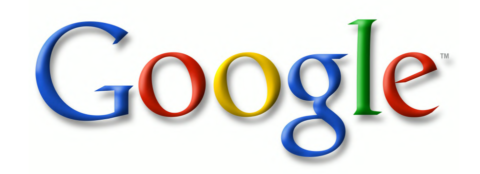
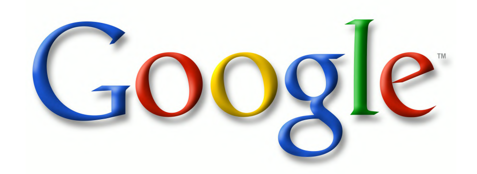







HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library





Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Commentars über die Schriften des Evang. Johannes
Vierter Theil, erster Band.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.

Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Erste Abtheilung.

Das erste Buch, über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.

womit Gott mich und mein Haus in den letzten Jahren heimgesucht, mehr als je das Wort des alten Kirchenliedes: Mitten wir im Leben sind mit dem Tode umfangen! mein wahrstes Erfahrungswort, ja fast mein tägliches Bekenntniss geworden. Und wie man wohl von Sterbenden sagt, dass im Abscheiden, wenn der Kampf ausgerungen ist, ihr Jugendantlitz wieder erscheint, aber verklärt, so ist mir dem so mit dem Tode Umfangenen das Bild unserer Jugendzeit mit besonderer Lebhaftigkeit verklärt vor die Seele getreten.

Ja, es waren schöne Jahre, wo wir uns hier als Jünglinge zusammenfanden und für das ganze Leben Freundschaft stifteten, durch die blüthenreiche Frühlingszeit unseres Volkes und Vaterlandes nach langem winterlichen Schlafe in schmachvoller Knechtschaft frühlingsmuthig gestimmt und bewegt. Wir nannten unser Zusammenleben ein *συμφιλολογεῖν*, dem auch das *συνενθουσιάζειν* nicht fehlte. Aber jenes gab diesem Grund, Inhalt und Maass. Die Philologie im idealen Sinne, als ein Wissen von ganzem Herzen und aus allen Kräften so von dem göttlichen wie menschlichen Wort, war und blieb der Mittelpunkt, der eigentliche Stamm unserer gemeinsamen Studien, welcher aus guter Lebenswurzel zu einem blühenden Baume erwuchs mit dem grünenden Doppelzweige des *συμφιλοσοφεῖν* und *συμφιλοκαλεῖν* und der wipfelnden Krone des *συνθεολογεῖν*, so dass die verschiedensten Geister und Berufsarten Platz und Freude daran hatten. Du aber warst in dieser Genossenschaft gleichsam das caput, der decanus contubernii, die belebende Seele, welche zusammenbrachte, zusammenstimmte und zusammenhielt, wie denn auch vorzugsweise Dir gegeben war, das ideale Bild jener alles Wissen göttlicher und menschlicher Dinge umfassenden und ordnenden Philologie zu entwerfen, so wie Du es späterhin in Deinem Aegypten vollständiger und deutlicher gezeichnet hast. Dies ist

ja wohl ein Lob für Dich aus Freundes Munde, aber vor allem der Wahrheit Zeugniss. Und da Du weisst, dass es von dergleichen Vorzügen heisst: Niemand nimmt ihm selber die Ehre, sondern wer berufen ist von Gott, — der einem Jeglichen Seines zutheilt, nach dem er will: so scheue ich mich nicht, dies Lob öffentlich vor Dir auszusprechen.

Jenes jugendliche otium honestum unseres hiesigen Zusammenlebens hatte, wie alles in der Welt, nach Gottes Ordnung seine rechte Zeit und sein bestimmtes Maass. Es dauerte lang genug für ein wahres Ineinanderleben und Einswerden verschiedener Geister, und war wiederum kurz genug für das Frischerhalten idealer jugendlicher Stimmungen und Richtungen. So trat auch die Trennung und Zerstreuung in die verschiedenen Berufskreise des ernsten männlichen Alters rechtzeitig ein, merkwürdiger Weise zusammentreffend mit der Zeit, da es auch im Vaterlande galt, von der heiteren Frühlingsfreude der Wiedergeburt unseres Volkes zur ernsten strengen Sommer- und Herbstarbeit der Reformen und Neubildungen in Kirche, Staat und Schule überzugehen.

Wenn ich überdenke, welche Lebenswege die einzelnen von uns seitdem gegangen sind, — manche auch schon zu ihrem himmlischen Berufskreise in der ewigen Ruhe von der Arbeit des Lebens, — so will es mich oft bedünken, dass gerade wir beyde scheinbar am weitesten auseinandergegangen sind in unsern Berufskreisen und Lebensbahnen.

Mir hat Gott geordnet, in bürgerlicher Häuslichkeit, verborgen vor der Welt, und in dem stillen, weltlich glanzlosen Berufe eines akademischen theologischen Lehramtes mein Leben zu vollbringen, in der Heimath und an dem von dem grossen Weltverkehr bisjetzt fern gebliebenen Orte unseres Jünglingsvereins, und unter

den theologischen und kirchlichen Kämpfen der Zeit, auch wohl den immer wiederkehrenden bitteren odiis theologicis der Partheyen von rechts und links, die heilige Wissenschaft des stillen Friedens von Gott und vor Gott durch Wort und Schrift an meinem Theile fördern, und treue Pfarrherrn und fromme Diener des Wortes und der Kirche bilden zu helfen. Es ist ein schwerer, verantwortungsvoller Beruf, das Amt eines Haushalters über die Geheimnisse Gottes unter der akademischen Jugend, aber ein schöner Beruf, worin ich mich glücklich fühle unter allem Leid und ich suche keinen Ruhm weiter auf der Welt, als dass ich darin möge treu erfunden werden.

Ein ganz anderes, glänzenderes Loos hat Gott Dir beschieden. Er hat Dich berufen ihm in dem grossen geräuschvollen Weltverkehr zu dienen, auf den Höhen der Gesellschaft vor Königen und Königinnen zu stehen, mitten in den geschichtlichen Bewegungen der Völker, von denen wir anderen und ich insbesondere nur im stillen Studierzimmer hören. Ja er hat Dich zu einer Art von Mittler und orator gentium gesetzt, insbesondere zwischen den beyden grossen Nationen, welche sich gleichsam prototypisch in Deinem Familienleben vermählt haben. Du hast die Mission erhalten in dem öffentlichen staatlichen und wissenschaftlichen Verkehr Deutsche und Brittische Angelegenheiten und Interessen zu vermitteln und an der Geschichte der Gegenwart in ihren schwierigsten Krisen wirksamen Antheil zu nehmen.

Aber bey aller Verschiedenheit und Entfernung unserer Berufskreise sind wir doch einander nie fremd geworden, sondern im Geiste einander nahe geblieben, ja immer näher gekommen. Du bist, Gott sey Dank! auch in dem fremden, fernen Lande ein echter Deutscher Mann geblieben, Deutscher Art und Sitte treu. Hierbey lass Dir ausdrücklich Dank sagen von mir,

dass Du in der grossen Krisis unserer Nation vom Jahr 1848 unser Deutsches Vaterland, sein Recht und seinen Ruhm, auch seine Zukunft, so männlich und wacker in dem Rathe der Staatsmänner vertreten hast. Ich bin kein Politiker und mache keine Politik. Aber mein Herz hat Dir zugejauchzt, als Du insbesondere Dich gegen verwirrende, unwahre Vorstellungen der Ausländer des guten historischen Rechts unserer lieben Holsteiner und Schleswiger mit edlem Freymuth annahmst. Noch näher aber sind wir einander gekommen dadurch, dass Du mitten in dem geschäftlichen und vornehmen Leben der Welt, welches sonst von dem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* abzieht, Deines Genius eingedenk immer auch Zeit und Lust gehabt für die höchsten und tiefsten wissenschaftlichen Forschungen, für die Pflege Deiner philologischen Wissenschaft und Kunst, insbesondere auch für die Förderung und Berathung der Theologie und Kirche in unserem Vaterlande. Es ist in der Ordnung, aber ich muss es besonders hervorheben, und mit voller Zustimmung rühmen, dass Du in Deinen theologischen und kirchlichen Schriften allezeit den Kanon der Wahrheit treu festgehalten und männlich vertheidigt hast, der in der That so alt ist, als die Kirche und ihr heiliger Schriftkanon, aber allermeist erst im Princip unserer gottgesegneten Reformation seinen wahren vollen Ausdruck gefunden hat, ich meine jenen Kanon, wonach Dr. Luther zu seiner Zeit die Theologie eine Grammatik der heiligen Geistesworte nannte, — das ist eben eine der Kirche frey dienende Philologie des Evangeliums, welche in demselben Wort und Geist unzertrennlich mit und in einander hat. Nach diesem Kanon kann ich nicht anders urtheilen, als dass, wie das Evangelium unseres Herrn seinen Ort hat in dem tiefsten Centrum unseres Lebens und Geistes, wo der ganze Mensch mit allen seinen Kräften zusammengefasst und gehalten wird durch Gott und seinen heiligen Geist, so auch nur die-

jenige Theologie die wahre Dienerin und Leiterin der Kirche ist, welche in jenem Centrum lebt und von da aus Christliches Glauben und Gewissen in Gottes Wort gegründet und gebunden mit dem freyen wissenschaftlichen Forschen in Wahrheit und Liebe in sich vereinigt, welche gleicherweise an dem positiven Evangelium und der historisch gewordenen Kirche unbeweglich festhält, und sich frey und muthig bewegt in nie rastender Skepsis und Kritik, und endlich in ihrem Wissensgebiete Idee und historische Erscheinung, das Ideale und Reale, innig zusammenfasst, so wie beydes im Evangelium unzertrennlich eins ist. Diess ist unser gemeinsames theologisches Bekenntniss; nach dieser Regel gehen wir beyde einher und sind und bleiben darin Ein Herz und Eine Seele Zeit unseres Lebens, mögen noch so viele links und rechts gehen und das Centrum fliehen und peripherisch sich hin und her schwingen.

Es ist nicht allzulang her, dass man nach langem unheilvollen Umherirren in den centrifugalen Bewegungen der Kirche und Theologie inne geworden, dass man zu dem von Gott geordneten quellenreichen Mittelpunkt des Lebens zurückkehren müsse, um wieder auf den rechten Weg zu kommen, und schon regt und mehrt sich wieder wenigstens in unserm Vaterlande die alte böse Lust, das, was Gott zur wahren Ehe verbunden hat, mit menschlicher Willkühr zu scheiden, so rechts wie links. Wetteifernd in falschen Fortschritten, Stillständen und Rückschritten, mit scharf abgeschnittenen Entweder Oder einander überbietend, in sogenannten Charakterentschiedenheiten sich abschliessend gegen alle Ermässigungen und Vermittlungen, in überdreisten starren Consequenzen sich von vorn herein alle kritische Raison und Bedenken verbittend, das bescheidene Forschen und Fragen und die edle Kunst des Nichtwissens als Halbheit, Unentschiedenheit, Feigheit verlästernd, —

so hat man unter uns bald mit pfäffischem Kirchenhochmuth, bald mit philosophischem Vernunftdünkel eine Orakeltheologie nach der anderen aufgerichtet, dort ein handfestes, fast Römisches Kirchenthum, welches vor lauter Bekenntnisstreue nicht zur treuen Erkenntniss der Wahrheit kommt, hier ohne alles positives Bekenntniss nach Gottes Wort aus lauter Abstractionen und Negationen eine freye und ledige, nebelhafte Kirche gebaut, und so von Extrem zu Extrem, von Partheyung zu Partheyung fortstürmend, die Einheit des Geistes, jenes heiligen und zarten, und die Gemeinschaft der Wahrheit und Liebe Jesu Christi mit täppischer, ja sogar frevelnder Hand zerrissen.

Diess ist allerdings kein erfreuliches, aber leider wahres Bild, welches ich Dir von unseren gegenwärtigen Zuständen in Theologie und Kirche entwerfe, und es vergeht mir dabey oft der gute Muth und die Hoffnung in Geduld. Neben diesen dunklen Schatten und diesem schwarzen die grüne Saat bedrohenden Gewölk — fehlt es aber Gott sey Dank! nicht an heiterem Sonnenlicht und jenem lichten Gewölk voll Zeichen des Heils von oben. Auch gebe ich gern zu, dass der unleidliche Zustand sein geschichtliches Recht hat, aber als Strafgericht über frühere und jetzige Einseitigkeiten und Uebertreibungen, deren sich auch wohl die Vermittelnden, eben weil sie nicht aus der inneren Lebensmitte herkommen und nur bequeme Ruhe wollen, sich zu Schulden kommen lassen. Ich weiss, dass Gott den Streit der Gegensätze, ja der Extreme auch in unserer Zeit geordnet hat zur Wachsamkeit, zur Zucht, zur Reinigung für seine Kirche in ihrem Kampfe mit der Welt, und dass die Fieberkrisis nicht selten der Anfang der Heilung ist. Allein davor sey Gott, dass ich diesen Zustand an sich für den rechten, gesunden hielte und über dem Kommenmüssen der Aergernisse das Wehe des

Herrn, welches er ausgesprochen, vergässe! Aber ich bin dessen gewiss, dass was nicht aus der Wahrheit und der wahren Liebe kommt, in uns und Andern vor Gott nicht besteht, und glaube fest daran, dass auch mitten in den wühlerischen Aufregungen, Verirrungen und Verwirrungen der Zeit jener Geist der Wahrheit, als der wahre Führer und Tröster, bey uns wohl auf dem Plane ist mit seinen Gaben und Zeugen. Eben zu diesen Zeugen, welche mir immer wieder Muth machen, rechne ich für mich auch Dich, mein geliebter Freund, da ich in allem, was Du zur Theologie und Kirche geschrieben hast, in ausdrücklichen Worten und zwischen den Zeilen den gemeinsamen Kanon, wonach wir bisher zusammengewandelt haben, treu und streng beobachtet finde.

Habe ich nun auch in dieser Schrift mit allem Ernst danach gestrebt, das versiegelte heilige Buch aus seinem offenbaren Geheimniss aufzuschliessen und seine dunkle Geschichte kraft unseres wissenschaftlichen Kanons aufzuhellen, so hoffe ich, dass Dir die Widmung derselben zum Gedächtniss unserer Jugendfreundschaft und als aufrichtiger Ausdruck meiner treuen dankbaren Liebe nicht unwillkommen seyn wird.

Es ist zunächst der Jugendfreund, dann der gleichgesinnte gelehrte Liebhaber und Kenner der Theologie in Dir, dem ich mein Buch darbringe, jenem zum Erinnerungs- und Dankopfer, diesem als ein Deinen Studien nicht fernliegendes Werk zur nachsichtsvollen Prüfung. Ich nehme Deinen Schutz dafür nicht in Anspruch; es mag sich selbst vertreten auch bey den Englischen Theologen, wenn diese etwa Kenntniss davon nehmen sollten. Aber indem ich mir in dieser Zuschrift Deine ganze Persönlichkeit vergegenwärtige, kann ich in Deinem Bilde von dem Freunde und Theologen den hochgestellten Staatsmann, der mit am Ruder der Geschichte steht,

nicht ganz trennen, und so kann ich auch nicht unterlassen, zum Schlusse über die praktische Bedeutung der Apokalypse, womit mein Buch sich beschäftigt, für die Geschichte unserer Zeit und in sofern auch für den Staatsmann noch ein Wort zu sagen.

Zunächst freylich scheint einem Staatsmanne unserer Zeit nichts ferner vom Wege seiner Studien abzuliegen, als die Offenbarung St. Johannis, des Theologen. Ein apokalyptischer Politiker, eine apokalyptische Politik, haben immer etwas von Unding und Unsinn an sich. Indessen haben doch die Ausleger nicht selten Politik mit der Apokalypse getrieben, prophetische, zunächst für die Kirche, aber auch im auswärtigen Ministerium derselben. Im Mittelalter haben die allbekannten Meister in der Politik, die Römischen Päpste, in der Apokalypse die Christlichen sibyllinischen Blätter für die ewige Roma gefunden und dieselbe als ein prophetisches Compendium ihrer theokratischen Politik sogar officiell gebraucht. Selbst in der neuesten Zeit und in unserer evangelischen Kirche betrachten wieder viele nach alter Auslegungsweise die Apokalypse als eine politische Himmelsuhr, — um nicht zu sagen als einen immer währenden politischen Kalender, — welche bestimmt und sicher zeige, welche Zeit und Stunde es jetzt nicht nur in der Kirche sey, sondern auch wie es besonders seit dem bösen Jahre 1848 im Deutschen Reiche oder Unreiche mit der nächsten Zukunft stehe. Allen diesen politischen, kirchlichen und staatlichen Deutungen der Apokalypse bin ich, als durchaus unbefugten, entschieden entgegengetreten. Isaak Newton's Regel, dass uns die Apokalypse nicht zur Befriedigung unserer Zukunftsneugier und noch weniger zur Rechtfertigung einer selbsterwählten, hoffärtigen Apokalyptik gegeben sey, gilt mir in einem noch umfassenderen Sinne, als ihm. Insofern meine ich hat der Staatsmann mit der Apokalypse nichts zu schaffen.

Aber auf der anderen Seite gehört doch gerade zu einem wahren Staatsmanne eine gewisse prophetische Gabe, ein Hinausschauen in die Zukunft des Staates und der Kirche, ein prophetisches Erkenntniss der guten und bösen Mächte und Zeichen der Zukunft in der Gegenwart. Ist der Staatsmann, wie er doch seyn soll, zugleich ein Christlicher Mann, so steht er vor allem im Dienste des Reiches Christi und soll nach Gottes Wort Gegenwart und Zukunft verstehen und richten. Diess kann er aber nur wenn er die Gesetze, Ordnungen und Wege Gottes in der Geschichte aus der Schrift recht erkennt und sich auch auf die Prophetie des Evangeliums versteht. Die Offenbarung Johannis aber ist vorzugsweise die volle, vollständigste Prophetie des Evangeliums in der Schrift. In der That enthält sie nun auch recht verstanden für unsere Zeit manche praktische Winke, Warnungen, Tröstungen, viel tiefe wahre Einschauungen in den Geschichtsgang Gottes von Geschlecht zu Geschlecht und in unserer Gegenwart und nächsten Zukunft. Der Christliche Staatsmann kann und darf diese prophetische Stimme aus der heiligen Schrift nicht überhören. Aber eben so gewiss ist mir, dass alles, was die Apokalypse von praktischer, politischer Prophetie in dem angegebenen Sinne enthält, sich nur dem erschliesst zu wahrem Nutz und Frommen, der sie gesetzmässig im Zusammenhange des Neuen Testaments und ihrer Zeit auslegt und sich dabey von allem vorwitzigen, melancholischen oder sanguinischen, Siehe da!, von aller chronologischen Zeichendeuterey auf die Gegenwart in benannten und unbenannten Zahlen enthält und den Zeiger ihrer Himmelsuhr nicht nach seinem apokalyptischen Belieben und Begehren hin und herstellt. Ich meines Theiles kann aus der Apokalypse für unsere Zeit und unser Volk weder mit den Einen den nahen Untergang unseres Volkes, noch mit Anderen etwa das nahbevorstehende Ende aller Dinge herausle-

sen, sondern finde darin eben nur das, was das Evangelium Christi und seine Grundweissagung für alle Zeiten weissagt, — ich meine, die in jeder kritischen Epoche der Geschichte sich exemplificirenden und bewährenden, Gegenwart und Zukunft regulirenden ewigen Ordnungen der heiligen Gerechtigkeit und weisen Liebe Gottes in seinem Reiche, wonach wir Alle, so Völker wie Fürsten, unser Denken und Leben mit Furcht und Zittern heilig und gerecht einzurichten, uns aber auch der in unserer Zeit gegenwärtigen Gnade Gottes zu getrösten, und seiner Gerichte zur Strafe und Erlösung zu gewärtigen haben, — jener Gerichtstage, welche er allezeit und so auch jetzt besonders wieder hält, um das Böse zu richten und zu strafen, aber auch die Saamen oder Reste des Guten und des ihm wohlgefälligen Lebens in Gnaden sammelt, rechtfertigt und erlöst, wie in jedem Volke und Geschlecht, so auch in dem unsrigen.

Gebe Gott, dass alle Fürsten und Staatsmänner in diesem rechten Sinn und Verstand auf die apokalyptischen Stimmen, Siegel, Posaunen und Zornschaalen des göttlichen Gerichtes in unserer Zeit hören und darnach sich und die Völker regieren, auf dass Staat und Kirche je länger je mehr sich zu jener Gottesstadt vom Himmel zusammenbauen, „in welcher alle Völker in demselbigen Lichte wandeln, in welche die Könige der Erde ihre Herrlichkeit bringen, und in deren Thore nicht eingeht ein Unreines und das da Greuel thut und Lügen!“

Diess ist mein politischer Verstand von der Apokalypse oder mein apokalyptisches Bekenntniss für Dich, den Christlichen Staatsmann. Denen, die auch an dem prophetischen Worte Gottes gern alles handfest und handgreiflich haben wollen, mag es zu spirituell seyn, am Ende auch zu rationell, oder doctrinär oder nicht tief genug, — mir ist's gleichviel, wie man es nennt und schilt, wenn es nur wahr ist.

So nimm denn zum Schluss ein herzliches Lebewohl! Unseren Freundschaftsbund lass uns treu halten bis ans Ende, — aber eingeschlossen und immer fester gegründet in dem ewigen Bund unseres Herrn Jesu Christi!

Göttingen am ersten heil. Pfingsttage 1852.

Dein Lücke.

Vorrede.

Zwar nicht ins neunte Jahr, aber doch über das vierte hinaus, und nicht freywillig zu grösserer Vollendung, sondern nothgedrungen durch langwierige Krankheit habe ich diese neue Ausgabe meiner Einleitung in die Apokalypse zurückgehalten. Als ich Frühjahr 1848 mit der Herausgabe der ersten Lieferung das angefangene Werk unterbrechen musste, glaubte ich kaum, noch dasselbe vollenden zu können. Indessen hat mir Gott so weit geholfen, dass ich jetzt das Ganze wenigstens äusserlich vollendet der Oeffentlichkeit übergeben kann.

Die unfreywillige längere oder kürzere Zurückhaltung des grösseren Theiles meiner Arbeit hat das Gute gehabt, dass ich die unterdessen erschienene, gerade in den letzten Jahren ziemlich reiche apokalyptische Litteratur habe berücksichtigen und zur Förderung und Belehrung benutzen können. Irgend Wichtiges, hoffe ich, soll mir nicht entgangen seyn. Will man das Buch in dieser Beziehung eben nur ein nützliches nennen, so bin ich nicht vornehm genug, um diess Lob zu verschmähen. Es hat darin jeder sein Maass und seine Art. Allein Niemand fängt rein von vorn an und nur aus sich selber. Mehr und weniger bildet auch der genialste Forscher seine Ansicht und Ueberzeugung unter dem bedingenden Einfluss gleichzeitiger und früherer Mitforscher. Die dialektische Darstellung der ei-

genen Meinung, gleichsam im Gespräch mit Anderen, gehört zum vollen Selbstbewusstseyn, zur Wahrheit und Bescheidenheit des Schriftstellers. Mit dieser dialektischen oder kritischen Darstellung ist freylich immer eine gewisse Unbehendigkeit und hemmende Rüstzeugbeschwerung verbunden, ausserdem aber ein Streitverhältniss zu Anderen, welches die reine Kunststimmung der Composition stört. Indessen sind gerade die Untersuchungen über die Apokalypse von jeher vorzugsweise Streitfragen gewesen, welche nur durch eine eingehende Erörterung der verschiedenen Standpunkte und Richtungen zur Entscheidung gebracht werden können. Leider hat man daraus jetzt wieder theologische Parthey- und Lebensfragen gemacht und nach alter böser Gewohnheit zum Theil sehr erbitternde, ja verhetzende, wobey selbst dem Friedlichsten um der Wahrheit willen unmöglich ist, neutral zu bleiben. So habe auch ich mich genöthigt gesehen, darauf einzugehen, aber eingedenk der apostolischen Regel, dass wir mit Jedermann Frieden halten sollen, so viel an uns ist, bin ich bemüht gewesen, auch mit heftigen und zusetzenden Gegnern zu gegenseitiger Verständigung und zum Frieden in allem Anstande zu disputiren. Ist mir dennoch in der Disputation ein unschönes Wort entfallen, so nehme ich es hiermit gern zurück. Das Friedenhalten mit Jedermann aber hat nach des Apostels Wort seine Grenze, wo die Nothwehr anfängt. In diesem Falle einer wahren Nothwehr bin ich aber nur mit einem Gegner, Dr. Hengstenberg. Ich bin nicht mehr jung genug, um an den theologischen Partheystreitigkeiten des Tages besondere Lust und Freude zu haben, aber doch auch noch nicht todt genug, um jeden Schlag und Stich auf Ehre und guten Namen vor der Kirche unempfindlich und ohne Gegenwehr hinzunehmen. Dr. Hengstenberg aber hat es beliebt, seinen richterlichen Kirchenzeitungston auch in der gelehrten Verhandlung

über die Probleme der Apokalypse anzustimmen. Er scheuet sich nicht in seinem Commentar bey jeder Gelegenheit in der bittersten, bissigsten Weise meine Ehre und mein Gewissen zu verdächtigen und zu verlästern. Ich habe für Pflicht gehalten, seinen schmähsüchtigen Angriffen scharf entgegenzutreten, seine apokalyptischen Zornschalen abzuwehren, und nach dem Rechte der Nothwehr das Unehrenhafte und auch Unwehrhafte seiner Streitführung gegen mich, so wie das Fleischliche an seinen geistlichen Waffen öffentlich aufzudecken. Man kann und soll auch dem bösesten Feinde sein Recht lassen, und von ihm lernen. Ich lasse ihm sein Recht der Reaction und bin mitten in der persönlichen Nothwehr gegen ihn auf alles, was er mir irgend zur Sache gesagt zu haben schien, disputirend eingegangen. Und nun mit ihm kein Wort weiter!

Bey der sorgfältigen Berücksichtigung irgend bedeutender litterarischer Erscheinungen ist die neue Ausgabe etwa um die etliche 20 Bogen der ersten Lieferung vermehrt worden. Die Geschichte der Apokalyptik überhaupt war in der ersten Ausgabe nach dem damahligen Stande der eben erst entstehenden Untersuchung darüber kürzer behandelt worden. Ihr gegenwärtiger litterarischer Reichthum und die grössere Bedeutung, welche sie unterdessen gewonnen hat, forderte eine ausführlichere genauere Erörterung. Und selbst diese hat jetzt nach den seit 1848 erschienenen Schriften darüber durch Nachträge ergänzt werden müssen. Um bey der so sehr vermehrten Bogenzahl den Gebrauch des Werkes handlicher und bequemer zu machen, ist die Einrichtung getroffen worden, dass das Ganze jetzt in zwei Abtheilungen oder Bänden mit besonderen Titeln erscheint, von denen der erste Band das erste Buch über die apokalyptische Litteratur überhaupt, ihren Begriff und ihre Geschichte, der zweyte die beyden andern Bücher über die Johanneische Apokalypse ins-

besondere, deren Form, Composition, kritische und hermeneutische Geschichte enthält.

Mein Wunsch ist allerdings, auch noch den versprochenen Commentar über die Johanneische Apokalypse herauszugeben. Es steht aber bey Gott, ob er mir dazu noch Gesundheit und Leben schenken will. Zunächst habe ich die mir von Gott in seiner Gnade noch geordnete Frist zu anderen litterarischen Arbeiten, zu denen ich verpflichtet bin, zu verwenden.

Bey aller Empfänglichkeit für Belehrung und der entschiedensten Entschlossenheit, der Wahrheit, sobald ich sie erkannt habe, es sey bey Feind oder Freund, augenblicklich die Ehre zu geben, habe ich mich doch auch durch die schärfsten Bestreitungen nicht bewogen finden können, meine Ansichten über den Verfasser, die theologische Bedeutung und Auslegung der Apokalypse im Wesentlichen zu ändern. Die erneuerte Prüfung der Gründe dafür und dawider hat mich nur von Neuem darin befestigt. Diess hängt freylich mit meinen theologischen Principien zusammen, zu denen ich mich fortwährend bekenne, ja unter den heutigen Partheystreitigkeiten entschlossener, als je. Ich habe sie nicht als Modekleid überkommen, sondern als mein eigenstes Geistesgewand in redlicher Ueberlegung und treuem Suchen nach Wahrheit mir selbst gebildet. So kann und will ich sie auch nicht wechseln nach der Mode von gestern und heute. Ich weiss so gut wie Andere, an wen ich glaube. Ich glaube aber an den Herrn, welcher von seinen Dienern in der Kirche und Theologie freyes und treues Forschen nach der Wahrheit und das muthige und unerschrocknere Ringen darnach durch Zweifel hindurch fordert und jedem redlich Forschenden nach seinem Maass und Beruf seinen Antheil an der heilsamen Wahrheit nicht vorenthält. Mögen Herr Thiersch und andere der Art meine theologische Richtung Halbheit schelten und mit Schleiermachers Incon-

sequenzen und Neanders Glaubensschwächen zusammt verdammen, — es kümmert mich nicht, es wundert mich nur. Mit diesen verklärten Männern, die ich gern meine theologischen Meister nenne, zusammengestellt und zur selbigen Hölle verurtheilt zu werden, rechne ich mir zur Ehre. Ihren unebenbürtigen und unbefugten Richtern aber beneide ich ihre Consequenz, Glaubensstärke und Ganzheit, welche zu Irving und wohl auch nach Rom führen, keinen Augenblick. Die weitere Geschichte unserer Theologie und Kirche wird über jene Männer, welche keine theologischen Päpste und Schultyrannen, aber auch keine Schwächlinge und Halblinge waren und sich auf wahre Consequenz im Denken trotz den Besten verstanden, anders richten, als die Entschiedenheits- und Consequenzfanatiker von heute. Man wird von jenen noch lange achtungsvoll und dankbar lernen, namentlich auch wahrhaft frey seyn und unbefangen forschen, wenn man diese längst vergessen und verbraucht haben wird.

Man hört jetzt viel über die Zerfahrenheit der Zeit in Kirche und Theologie klagen. Es ist das Klagemotto der starken, alles entscheidenden und durchschneidenden Partheygeister von heute. Die Klage ist leider nicht ungegründet. Aber wer hat die Zerfahrenheit angefangen und wer vermehrt sie? Nicht jene Kläger selbst? Ich frage aber, sollte jene Zerfahrenheit wirklich geheilt werden durch immer heftigeres Auseinander- und Gegeneinanderfahren, durch zelotisches Entschiedenseyn oder vielmehr Verranntseyn in Extremen von links und rechts? Nimmermehr. Ich meinestheils halte es mit jener uralten Gesundheitslehre und jenem uralten Heilverfahren der Kirche und Theologie, von welchem St. Paulus schreibt 1. Kor. XIII. Von Ursprung an auf die Wahrheit in Weisheit und Liebe und gegenseitiger Gerechtigkeit gestellt und angewiesen, hat die Kirche in diesem Lebenscentrum auch ihre unver-

siegliche Quelle wie ihres gesunden Wachsthumes, so auch aller wahren Heilkräfte für jede Krankheit und jeden Schaden. Diess ist und bleibt mein Bekenntniss, sollte es auch das Bekenntniss der von den Extremen geschmäheten gerechten Mitte seyn.

In und aus diesem Bekenntniss habe ich mein Buch geschrieben, dessen Unvollkommenheit ich mir bey allem Fleiss demüthig bewusst bin. Möge der Herr es zum Nutzen und Frommen seiner Gemeinde segnen, eben so viel es Theil hat an seiner ewigen freymachenden Wahrheit!

Meinem verehrten Collegen, Herrn Professor Lünemann, sage ich für den mühevollen Freundschaftsdienst, welchen er mir bey der Correctur des Werkes zu leisten die Güte gehabt hat, so wie meinem lieben jungen Freunde, Herrn Repetent Messner, für die geschickte Anfertigung der Inhaltsübersicht hiermit öffentlich meinen herzlichsten Dank.

Dr. Lücke.

Uebersicht des Inhaltes.

§. 1.

Aufgabe und Eintheilung.

Die Offenbarung des Johannes ist, wie das eigenthümlichste, so auch das schwierigste Buch des neuen Testaments. Sie liegt wie eine Sphinx auf der Ausgangshöhe der heil. Schrift.

Ein seltsames Räthsel von Enthüllung und Verhüllung, erscheint das Buch fast als ein Abbild des Offenbarungsbuches mit den sieben Siegeln, von welchem es selbst spricht 5, 1—4.

Von Alters her eben so verehrt, als verworfen, ist es fortwährend für die Gemeinde der Gläubigen, wie der Wissenden ein Antilegomenon, über dessen kanonischen, so litterarischen, wie theologischen und kirchlichen Werth immer noch Streit ist. Immerfort in der Kirche ausgelegt, fast mit Verschwendung von Geist und Gelehrsamkeit, — enthält es für die wissenschaftliche Auslegung immer noch Fragen, an deren Lösung auch der Muthigste verzweifeln möchte. Nachdem es Jahrhunderte lang von Missverstand und Missbrauch heimgesucht worden, hat es selbst an der heutigen Wissenschaft und der langen Erfahrung noch keine hinreichende Sicherheit gegen tödtenden Missverstand und Missbrauch. Und obwohl, was seine Geltung in der Kirche betrifft, längst unter den Schutz und das Maass der wissenschaftlichen Kritik gestellt, ist es doch eben durch diese in

ein Fegefeuer gebracht worden, welches, wie es scheint, noch lange nicht endigen wird.

Je schwieriger, ja selbst praktisch gefahrvoller die Auslegung des Buches ist, desto mehr bedarf dieselbe einer besonderen hermeneutischen Vorbereitung oder Einleitung, d. h. einer wissenschaftlichen Darstellung aller der Vorkenntnisse, wodurch die wahre, wissenschaftliche Auslegung bedingt ist.

Die Aufgabe der Auslegung überhaupt ist, den Entstehungsprocess einer gegebenen Schrift nach Inhalt und Form, für die Gegenwart vermittelt, künstlerisch zu reproduciren. Jede Schrift ist das unmittelbare Product eines persönlichen Schreibactes, welcher in jedem Moment der Gedanken- und Ausdrucksbildung durch die individuelle Lebensgestalt, so wie durch das ganze volksthümliche, religiöse, sittliche und litterarische Lebensverhältniss des Schreibenden bedingt und historisch bestimmt ist. Die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung eben dieser den Schreibact bedingenden und bestimmenden Factoren ist die besondere Aufgabe der hermeneutischen Vorbereitung oder Einleitung. Nur vermöge dieser Vorbereitung kann der Ausleger den Schreibact selber, den eigentlichen Entstehungsprocess der Schrift sicher reproduciren.

Je eigenthümlicher eine Schrift ist, je weniger ihre historischen Bedingungen und Verhältnisse schon anderweitig bekannt sind, sondern erst aus der Schrift selbst durch Combination und Conjectur erschlossen werden müssen, desto mehr wird die sogen. Einleitung zunächst Product oder Resultat der Auslegung seyn. Allein sobald die Auslegung einer Schrift so weit gelangt ist, die historischen Factoren derselben zu erkennen, fordert die Ordnung, die Einleitung als nothwendige Voraussetzung dem eigentlichen Auslegungsacte vorangehen zu lassen. Diess ist der Fall mit der Apokalypse.

Je schwieriger und umfangreicher zugleich die betreffenden isagogischen Untersuchungen sind, desto mehr sind wir berechtigt, die hermeneutische Vorbereitung besonders und mit geeigneter Ausführlichkeit darzustellen.

Die Apokalypse ist nicht als integrirender, etwa abschliessender Theil des schon vorhandenen neutestam. Kanons entstanden. Keine neutestam. Schrift, auch die späteste nicht, ist in irgend bewusster Zweckbeziehung auf den Kanon des N. T. geschrieben worden. Dieser hat sich vermöge einer in der Kirche erst später hervortretenden theologischen Idee aus der schon vorhandenen neutestam. Litteratur gebildet. Aber allerdings hat die neutestam. Litteratur die Idee des Kanons als verhüllten, unbewussten Keim in sich, d. h. sie entsteht von vorn heraus als natürlicher Grund und Boden des später nothwendig gewordenen neutestam. Kanons. Ist nun dieser die später fixirte Sammlung des ersten Christlichen, namentlich apostolischen Schriftthums, gleichsam der *ἀπαρχὴ* der Christlichen heiligen Litteratur, als fester Norm und sicherer Quelle der Christlichen Erkenntniss, so liegt es in der Entstehungsweise der neutestam. Schriften, dass sie sich nicht auf gleiche Weise zur Idee des Kanons verhalten. Abgesehen von dem äusseren Unterschiede der früheren und späteren apostolischen Schriften, so kommt hierbey besonders in Betracht, dass, je mehr eine Schrift nach Inhalt, Form und Zweck den Charakter der Neutestamentlichkeit oder der neutestam. Originalität trägt, sie desto unmittelbarer und nothwendiger dem Kanon angehört. In dieser Hinsicht müssen wir von den Evangelien und apostolischen Briefen vorzugsweise behaupten, dass sie die eigentliche Wurzel des neutestam. Kanons sind. Nicht aus litterarischer Lust, sondern unmittelbar aus dem praktischen Bedürfnisse der apostolischen Kirche, aus reiner Noth hervorgegangen, dabey ohne besondere

litterarische Voraussetzungen, zwar der theokratischen Litteratur des A. T. sich anschliessend, aber zugleich im Gegensatz dagegen die neutestamentliche Epoche constituirend, in den von selbst entstehenden, einfachen und populären Formen von historischen Denkwürdigkeiten und amtlichen Sendschreiben verfasst, — sind diese beyden neutestam. Schriftarten der erste natürliche Schriftausdruck Christlicher Gedanken und Anschauungen und so recht eigentlich der Grund und Anfang der Christlichen Litteratur überhaupt. Je mehr der neutest. Kanon nach seiner wahren und wesentlichen Idee gefasst wird, desto mehr hat er an den Evangelien und apostolischen Briefen seinen unmittelbarsten Grund und sein eigentliches Princip.

Anders dagegen die Joh. Apokalypse. Bey aller Neutestamentlichkeit ihres wesentlichen Inhalts ist diese doch kein unmittelbares, originelles Product der neutestam. Litteratur. Aus einem an sich ausserneutestam., längst vorhandenen Zweige der Jüdischen Litteratur, der sogenannten Apokalyptik, hervorgegangen, muss sie als ein der apostolischen Litteratur eingepfropfter Sprössling von jener angesehen werden. Die Jüdische Apokalyptik, nicht die originelle neutestam. Litteratur ist ihr eigentlicher Entstehungsort. Unmittelbar in jener, nicht in dieser macht sie Epoche, besonders in sofern, als sie im Übergange von dem Jüdischen zum Christlichen Typus den letzteren auf eine exemplarische Weise ausdrückt. Hierdurch bekommt sie ein gewisses Anrecht an den neutestam. Kanon, indem dieser dazu bestimmt ist, alle irgendwie exemplarischen Darstellungen Christlicher Gedanken aus der apostolischen Zeit in sich aufzunehmen. Aber bey dem allen gehört sie nicht zu den Wurzel- und Stammschriften des neutest. Kanons, sondern eben nur zu dem abschliessenden Gezweig desselben.

Wir haben also in der Einleitung die Apokalypse

zuerst nach ihrem ursprünglichen Entstehungsorte in der apokalyptischen Litteratur und im Zusammenhange mit dieser zu betrachten. Unsere erste isagogische Hauptaufgabe ist demnach, den geschichtlichen Begriff der apokalyptischen Litteratur überhaupt zu bestimmen und die pragmatische Geschichte dieser Litteratur in den Gegensätzen des Jüdischen und Christlichen, des Kanonischen und Apokryphischen, worin sich dieselbe entwickelt hat, darzustellen. Hat sich hieraus das ursprüngliche litterarische Verhältniss der Joh. Apokalypse ergeben, so entsteht die zweite Hauptaufgabe, die Joh. Apokalypse in ihrem kirchlichen Zusammenhange mit der neutestam. kanonischen Litteratur zu betrachten, besonders in Beziehung auf die vorzugsweise theologische Frage, ob und in wiefern dieselbe kanonisch sey oder nicht?

Zu diesen beyden Hauptaufgaben kommt aber von wegen der eigenthümlichen hermeneutischen Beschaffenheit der Joh. Apokalypse noch eine dritte.

Jede Schrift fordert, je eigenthümlicher sie ist, desto mehr ihre eigene hermeneutische Theorie oder Kunstlehre, d. h. eine wissenschaftliche Vermittlung der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze mit den Eigenthümlichkeiten der auszulegenden Schrift. Bey den anderen Schriften des N. T. kann die schon mit der allgemeinen vermittelte besondere neutestamentliche Hermeneutik überhaupt ausreichen, um von vorn heraus den richtigen hermeneutischen Standpunkt zu gewinnen.

Nicht so bey der Joh. Apokalypse. Die Geschichte ihrer Auslegung zeigt, wie schwierig es sey, ihre Eigenthümlichkeit mit der allgemeinen, so wie mit der besondern biblischen Hermeneutik gehörig zu vermitteln. Die neugierig machende Dunkelheit des Buches, die Seltsamkeit und Schwierigkeit der Darstellung, die Anomalie des Styles, dann die praktische Beziehung des

Inhalts zu dem Christlichen Glauben und Hoffen, insbesondere die Verhüllung des allgemein Gültigen und Idealen durch den apokalyptischen Schleier dunkler Bilder und undeutlicher historischer Beziehungen auf die damahlige Vergangenheit und Gegenwart, — das alles macht das Buch zu einem schlüpfrigen Boden, auf welchem man leicht fällt, — zu einer der schwierigsten hermeneutischen Aufgaben. Es versteht sich, dass alle unwissenschaftliche Auslegung von vorn heraus zum Missverstand und Missbrauch der Apokalypse verdammt ist. Aber auch die wissenschaftliche Auslegung muss immer in dem Maasse misslingen, in welchem sie entweder an der spröden Eigenthümlichkeit des Buches die allgemeinen hermeneutischen Regeln zerbricht, oder umgekehrt jene in diese nicht aufzunehmen vermag. Nur wer beyde Momente der Auslegung mit einander zu versöhnen versteht, kann das räthselhafte Buch zu Nutz und Frommen der Kirche und Theologie erschliessen. Diess der unvorbereiteten und immer wieder erst durch Schaden klug werdenden Erfahrung eines jeden zu überlassen, dazu haben wir zu viel Geschichte der Auslegung schon hinter uns, und der Ernst, wie die besondere Gefahr der Sache fordert, der jedesmahligen Auslegung der Apokalypse die spezielle hermeneutische Theorie aus der Einleitung zur leitenden Führerinn und Schützerinn gegen Missgriffe mitzugeben. So entsteht die d r i t t e und l e t z t e Hauptaufgabe unserer Einleitung, nemlich auf dem Grunde der Untersuchungen über den litterarischen Charakter und die kanonische Geltung der Apokalypse eine spezielle hermeneutische Theorie für dieselbe aufzustellen. Je mehr diese aber aus der bisherigen Geschichte der Auslegung Warnung und Weisung, Rechtfertigung und Bewährung empfängt, desto mehr fordert diese dritte Hauptaufgabe, mit der hermeneutischen Theorie eine pragmatische Geschichte der Auslegung der Apokalypse zu verbinden.

Erstes Buch.

Der Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur.

§. 2.

Litteratur der Untersuchung.

Die Aufgabe des Begriffs und der Geschichte der apokalyptischen Litteratur gehört der neueren strengeren hermeneutischen Wissenschaft an. Ihre Litteratur ist daher noch sehr jung.

So lange man gewohnt war, die Joh. Apokalypse zwar im historischen Zusammenhange mit der alttestam. Weissagung, aber doch als isolirte litterarische Erscheinung im neutestam. Kanon und eben nur in Beziehung auf diesen rein theologisch zu betrachten, konnte die bezeichnete Aufgabe gar nicht entstehen. Die Aufgabe folgt als nothwendiges Moment des vollen historischen Verständnisses der Apokalypse aus dem historischen Princip der Protestantischen Exegese. Allein wie lange dauerte es, auch nachdem besonders Semler für die apokalyptischen Untersuchungen das historische Princip von Neuem geltend gemacht hatte, ehe jene Aufgabe klar und bestimmt hervortrat! Der geschichtliche Zusammenhang der Apokalypse mit der alttestam. prophetischen Litteratur, insbesondere mit dem Buche Daniel, war, weil augenscheinlich, im Allgemeinen längst anerkannt. Aber meistentheils gebrauchte man ihn doch nur als äusseres exegetisches Hülfsmittel, um den alttestamentlichen Ton und Charakter der Joh. Apokalypse im Einzelnen und Ganzen daraus zu verstehen.

Einen Ansatz zu etwas Höherem nahm der zu seiner

Zeit ausgezeichnete Leipziger Theolog Chr. A. Crusius[1]) in s. Hypomnemata ad Theologiam propheticam 3 Voll. 1764—68, worin er ein System der prophetischen Theologie des alten und neuen Testaments versuchte, und allerdings den Anfang zu einer geistigeren Behandlung der prophetischen Bücher der Schrift machte. Allein abgesehen von der noch nicht überwundenen, durch J. A. Bengel damahls besonders zu Ehren gebrachten Neigung zur apokalyptischen Chronologie der Weltgeschichte, konnte auch bey Crusius vor dem Übergewicht der dogmatischen und praktischen Betrachtungsweise, bey dem Mangel an streng historischer Kritik und Auslegung der Gedanke an eine innere, pragmatische Geschichte der prophetischen Litteratur nicht aufkommen.

Semler erweiterte in dem Grade, in welchem er in dogmatischer Hinsicht negativ war, den historischen Gesichtskreis für die Auslegung der Joh. Apokalypse, aber doch zunächst nur in dogmengeschichtlicher Beziehung und vorzugsweise nach der neutestam. Zeit hin. Aus J. A. Fabricius Codex apocryphus V. et N. T. 1703 ff. waren die apokryphischen Apokalypsen, welche sich entweder ganz, wie das 4te Buch Esra, oder von denen sich Fragmente und Notizen erhalten hatten, längst bekannt. Aber erst durch Semler lernte man, mehr daran zu haben, als einen Schatz äusserer Gelehrsamkeit. Das durch Semler erregte Interesse an der Geschichte des Bibelkanons, so wie an den dogmengeschichtlichen Untersuchungen über die neutestamentliche und apostolischpatristische Zeit, auch wohl die gegen die frühere Überlust reagirende Unlust an der Darstellung wie an dem Inhalt der Apokalypse, führten zu einem gründlicheren Studium der apokryphischen Apo-

1) Vgl. Delitzsch, d. bibl prophet. Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung. 1845.

kalyptik. Corodi zog die apokryphischen Apokalypsen, sowohl die Jüdischen als die Christlichen, in den Kreis seiner kritischen Geschichte des Chiliasmus 1781. Aber indem er in der ganzen Erscheinung der Apokalyptik eben nur das Irrige hervorhob, verdarb er sich durch einseitiges kritisches Interesse die Unbefangenheit und Ruhe zu einer wahren litterarhistorischen Betrachtung. Eine grössere historische Unbefangenheit zeigte etwas später Kleuker in seiner Schrift über die Apokryphen des N. T. 1798, worin er auch eine kritische Übersicht über die apokryphischen Apokalypsen gab. Die Schrift sollte den Gegensatz und das Verhältniss zwischen der kanonischen und apokryphischen Litteratur deutlicher ins Licht setzen. Aber wie wenig er dabey an eine innere Litteraturgeschichte der Apokalyptik dachte, zeigt seine Schrift über die Johanneische Apokalypse selbst, worin er auf die correspondirende apokryphische Litteratur nicht die mindeste Rücksicht nahm.

Als darauf Herder und Eichhorn ein neues Interesse an der Joh. Apokalypse erregten und die gerechte Würdigung, so wie das historische Verständniss derselben durch ihre Auslegungen bedeutend förderten, hätte man denken sollen, mit der neuen Vorliebe für das Buch wäre auch die Aufgabe einer Geschichte der apokalyptischen Litteratur unmittelbar hervorgetreten, zumahl da beide Gönner der Apokalypse zugleich dem Studium der alttestam. prophetischen Litteratur einen neuen Aufschwung gaben, und den Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Prophetie auch in litterarischer Hinsicht in ein neues helleres Licht setzten. Allein beyde hatten das ästhetische Interesse an dem poëtischen Charakter der Apokalypse so überwiegend geltend gemacht, Eichhorn aber insbesondere durch seine apokalyptische Dramaturgie den historischen Gesichtspunkt so sehr verschoben,

dass erst wieder ein kritischer Process dagegen eintreten musste, ehe der echte litterärhistorische Standpunkt gewonnen werden konnte. Aber bey dem allen wie nahe kam gerade Eichhorn unserer Aufgabe! In seiner Einleitung in d. A. T. macht er sehr richtig darauf aufmerksam, dass sich im Daniel eine ganz neue Welt öffne, dass dieses Buch sich von allen andern prophetischen Büchern d. A. T. in Inhalt und Form unterscheide. Das Übergewicht des Symbolischen, der Traum- und Visionsform im Daniel entgeht ihm nicht. Allein indem er eben nur die Eigenthümlichkeit der Form dieses Propheten aus einer doch immer nur zufälligen Mischung Chaldäischer und Hebräischer Vorstellungen ableitet, macht er sich selbst die richtige Bildung des Begriffs der Apokalyptik, der allerdings im Daniel entsteht, unmöglich. Sehr wahrscheinlich hat der Chaldaismus auf die Bildung der Jüdischen Apokalyptik keinen unbedeutenden Einfluss ausgeübt, aber mehr auf den Inhalt, als die Form und Darstellung derselben. Aber hiervon abgesehen, so wurde Eichhorn durch seine unglückliche dramatische Ansicht von der Apokalypse gehindert, den historischen litterarischen Zusammenhang derselben mit Daniel und den apokryphischen Apokalypsen unbefangen aufzufassen. Er vergleicht endlich in der Einleit. in das N. T. die Joh. Apokalypse mit dem 4ten Esra, aber das litterarische Ganze der Apokalyptik und der innere Process ihrer Litteratur blieb ihm verborgen.

Mit Recht verwarf Bertholdt in seiner Einleitung die dramatische Ansicht Eichhorns, so wie den seltsamen Einfall Hasses, die Joh. Apokalypse mit der Tafel des Cebes litterarisch zusammenzustellen. Sein rein litterarischer Standpunct in der Einleitung, wonach er die biblischen Bücher des A. und N. T. nicht als heiligen Schriftkanon, sondern als Jüdische und Jüdisch-christliche Nationallitteratur betrachtet und nach frey-

lich modernen litterarischen Schematen sondert und zusammenstellt, hätte in Betreff der Apokalypse zu unserer Aufgabe führen können. Er stellt [1]) die Apokalypse unter dem Begriffe der poëtischen Litteratur, insbesondere der symbolischen Poësie der Hebräer, mit den alttestam. Propheten zusammen; er macht auf die Ähnlichkeit zwischen der Apokalypse und den alttestam. Vorbildern Ezechiel, Daniel, Zacharia, Jesaias und Jeremias aufmerksam, aber weder findet er den Unterschied zwischen Daniel und den übrigen prophetischen Büchern des A. T., noch kennt er einen anderen Unterschied zwischen der Apokalypse und den alttestam. Propheten, als dass jene mehr ein zusammenhängendes Ganzes von symbolischen Gemählden oder Prophetien sey, und so gelangt er weder zu dem Begriff der Apokalyptik, noch zu einer pragmatischen Litterärgeschichte derselben.

Die Aufgabe einer solchen Litterärgeschichte entsteht vornehmlich erst seit dem Jahre 1819 durch das Zusammentreffen mehrerer litterarischer Erscheinungen in dem inneren Fortschritt der neueren exegetischen Wissenschaft.

Im Jahre 1819 macht der Englische Bischof Richard Laurence das apokalyptische Anabatikon des Propheten Jesaias in einer Lateinischen und Englischen Übersetzung aus dem Äthiopischen Texte bekannt; ein Jahr darauf den Äthiopischen Text des vierten Esra, ebenfalls mit einer Lat. und Engl. Übersetzung, und wieder ein Jahr darauf das Buch Henoch in einer Englischen Übersetzung aus dem Äthiopischen. Alsobald entstand daraus für die Deutschen Theologen eine noch fortwirkende Anregung zu neuen apokalyptischen Studien, insbesondere zu einem gründlicheren Studium der apokalyptischen Apokryphen.

1) Hist. krit. Einl. Bd. 4.

Hiermit trifft zusammen die sehr unscheinbare und wenig beachtete litterarische Erscheinung einiger kurzen Bemerkungen über den kirchlichen Werth und Gebrauch der Offenbarung Johannis von Dr. Nitzsch in dem Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Prediger-Vereins v. Jahre 1820 Wittenb. 1822. 8., worin zum ersten Mahle aus einer lebendigen historisch theologischen Anschauung der apokalyptischen Litteratur versucht wird, den Begriff der biblischen Apokalyptik zu bestimmen. Aus diesem Keime an einem fast verborgenen Orte entstand für mich in der ersten Ausgabe dieser Einleitung die Aufgabe einer Charakteristik und Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt. Bestimmtere Anregung verdankte dieser Versuch der von Dr. Ewald, in seinem Commentar über die Joh. Apokalypse, gegebenen geschichtlichen Erörterung und Vergleichung der apokalyptischen Formbildung im Daniel, im Buche Henoch und in der Joh. Apokalypse.

Als gleichzeitig Dr. A. G. Hoffmann in Jena, in seiner Übersetzung und Auslegung des Buches Henoch 2 Bände 1833, unternahm, „die Apokalyptiker der älteren Zeit unter Juden und Christen in vollständiger Übersetzung mit fortlaufendem Commentar, historisch kritischer Einleitung und Excursen" — in monographischer Weise, aber unter der Voraussetzung eines zusammenhängenden Litteraturganzen, welches mit dem Buche Daniel anfange, — zu bearbeiten, war nicht nur die litterarische Aufgabe bestimmt gestellt, sondern auch der Anfang zu ihrer Lösung gemacht worden.

Hierauf ist von einer anderen Seite her unsere Aufgabe durch die neueren in verschiedener Art anregenden Untersuchungen über die prophetische Litteratur des A. T. von Knobel[1]), Köster[2]), J. Chr. K. Hoff-

1) Der Prophetismus d. A. T. 2 BB. 1837.
2) Die Propheten des A. und N. T. nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt. 1838.

mann [1]), Umbreit [2]) und Ewald [3]) weiter gefördert worden, ganz besonders durch des Letzteren kritische Entwicklungsgeschichte des alttestam. Prophetismus. Indem Ewald in der Darstellung der alttestam. Propheten den Daniel unter den prophetischen Nachtrieben im alttestam. Kanon als alttestam. Apokalypse näher charakterisirt, hat er wesentlich dazu beygetragen, den Begriff der biblischen Apokalyptik genauer zu bestimmen. Die neuere, aber schnell veraltende Reaction auf diesem Gebiete, welche besonders Hengstenberg [4]) vertritt, kann nur dazu auffordern, durch immer grössere Strenge und Besonnenheit die wissenschaftlich historische Forschung zu vollenden und vor Rückfällen sicher zu stellen.

Die Geschichte der apokalyptischen Litteratur lässt sich vollkommen nur aus der inneren Bildungsgeschichte ihres wesentlichen Inhalts, ihrer Hauptgedanken, verstehen. Ihr wesentlicher Inhalt aber ist das eschatologische Dogma, der Jüdische und Christliche Glaube an die Vollendungszukunft des göttlichen Reiches. Somit ist auch jeder Fortschritt in der geschichtlichen Erkenntniss dieses Dogmas eine Förderung in der Lösung unserer Aufgabe. In dieser Beziehung verdienen, ausser den neueren Werken über die biblische Theologie so wie über die ältere Dogmengeschichte, als besonders förderlich zwei neuere Untersuchungen genannt zu werden, einmahl in Gfrörers Geschichte des Urchristenthumes die Darstellung der ausserbiblischen Lehre der Juden von dem Messias und den letzten Dingen [5]), sodann in

1) Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T. 2 BB. 1841.
2) Prakt. Commentar über die Propheten d. alt. Bundes seit 1842. 4 BB.
3) Die Propheten des A. B. 2 BB. 1840.
4) Christologie des A. T. 4 BB. seit 1829 und die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah 1831.
5) Geschichte des Urchristenthums oder das Jahrhundert des Heiles 2 BB. 1838. Abth. 2. Kap. 9. 10.

Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[1]) der Versuch über den geschichtlichen Process der eschatologischen Lehren des Christenthums in den beyden ersten Jahrhunderten.

Unter den Beschäftigungen mit der Geschichte der apokalyptischen Litteratur entsteht leicht das Bedürfniss eines besonderen Codex apocalypticus nach Art des Thiloschen Codex apocryphus. Eine chronologisch geordnete Sammlung sämmtlicher Apokalypsen von Daniel (im Hebr. und Griech. Texte) an, die Johanneische mit eingeschlossen, in beglaubigten Texten, mit den nöthigen historischen und exegetischen Erörterungen, würde die historische Anschauung und Einsicht wesentlich erleichtern und fördern.

Den Anfang zu einer solchen Sammlung hat Gfrörer gemacht in s. Prophetae Veteres pseudepigraphi, partim ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi 1840. 8. Darin findet man folgende Schriften zusammen: 1. die ascensio Isaiae vatis, 2. Esdrae liber quartus, 3. Enochi liber (diese drey nach Laurence), 4. liber de vita et morte Mosis, 5. vaticinia Merlini vatis, 6. vaticinia Hermanni monachi ab Lehnin, 7. vaticinia Malachiae Hiberni de Papis Romanis, alle Schriften in Lateinischen Texten, (von dem Buche Henoch die Griech. Fragmente). Allein nach unserem Begriffe von der apokalyptischen Litteratur und ihren Grenzen gehören die drey letzteren Schriften gar nicht in diese Sammlung, (auch die vierte, de vita et morte Mosis, hat nichts wesentlich Apokalyptisches,) sondern nur die drey ersteren.

1) In der 2ten Aufl. 1845. Bd. 1. S. 230 ff.

Erstes Capitel.

Erörterung des Begriffs oder Theorie der Apokalyptik.

§. 3.

Namen und Begriff der Apokalypse und Apokalyptik überhaupt.

1. Beyweitem die meisten Schriften der sogenannten apokalyptischen Litteratur führen, obwohl nicht alle ursprünglich, — in der Griechischen Kirche, ohne Unterschied der Christlichen und Jüdischen, den Titel einer *ἀποκάλυψις* zur Bezeichnung ihres wesentlichen Inhaltes.

Nach der vorherrschenden Darstellung in Visionen, Ekstasen, Erhebungen in den Himmel bekommen einige Schriften den Namen einer *ὅρασις* oder eines *ἀναβατικόν*, einer *ἀνάβασις* oder *ἀνάληψις*, d. h. einer Aufsteigung in den Himmel oder Himmelfahrt [1]). Da die Apokalypsen der prophetischen Litteratur des A. T. angehören und *ἀποκάλυψις* und *προφητεία* correlate Begriffe sind, auch im ungenauen Sprachgebrauch identisch gebraucht werden, so werden sie, wie z. B. die Johanneische 1, 3. 22, 18. 19. *λόγοι* oder *βιβλία τῆς προ-*

---

1) Schon die einzelnen Theile des Daniel, die einzelnen Visionen dieser Apokalypse werden von den LXX in dem Cod. Alex. (im Vatic. nicht) als *ὁράσεις* bezeichnet und gezählt. Der apokalyptische Jesaias wird *ἀναβατικόν* genannt, aber auch *ὅρασις*, die Apokalypse des Moses *ἀνάβασις* oder *ἀνάληψις*.

φητείας genannt. Schliessen sie sich an die Hellenische Litteratur an, so entnehmen sie von dieser die entsprechende Form und den Namen der Sibyllinen, da Σίβυλλα der Hellenische Ausdruck für προφήτις (προφητεία) ist [1]).

Der Name der ἀποκάλυψις scheint vornehmlich durch die authentische Überschrift der Joh. Apok. 1, 1. technischer litterarischer Ausdruck in der Griechischen Kirche geworden zu seyn. Da derselbe den wesentlichen Inhalt dieser Litteratur in charakteristischer Weise bezeichnet, so gehen wir in der genaueren Untersuchung über das Wesen der Apokalyptik mit Recht von dem Begriff der ἀποκάλυψις aus.

2. Der besondere Begriff der ἀποκάλυψις beruht auf dem allgemeinen biblischen oder religiösen Begriffe der Offenbarung Gottes überhaupt. In diesem allgemeineren Sinne ist die ganze heilige Schrift als Wort Gottes Offenbarung Gottes, ἀποκάλυψις, aber weder das alte noch das neue Testament, noch beyde werden so genannt, sondern nur solche Schriften, welche die ἀποκάλυψις in einem besonderen Sinne zu ihrem Inhalte haben.

Die Idee der Offenbarung Gottes beherrscht die ganze alttestam. Schrift und Geschichte von Anfang an. Dass die Welt das Offenbarungswerk Gottes sey und alles Wissen des Menschen von Gott und göttlichen Dingen aus der Offenbarung, der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen stamme, — diess ist der herrschende Grundgedanke des alten Testaments. Die nähere Bestimmung dieser Vorstellung und ihr bestimmter Ausdruck ἀποκάλυψις treten erst in der späteren, besonders der prophetischen Litteratur des A. T. hervor.

Das Wort ἀποκαλύπτειν, ἀποκαλύπτεσθαι entspricht in d. LXX vorzugsweise dem Hebr. גָּלָה, Chald. גְּלָא.

1) Theophil. Antioch. ad Autolyc. 2, 52 (36.).

Wie sich von diesem kein abstractes Substantivum auf dem religiösen Sprachgebiete des A. T. findet, so fehlt auch der Alex. Übersetzung das Subst. *ἀποκάλυψις* im religiösen Sinne [1]). Das Wort hat im A. T. seinen allgemeineren Griech. Gebrauch nicht aufgegeben; es wird häufig von jeder Enthüllung, Kundmachung eines Verborgenen, eines Inneren durch Wort oder That gebraucht. Indessen schon das ist dem Griech. A. T. eigenthümlich, dass es das Wort von der Befreyung, Öffnung der wahrnehmenden und erkennenden sinnlichen Organe, der Augen und Ohren gebraucht, z. B. Num. 22, 31. *ἀπεκάλυψε ὁ θεὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς Βαλαάμ*, und 1 Sam. 20, 2. 13. *ἀποκαλύπτ. τὸ ὠτίον*. Ganz und gar eigenthümlich aber ist dem A. T. der Begriff der Offenbarung auf dem religiösen Erkenntniss- und Lebensgebiete [2]).

---

1) 1 Sam. 20, 30., die einzige Stelle im altt. Kanon, wo nach Trommii Concord. *ἀποκάλυψις* vorkommt, steht es seltsamer Weise von der weiblichen Schaam, *εἰς αἰσχύνην τῆς ἀποκαλύψεως μητρός σου*, dem Hebr. עֶרְוָה Blösse entsprechend. Jesus Sir. gebraucht das Substant. 11, 27. 22, 22. 41, 1, in den beyden letzteren Stellen von dem Ausschwatzen anvertrauter Geheimnisse, in der ersten von der Aufdeckung verborgener Thaten.

2) Hieronymus in s. Comm. ad Gal. 1, 12. sagt: Verbum *ἀποκαλύψεως* — proprie scripturarum est, a nullo sapientium seculi apud Graecos usurpatum. Unde mibi videntur, quemadmodum in aliis verbis, quae de Hebraeo in Graecum LXX interpretes transtulerunt, ita et in hoc magnopere esse conati, ut proprietatem peregrini sermonis exprimerent nova novis rebus verba fingentes, et sonare, quum quid tectum et velatum ablato desuper operimento ostenditur et profertur in lucem. — Allein man hat längst nachgewiesen, dass Plato (Protag. 352. D. Gorg. 460 A. u. a.) und Plutarch de placit. philosoph. 1, 7. (hier im Gegensatz zw. *ἀποκαλ.* und *ἐμφαίνω* andeuten) u. a. das Verbum von jeder Gedankenoffenbarung gebrauchen. Nur darin hat Hieronymus Recht, dass der religiöse Gebrauch des Wortes den Classikern fremd ist. Diese gebrauchen für Offenbarung statt *ἀποκαλύπτειν ἀναφαίνειν*, *ἐκφαίνειν*, auch wohl *δεικνύειν*, vgl. Creuzers Symbolik und Mythol. 2te Ausg. Bd. 1. S. 11 ff. — Das Substant. *ἀποκάλυψις* hat Plutarch Cato maj. 20., gleichbedeutend mit *γύμνωσις*, von der Entkleidung des Leibes. Vergl. Paul. Aem. 14., wo die *ἀποκάλυψις* der Quellen ihrer *γένεσις* und *σύστασις* entgegengesetzt und mit ihrer *ῥῆξις* parallel gedacht wird.

Besonders wichtig für die nähere Bestimmung des Begriffs ist Daniel 2, 19 ff. wo es heisst: *θεὸς ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια* רָזָא, *θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων μυστήρια, αὐτὸς* (Gott und kein anderer) *ἀποκαλύπτει βαθέα καὶ ἀπόκρυφα, γινώσκων τὰ ἐν τῷ σκότει, καὶ τὸ φῶς μετ' αὐτοῦ ἐστιν.*

Hiernach sind göttliche *ἀποκάλυψις* und *μυστήρια* Correlata, so dass jene diese zu ihrem wesentlichen Inhalte hat. Die Mysterien der alttestam. *ἀποκάλυψις* sind aber im Allgemeinen das Wesen und der Wille Gottes, die Ordnungen und Gesetze seines Reiches, welche kein Mensch, auch der theokratische nicht, aus sich selbst und auf dem Wege natürlicher Erkenntniss vollkommen zu erkennen vermag. Diese Geheimnisse, Tiefen, Verborgenheiten Gottes kann Gott, wie er sie allein hat und weiss, so auch allein offenbaren. Er offenbart sie aber seinem Volke durch die Mittheilung seines Geistes oder die Sendung seines Wortes an seine Propheten, welche er dazu besonders auswählt und beruft. Daher im Allgemeinen keine *ἀποκάλυψις* ohne *προφητεία* und umgekehrt. Diess ist der wesentliche Inhalt und die wesentliche Form der alttestam. *ἀποκάλυψις* im Allgemeinen. Aber schon im Daniel tritt sehr bestimmt die *ἀποκάλυψις* im engeren und besonderen Sinne hervor, worunter die Offenbarung der Zukunft, insbesondere der zukünftigen Vollendung des göttlichen Reiches, somit der zukünftigen Erscheinung des Messias zu verstehen ist. Wir nennen sie die eschatologische. Das Buch Daniel ist vorzugsweise die alttest. *ἀποκάλυψις* in diesem Sinne.

3. Die neutestam. *ἀποκάλυψις* im weiteren Sinne ist von der alttestam. im Allgemeinen dadurch verschieden, dass sie, durch Christus vermittelt, zu ihrem eigenthümlichen Grunde und Inhalte das Mysterium des Gottesreiches Christi hat, oder das Evangelium von dem in Jesu von Nazareth wirklich erschienenem Mes-

sias, dem Sohne Gottes, als dem Heilande der ganzen Welt.

Die Sendung des Sohnes Gottes, die Erscheinung und das geschichtliche Leben Jesu Christi, ist die Erfüllung der alttestam. Weissagung oder ἀποκάλυψις der Zukunft, aber selbst wieder eine ἀποκάλυψις Gottes, und zwar die Spitze, der Mittelpunct von allen. Christus ist, wie die objective Vollendung aller alttestam. Offenbarung, so der objective Grund und Anfang aller neutestamentlichen. Die theokratischen Offenbarungen Gottes culminiren in Christo, aber sie hören mit ihm nicht auf. Im Gegentheil werden sie durch Christus immer glänzender, zusammenhängender, allgemeiner, nach Inhalt und Form vollkommener, in dem Grade, in welchem Christi Wort, Werk und Geist inniger und allgemeiner von der Menschheit angeeignet und die schlechthinnige Ewigkeit und Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in Christo erkannt wird, vgl. Joel 3, 1. und AG. 2, 17 ff.

Der Process der neutestam. Apokalypsis ist analog der alttestamentlichen der Fortschritt von der allgemeinen zur besonderen eschatologischen.

Christus und seine Reichsstiftung ist die vollkommenste Gottesoffenbarung des alttestam. Mysteriums in der Geschichte. Aber er ist selber wieder ein Mysterium, welches der ἀποκάλυψις bedarf, und zwar einer zwiefachen, einmahl für den Christlichen Glauben an seine reale Gegenwart in der Geschichte, sodann für die Christliche Hoffnung auf seine Zukunft.

Christus, der Sohn Gottes, der Weltheiland erscheint in der verhüllenden Niedrigkeit und Beschränktheit des armen Menschenlebens und der beschränkten Jüdischen Volksthümlichkeit. Seine äussere Erscheinung (σάρξ) bringt ihn in die Gegenwart und zur Anschauung der Menschen, verbirgt aber seine göttliche Herrlichkeit (δόξα) vor den Augen der Menschen, und macht ihn sogar zum Anstoss und zur Thorheit für die Weisen

dieser Welt. Nur der Glaube vermag in seiner irdischen Erscheinung das Geheimniss des Gottessohnes zu erkennen und zu verstehen. An Christus aber zu glauben vermag nach dem N. T. nur derjenige, welchem es der Vater durch seinen Geist offenbaret, in welchem der Zug des Vaters zum Sohne ist, Matth. 11, 25 ff. 16, 17. Joh. 6, 44. u. a. Diess ist die den Glauben bewirkende, stiftende Offenbarung Gottes im N. T., von welcher Paulus spricht Gal. 1, 15. 16. 1 Kor. 2, 10. Diese ἀποκάλυψις ist ganz allgemein für alle heilsbedürftigen, sehnenden Seelen. Ist der Glaube an Christus gegründet, so hört damit die Offenbarung nicht auf, sondern sie setzt sich fort als die den Glauben leitende, bewahrende und vollendende, wodurch der Gläubige zu immer tieferem Verständniss des gottseligen Geheimnisses geführt wird. Von dieser den vorhandenen Glauben voraussetzenden, ihn entwickelnden ἀποκάλυψις spricht Paulus Gal. 2, 2. 1 Kor. 14, 6. 26. 2 Kor. 12, 1 ff.

Allein das Mysterium Christi bezieht sich nicht bloss auf seine geschichtliche Erscheinung und Gegenwart, sondern auch auf seine Zukunft oder Wiederkunft. Diess ist das Mysterium für die Christliche Hoffnung, und die hierauf bezügliche ἀποκάλυψις ist die neutest. ἀποκάλυψις im engeren Sinne oder die eschatologische.

Christus stiftet in seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit sein Gottesreich in schlechthin vollkommener Weise. Aber er stiftet es nur. Als ein Senfkorn in unscheinbarer Kleinheit, aber mit weltbeherrschender Wachsthumskraft, hinterlässt er sein Reich; ja mitten in der widerchristlichen Welt erscheint es zunächst als ein verborgenes und leidendes. Er selbst tritt durch seine Rückkehr zum Vater in das Dunkel und die Ferne der jenseitigen Herrlichkeit zurück. So wird Er selbst und sein Reich wieder das neue Christliche Mysterium der Hoffnung. Aber wie er auf Erden sein Reich zu ewigem Bestande gestiftet hat, so will er es auch in der

Welt durch seine Kraft und Herrlichkeit vollenden. Zu dem Ende will er selbst allezeit den Seinigen durch sein Wort und seinen Geist gegenwärtig seyn, ihnen seine verborgene Herrlichkeit immer mehr offenbaren, und so sein Reich von einer Siegesepoche zur anderen in der Welt ausbreiten und zur Seligkeit vollenden. Auf diese Vollendung in unendlicher Zukunft weist er die Gläubigen hin und giebt ihnen in ihrem Glauben die gewisse Hoffnung, dass er dereinst, am Ende der Tage, in der vollen Herrlichkeit des Vaters wiederkehren werde zur vollkommenen ewigen Gegenwart in Allen. Diese Hoffnung hat an dem Glauben an den historischen Christus ihren festen Anker. Allein da dieser Glaube allezeit menschlich schwach und unter den Widersprüchen und Hemmungen der Welt gefährdet ist, leicht hoffnungslos und ungeduldig wird, so setzt sich zu seiner Erhaltung, Stärkung und Vollendung die Offenbarung des Vaters in der Vermittlung durch Christus allezeit unter den Gläubigen fort, und zwar nicht bloss im Allgemeinen so, dass in den Gläubigen Christus und sein Reich immer mehr verklärt, das Wesen, die Ordnungen und Gesetze dieses Reiches immer mehr aufgeschlossen werden, sondern auch insbesondere so, dass die Hoffnung und Geduld (*ὑπομονή*) auf die Zukunft Christi und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) immer fester, zuversichtlicher und einsichtiger wird. Diese besondere — eschatologische Offenbarung der Zukunft oder Wiederkunft Christi (*παρουσία* Matth. 24, 3 ff. 1 Thess. 3, 13. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. u. a.) am Ende der Tage zur Vollendung seines Reiches — nennen wir nach neutest. Sprachgebrauch vorzugsweise die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *τῆς δόξης αὐτοῦ* 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. Apok. 1, 1. Wie die Vollendung des Reiches Christi auf der Stiftung und dem Wesen desselben beruht, die Hoffnung auf die Zukunft Christi in dem Glauben an

seine Geschichte und Gegenwart wurzelt, so beruht auch diese besondere eschatologische Offenbarung auf der allgemeinen, wodurch der Glaube an Christus gegründet und gefördert wird, und kann als die Vollendungsspitze, gleichsam als Abschluss der letzteren angesehen werden.

In dieser besonderen, eschatologischen Hoffnungsoffenbarung unterscheiden wir, wie in jener allgemeineren Glaubensoffenbarung, ein objectives und ein subjectives Moment.

Christus und der Vater in ihm offenbaren sich objectiv in der Geschichte des göttlichen Reiches, in jedem Act der äusseren Verbreitung und inneren Kräftigung und Vollendung desselben. Christus kommt darin aus seiner Verklärungsferne der Welt immer näher, wird in der Weltgeschichte immer allgemeiner und unmittelbarer gegenwärtig (παρουσία) bis zu jenem absoluten Vollendungspuncte, wo er der ganzen durch ihn erlösten und geheiligten und verklärten Welt in seiner vollen Herrlichkeit offenbar geworden ist. Damit ist denn die absolute Zukunft des göttlichen Reiches Christi absolute Gegenwart geworden und die Welt vollkommen erlöst, vollendet. Diese objective Seite der eschatologischen ἀποκάλυψις Christi können wir die apokalyptische Manifestation nennen.

Von dieser objectiven eschatologischen Apokalypse unterscheiden wir die subjective, oder genauer die aneignende, kraft welcher den Gläubigen oder Hoffenden in besonderen Zuständen oder Momenten der innere Sinn, Auge und Ohr des Geistes, für jene erschlossen wird; und zwar durch die Mittheilung des heiligen Gottesgeistes Christi, welcher die gläubige Seele zur reinen und richtigen Anschauung der Gegenwart und Zukunft Christi und seines Reiches erhebt. Haben wir die objective Seite der eschatologischen Apokalypse die apokalyptische Manifestation genannt, so können wir diese

subjective die apokalyptische Inspiration nennen. Beyde, Manifestation und Inspiration, sind in dem Begriff der eschatologischen Apokalypse eben so unzertrennlich, wie in dem Begriffe der allgemeinen Glaubensoffenbarung. Ohne die eschatologische Manifestation Christi in der Weltgeschichte hat die eschatologische Inspiration keinen objectiven Grund und Inhalt; jene aber bleibt ohne diese ein den Gläubigen verschlossenes Mysterium, ohne Verständniss und praktische Wirkung. Und zwar verhalten sich beyde so zu einander, dass die eschatologische Manifestation vorangehend die eschatologische Inspiration bedingt und bestimmt. Daraus erklärt sich, dass nur in grossen weltgeschichtlichen Epochen des Reiches Christi die eschatologische Apokalypse originell und lebendig hervortritt, in dem periodischen Verlauf der Epochen dagegen zurücktritt.

Den Inbegriff nun der eschatologischen Apokalypsen, so des alten, wie des neuen Testaments, nennen wir die biblische Apokalyptik.

Vergleichen wir die Erklärung des Wortes *ἀποκάλυψις*, welche wir bey den Griechischen Auslegern der Joh. Apokalypse als stehende Tradition zu 1, 1. finden und welche so lautet [1]): *'Αποκάλυψις ἐστὶν ἡ τῶν κρυπτῶν μυστηρίων δήλωσις καταυγαζομένου τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς, εἴτε διὰ θείων ὀνειράτων, εἴτε καθ' ὕπαρ ἐκ θείας ἐλλάμψεως*, so entspricht sie dem allgemeinen biblischen Offenbarungsbegriff, allein zur Definition der Johanneischen Apokalypse, so wie der Apokalyptik überhaupt fehlt die nähere Bestimmung des eschatologischen Inhaltes der *κρυπτὰ μυστήρια*.

---

1) S. Suicer. Thesaur. unter ἀποκάλυψις und Catena in Epp. cathol. et Oecumenii et Arethae Commentarii in Apoc. ed. Cramer. p. 182.

§. 4.

Verhältniss der Begriffe ἀποκάλυψις, ὀπτασίαι oder ὅρασις und προφητεία. Nähere Bestimmung der pneumatischen Form der Apokalypse vom neutestamentlichen Standpunkte.

Der biblische Begriff der *ἀποκάλυψις* wird im N. T. theils mit dem Begriff der *προφητεία* synonym gebraucht, wie Apok. 1, 1. 3. 22, 18. 19., theils davon unterschieden, wie 1 Kor. 14, 6. Ausserdem werden 2 Kor. 12, 1. *ἀποκαλύψεις* und *ὀπτασίαι* als verwandt und zusammengehörig zusammengestellt. Ferner unterscheidet Paulus unter den pneumatischen Gaben 1 Kor. 14, 6. die *ἀποκάλυψις* nicht nur von der *προφητεία*, sondern auch von der *γνῶσις* und *διδαχή*. Endlich führt er a. a. O. V. 26 ff. unter den verschiedenen Vorträgen in den Gemeindeversammlungen nach einander auf den *ψαλμός*, die *διδαχή*, die *ἀποκάλυψις*, die *γλῶσσα* und die *ἑρμηνεία*, worauf er dann als Hauptunterschied den zwischen den Propheten und Glossisten aufstellt und jenen vorzugsweise die *ἀποκάλυψις* zuschreibt.

In diesen Paulinischen Zusammenstellungen, Unterscheidungen und Gegensätzen der *πνευματικά* sind nähere Bestimmungen des Begriffs der *ἀποκάλυψις* angedeutet, welche sehr dazu dienen, besonders die subjective, namentlich psychologische Form der Apokalyptik näher kennen zu lernen. Die Paulinischen Bestimmungen gelten freylich zunächst nur von der Christlichen *ἀποκάλυψις*, allein diese ist eben nur die vollendetere alttestamentliche.

Die *ἀποκάλυψις* ist zunächst und wesentlich ein Act Gottes, dessen näher bestimmte Form bey der Mittheilung an den Menschen das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ist. Dem Menschen durch den heiligen Gottesgeist gegeben, von ihm empfangen, ist die *ἀποκάλυψις* ein *πνευματικόν*, ein *χάρισμα* des göttlichen Geistes, nach der näheren neutestam. Bestimmung in ihrer vollkommneren Gestalt

vermittelt durch Christus. Sie bezieht sich wesentlich auf den erkennenden menschlichen Geist, und zwar näher auf die religiöse Erkenntniss; aufgenommen von dem menschlichen Geiste wird sie ein religiöser Erkenntnissact desselben. Insofern gehört sie mit der γνῶσις zusammen. Ἀποκάλυψις und γνῶσις sind die beyden Cardinalformen der religiösen Erkenntniss, des gläubigen Gemüthes. Wir können nach neuerem Schematismus die erste die unmittelbare, die zweyte die mittelbare nennen. Jene ist die Empfängnissform des erkennenden Geistes für die Wahrheit Gottes, diese die Form der Entwicklung, der Bildung der empfangenen Wahrheit im denkenden Geiste. Während daher dieser vorzugsweise die Erkenntniss im Begriff, im Worte eigen ist, ist jener die Erkenntniss in Gesichten, ὀπτασίαι, oder ὁράματα, ὁράσεις eigenthümlich.

Wenn Paulus 2 Kor. 12, 1. ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι synonym gebraucht, so ist in dieser Synonymie das Verhältniss nicht dieses, wie es Theophylakt zu jener Stelle bestimmt, indem er sagt: ἡ ἀποκ. πλέον τι ἔχει τῆς ὀπτασίας· ἡ μὲν γὰρ μόνον βλέπειν δίδωσιν, αὕτη δὲ καί τι βαθύτερον τοῦ ὁρωμένου ἀπογυμνοῖ. Denn nach Paulus und überhaupt nach der Schrift giebt es keine ὀπτασία ohne ἀποκάλυψις und umgekehrt, so dass die ὀπτασία die wesentliche, ursprüngliche geistige Zustandsform im Empfangen der Offenbarung ist.

Diese ursprüngliche Zustandsform des Geistes in der ἀποκάλυψις wird von Paulus a. a. O. näher bestimmt als ἔκστασις, als eine Verzücktheit, Erhobenheit des Geistes über das irdische Bewusstseyn zur unmittelbaren Anschauung oder Vernehmung göttlicher Weisungen. Vgl. AG. 10, 10. 11, 5. 22, 17. Apok. 1, 10 ff. 4, 1 ff. Daniel 2, 1. u. a. Mit dieser ἔκστασις ist gleichbedeutend die ἀνάβασις (ἀναβατικόν), ἀνάληψις. Dieser Zustand entsteht durch die überströmende Fülle des göttlichen πνεῦμα, welches übermächtig den mensch-

lichen Geist aus der Schranke seines irdischen somatischen Bewusstseyns hinausreisst und ihn hinaufzieht zur unmittelbaren Anschauung himmlischer Dinge. Auf den niederen Stufen ist der Zustand ein rein traumartiger, und die Visionen und Apokalypsen werden dem Menschen zu Theil in nächtlichen Träumen, *διὰ θείων ὀνειράτων*; auf den höheren Bildungsstufen kann die *ἔκστασις* auch im sonst wachen Zustande *καθ' ὕπαρ* eintreten; aber immer ist sie ein Zustand, wo das irdische Bewusstseyn, das dialektische Denken und seine *γνῶσις* zurücktreten, Wort und Begriff vergehen, und der menschliche Geist, von dem *πνεῦμα θεοῦ* überfluthet, sich ganz und gar in den göttlichen Dingen versenkt. Und wie es dem Menschen auch in diesem Zustande nicht gegeben ist, das Göttliche unmittelbar, d. h. in schlechthin göttlicher Weise, zu erkennen, sondern nur im Bilde, so ist, was er in der apokalyptischen *ἔκστασις* schauet, das seiner Daseynssphäre entnommene Bild, welches Gott ihm zu schauen giebt als Abbild seiner Wahrheit.

Allein die *ἀποκάλυψις* mit ihren Gesichten ist bestimmt, einmahl demjenigen, der sie empfängt, die Wahrheit zum bleibenden Besitzthum, zur Vollendung seiner Erkenntniss mitzutheilen, sodann durch ihn dieselbe der religiösen Gemeinde zu Nutz und Frommen kund zu machen. In dieser Zweckbestimmung liegt, dass die *ἀποκάλυψις* nicht im stummen Anschauen verschlossen bleiben kann, sondern in den Zusammenhang des menschlichen Erkennens eingehen und zur menschlichen Rede, Darstellung und Erzählung sich gestalten muss.

Hier tritt nun die *ἀποκάλυψις* und *ὀπτασία* in Verbindung mit den pneumatischen Darstellungsgaben und Darstellungsformen. Nach Paulus können wir drey Hauptdarstellungsgaben unterscheiden, die *γλῶσσα*, die *προφητεία* und die *διδαχή*. Die *ἀποκάλυψις* kann in ihrer weiteren Entwicklung im menschlichen Geiste in

alle drey eingehen. Sie kann mit der γλῶσσα, dem γλώσσαις λαλεῖν beginnen, aber auch gleich mit der προφητεία, und von dieser unmittelbar, von jener aber nur durch die ἑρμηνεία zur διδαχή übergehen, in welcher die entwickelnde dialektische γνῶσις sich des Geoffenbarten bemächtigt und sich in lehrhafter Rede ausdrückt.

So lange die ἀποκάλυψις eben nur das pneumatische Gefühl berührt, dasselbe überströmend gleichsam in einzelnen Schlägen trifft, hat der Mensch das Minimum von mittheilender Darstellungsgabe, die γλῶσσα, worin sich die Gemüthsbewegung in ihrer Übermächtigung durch das πνεῦμα unmittelbar ausdrückt. Hier ist noch keine Thätigkeit des νοῦς, noch kein objectives Schauen, auch im Bilde nicht, und so entsteht auch keine deutliche Rede und Darstellung. Wo dagegen die ἀποκάλυψις sich vor dem schauenden νοῦς in Gesichten und Bildern entwickelt, somit auch Einzelnes in einem Ganzen und ein Zusammenhang mehrerer Momente gedacht wird, da ist auch die Möglichkeit gegeben, das Geoffenbarte, wie es geschauet oder wahrgenommen ist, darzustellen. Diese Darstellungsgabe ist die προφητεία, und diese die wesentliche Darstellungsform der ἀποκάλ. ἐν ὀπτασίαις. Der apokalyptische Sprecher oder Schreiber ist ein προφήτης, und was er spricht oder schreibt, sind nach Apoc. 1, 3. u. a. λόγοι τῆς προφητείας.

Προφητεία ist nach der Etymologie, so wie nach dem biblischen und classischen Sprachgebrauch zunächst das Aussprechen, Mittheilen des geoffenbarten göttlichen Willens kraft göttlicher Berufung, kraft pneumatischer Befähigung. Die προφητεία setzt die ἀποκ. voraus; es giebt keine προφ. ohne ἀποκάλυψις 1 Kor. 14, 30.

Je nachdem nun die ἀποκ. entweder den Willen Gottes überhaupt, das Wesen seines Reiches, die Ordnungen desselben, die Gegenwart Christi in der Geschichte u. s. w. oder insbesondere die Zukunft Christi

und seiner Reichsvollendung zu seinem Inhalte hat, wird die προφητεία entweder Aussage, Verkündigung des göttlichen Willens, Rathschlusses, der göttlichen Wahrheit überhaupt, oder sie wird insbesondere Weissagung, Vorherverkündigung der Zukunft des göttlichen Reiches. Im ersteren Falle nennen wir sie dem Obigen zu Folge die Glaubensprophetie, im zweyten die Hoffnungsprophetie. Die Glaubensprophetie wird zwar als Prophetie immer den Charakter der unmittelbaren Erkenntniss, der anschauenden, an sich tragen, und so überwiegend in symbolischer und parabolischer Art darstellen, aber je näher sie sich mit der γνῶσις berührt, desto mehr in ihrer weiteren Entfaltung in die διδαχή übergehen, 1 Kor. 6, 31. 32. Anders die Hoffnungsprophetie, die eschatologische Weissagung. Weil die hier zum Grunde liegende ἀποκ. sich vorzugsweise in Gesichten, Zukunftsbildern dem menschlichen Geiste darstellt, so wird diese προφητεία auch vorzugsweise Gesichte darstellen oder visionäre Darstellung seyn. Die praktische Ermahnung wird wegen des wesentlichen praktischen Zweckes bey der eschatol. προφητεία nicht ausgeschlossen seyn; aber die eigentliche διδαχή liegt ihr fern. Ihr Styl wird vorzugsweise der poetische seyn, während der Styl der διδαχή und der in die διδαχή übergehenden προφητεία bey aller rhetorischen Erhebung, der sie fähig ist, dem angehört, was wir Prosa nennen. Je nachdem nun die προφητεία der eschatol. Apokalypse rein biblisch bleibt, also auf ihrem ursprünglichen theokratischen Boden, ist ihr Styl näher bestimmt der alttestam. prophetische, auch in Griechischer Sprache. Daher alle neutestam. Apokalypsen Nachbildungen der alttest. Propheten sind, und die alttestamentliche im Kanon mit der prophetischen Litteratur verwachsen ist, obwohl, wie nachher genauer erörtert werden wird, von derselben verschieden. Sucht diese προφητεία aber, vornehmlich aus apologetischem Interesse, die ausserbiblische lit-

terarische Form, namentlich die Hellenische, so ist's natürlich, dass sie sich die entsprechende Hellenische Form der προφητεία, die sibyllinische Orakelform mit ihrem epischen Versmaass, zum Muster nimmt.

§. 5.

Vergleichung der biblischen Apokalyptik und der Hellenischen Mantik.

Die Neigung der Apokalyptik zur Hellenischen Sibyllenform setzt eine gewisse Analogie zwischen der biblischen und Hellenischen ἀποκάλυψις und προφητεία voraus.

Es ist interessant, kurz diese Analogie näher zu betrachten.

Jede Religion hat, sobald sie sich über die ersten Stufen des Passiven und Unbewussten erhebt, ihren Offenbarungsbegriff. Je mehr in dem Hellenischen Polytheismus das Verhältniss zwischen den Göttern und den Menschen als ein lebendiges, geistiges erfasst wird, desto mehr tritt in ihm der Gedanke hervor, dass die Gottheit allezeit und überall dem empfänglichen und fragenden Menschen ihr Wissen und ihren Willen offenbart. Wie nun nach Hellenischer Religion [1]) die Gottheit ihren Willen und ihr Wissen nicht bloss mittelbar in äusserlich wahrnehmbaren Zeichen (dem Vögelfluge, dem Opfer u. dgl.), sondern auch unmittelbar im menschlichen Geiste, in nächtlichen Träumen oder auch bey wachen Sinnen in besonderen Ekstasen kund gab, so war auch den Menschen die Fähigkeit verliehen, jene mittelbaren Offenbarungen aus den Zeichen zu deuten, diese unmittelbaren zu empfangen und zu verstehen. Diese Fähigkeit oder, in ihrer Ausbildung, Kunst war bey den Hellenen die Man-

1) Vgl. hier überhaupt K. F. Hermanns Lehrbuch d. gottesdienstl. Alterthümer der Griechen Theil 2. Cap. 3.

tik (divinatio) im weiteren Sinne, welche theils mit dem priesterlichen Beruf verbunden war, theils einen eigenen Beruf bildete. In diesem weiteren Sinne waren μαντεία, προφητεία, μάντις und προφήτης im populären Sprachgebrauch eins. Allein es gab eine μαντεία im engeren und besonderen Sinne, welche, vorzugsweise dem Apollinischen Cultus eigen, die eigentliche Kraft und Seele der als eine höhere Offenbarungsform geltenden Spruchorakel war. Nach der Platonischen Ableitung von μαίνομαι ist diese μαντεία die polytheistische Begeisterung, Gotterfülltheit (ἐνθουσιασμός oder ἔκστασις), die Verzücktheit des Gemüthes, worin der Mensch die Gottheit unmittelbar vernimmt und ihr unmittelbares Offenbarungsorgan wird. Plato beschreibt in der bekannten Hauptstelle im Timaeus p. 71 u. 72. (ed. Becker p. 101 et 102.) die μαντεία, im Gegensatz des λόγος und der φρόνησις, als den enthusiastischen Zustand, worin auch das niedere Seelenleben Theil hat an der göttlichen Wahrheit. Οὐδεὶς γὰρ, sagt er, ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ᾽ ἢ καθ᾽ ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Damit aber, fährt er fort, dasjenige, was in dem mantischen Zustande gesprochen oder geschauet — oder geoffenbaret sey von der göttlichen Wahrheit (ὅσα ἂν φάσματα ὀφθῇ), demjenigen, den es betreffe, verständlich werde und zum Heile gereiche, habe das Gesetz, weil der Mantische in seiner ἀφροσύνη, was er gesprochen und geschauet, selbst nicht zu verstehen und zu deuten vermöge, den Beruf der Propheten (τὸ τῶν προφητῶν γένος) den ἐνθέοις μαντείαις als Richter und Ausleger zugeordnet, ja übergeordnet, welche durch die ihnen eigenthümliche σωφροσύνη oder φρόνησις befähigt seyen, die änigmatische Rede und Vision der μάντεις auszulegen.

Der Unterschied zwischen dieser polytheistischen μαντεία und προφητεία, und der theokratischen ἀποκαλυ-

schen der Delphischen μαντεία und dem Christlichen λαλεῖν γλώσσαις in Korinth vgl. 1 Kor. 14, 23., zwischen der biblischen ἔκστασις und dem Hellenischen ἐνθουσιασμὸς unverkennbar.

Jesaias 41, 22 ff. spricht dem Polytheismus noch alle wahre Weissagung unbedingt ab. Aber nachdem das Judenthum, besonders in Alexandrien, sich mit Hellenischer Cultur befreundet hatte, nähert sich auch die biblische Apokalyptik der verwandten Hellenischen Mantik, und seitdem man überhaupt angefangen hatte, aus apologetischem und missionarischem Interesse die biblische Religion den Griechen und Römern in verwandten Formen näher zu bringen, trägt auch die biblische Prophetie kein Bedenken, sich in der den Griechen und Römern bekannten sibyllinischen Form darzustellen.

§. 6.

Die Verbindung von Weissagung und Geschichte in der Apokalyptik.

Die eschatologische Apokalypse hat es, wie gesagt, vorzugsweise mit der Zukunft des göttlichen Reiches zu thun.

Die Zukunft ist in dem continuirlichen Flusse der Zeit nach ewigem Gesetz der Geschichte das unmittelbare Product der Vergangenheit und Gegenwart. Wie die Geschichte die Vorbildnerin und Weissagerin der Zukunft ist, so ist diese die Erfüllung der allezeit weissagenden Geschichte. Man hat den Historiker den rückwärts gewendeten Propheten genannt. So kann man auch den Propheten, den Apokalyptiker, den vorwärts gewendeten Historiker nennen.

Das Reich Gottes hebt, wie überhaupt kein Gesetz menschlicher Natur und Geschichte, so auch das Gesetz des zeitlichen Zusammenhangs der Dinge nicht auf. Im Gegentheil ist die Geschichte des Reiches Gottes in je-

der Beziehung die gesetzlichste, die Geschichte der ewigen und heiligen Gesetze Gottes in der Welt. Es giebt keine Weissagung von der Zukunft des göttlichen Reiches ohne Wissen von seiner Vergangenheit und Gegenwart. Diese Zusammengehörigkeit von Weissagung und Geschichte ist schon von den alttest. Propheten ausgesprochen s. Jes. 41, 22. 46, 8. 9. Jerem. 6, 16. u. a. Ist nicht das alte Testament, ja die ganze heilige Schrift überhaupt die innigste Verbindung von Weissagung und Geschichte? Überall knüpft die biblische Prophetie stillschweigend oder ausdrücklich an die theokratische Gegenwart und Vergangenheit an. Je richtiger diese von dem Propheten verstanden wird, desto wahrer ist seine Weissagung. Die Geschichte der Theokratie aber hat so gut ihre Mysterien Gottes für den Menschen, wie die Zukunft. Auch der Prophet vermag jene nicht zu verstehen, als durch dieselbe göttliche Offenbarung, welche aus der bisherigen Geschichte die Zukunft des Reiches Gottes schafft und enthüllt.

Je mehr nun der Apokalyptiker Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des göttlichen Reiches in dem einen und selbigen Lichte der göttlichen Wahrheit zusammenschauet, desto leichter geschieht es, dass, indem er von einem bestimmten Standpunkte seiner Gegenwart die Geschichte des göttlichen Reiches vorwärts und rückwärts anschauend als ein Ganzes betrachtet, auch seine Darstellung von der Vergangenheit und Gegenwart eine apokalyptische wird, ein zusammenhängendes visionäres, symbolisches Gemählde. Es ist dann oft schwer, das, was dem Seher zu seiner Zeit vergangen und gegenwärtig war, von dem, was er als zukünftig schauet, zu unterscheiden; zumahl, wenn die näheren Zeitverhältnisse des Apokalyptikers nicht genau bekannt sind. Kann der Prophet die Geschichte des göttlichen Reiches in ihren Hauptzügen als bekannt voraussetzen, weiss er sich mit seinen Lesern in einem gemeinsamen Verständniss

der theokratischen Offenbarungs- und Reichsgeschichte, so wird er in seine Darstellung eben auch nur die nächstliegende Hauptepoche der Geschichte aufnehmen, oder auch nur von der epochemachenden Gegenwart aus die Zukunft weissagen. Im entgegengesetzten Falle wird er in der theokratischen Geschichte immer weiter zurückgehen bis zu ihren Anfängen, und dann entweder dem Adam oder Abraham, dem Henoch oder Moses die apokalyptische Durchschau der göttlichen Reichsgeschichte andichten.

Wie wenig nun auch diese apokalyptische Behandlung der Geschichte der kritischen entspricht, ja wie sehr diese jener widerstrebt, immer bleibt merkwürdig, dass die Idee der universalgeschichtlichen Weltbetrachtung, insbesondere der religiösen, und das Interesse daran vornehmlich unter dem Einflusse der biblischen Apokalyptik entstanden ist, und in dieser gleichsam ihre erste Schule gemacht hat.

§. 7.

Das Wesentliche und Wirkliche, Nothwendige und Zufällige, Idee und Symbol oder Bild in der Apokalypse.

Ihrer Idee nach hat es die biblische Apokalyptik mit der **wesentlichen** Zukunft des göttlichen Reiches zu thun, dem heiligen absoluten Zukunftsgange Gottes selbst in seinem Reiche, mit Gottes Rathschluss, der geschehen soll und muss, ἃ δεῖ γενέσθαι Apok. 1, 1. Ihr wesentlicher Inhalt ist also die innere göttliche Nothwendigkeit der Geschichte des göttlichen Reiches, im Gegensatz gegen das, was wir das Zufällige in der Geschichte nennen, in dem Sinne nemlich, dass etwas, was geschieht, auch nicht oder anders geschehen könnte, ohne den Fortschritt der göttlichen Reichsgeschichte zu ihrem Endziel zu hemmen oder zu alteriren. Ob der theokratische oder antitheokratische König so oder so heisst, so oder

so lange regiert, die äusseren Begebenheiten des theokratischen Volkes im Einzelnen sich so oder so gestalten, ist für jenen Fortschritt mehr und weniger gleichgültig und insofern zufällig, wie sehr es auch in dem natürlichen Erscheinungsgebiete der Geschichte seinen pragmatischen Grund und Zusammenhang hat. Indem aber die Apokalyptik die geschichtliche Zufälligkeit in diesem Sinne ausschliesst, beschränkt sie sich nicht etwa auf das abstract Nothwendige, auf die allgemeinen schematischen Gesetze des Geschehens, sondern mitten in der lebendigen Geschichte will sie die innere Entwicklungsgeschichte des göttlichen Reiches, wie Gott sie geordnet hat, in bestimmten wirklichen geschichtlichen Verhältnissen darstellen. Weder die Zukunft noch die Vergangenheit des göttlichen Reiches liegt für den Apokalyptiker ausserhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in derselben, aber in dem, was in dieser Wirklichkeit das Wahre und Wesentliche, gleichsam der Kern ist, nicht irgendwie Erscheinungsschale. In dieser Beziehung muss der Apokalyptiker auch die Zukunft des göttlichen Reiches in bestimmten wirklichen chronologischen Verhältnissen anschauen und darstellen. Er sagt nicht bloss, dass etwas überhaupt bald geschehen werde, sondern in welcher bestimmten chronologischen Reihefolge, nach welchen Zeichen der Zeit wahrnehmbar, und in welcher Zeichenreihe der Zeit eintretend. Allein indem er so in die volle Wirklichkeit der Geschichte eingeht, kommt er auf ein Gebiet, wo das, was wir das Zufällige nennen, mit dem Wesentlichen und Nothwendigen verbunden ist, und zwar für die pragmatische Geschichtsforschung organisch und unauflöslich; wo die zeitlose Wesenheit der Zukunft des göttlichen Reiches mit der zeitlich nach Jahr und Tag bestimmten geschichtlichen Erscheinung zusammenliegt, und die von Gott geschauete unendliche Perspective der Endzukunft aller Geschichte sich ihm darstellt in der von ihm in mensch-

licher Beschränktheit allein erkennbaren nächsten und engen Zukunftsperspective. Hier entsteht für die Apokalyptik die Aufgabe, beydes gehörig auseinander zu halten und zu verbinden. Je nachdem sie nun diese Aufgabe löst, und sich gleicherweise davon fern hält, eben nur das einzelne Zufällige zu wahrsagen oder nur das abstract Allgemeine eben als Satz auszusprechen, hat sie das Siegel der Wahrheit. Die wahre Lösung der Aufgabe kann für die apokalyptische Theorie nur diese seyn, dass der Apokalyptiker, wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart und Zukunft des göttlichen Reiches alles einzelne Wirkliche, was er erkennt und anschauet, zu einem, ihm von Gott gewiesenen, andeutenden Erscheinungsbilde, Symbol, von der ganzen Wahrheit und Wesentlichkeit der göttlichen Reichsgeschichte macht, oder, anders ausgedrückt, zum Stücke der Curve, worin die ganze Bahn des göttlichen Reiches für ihn abgebildet ist und worin er diese prophetisch anschauet. Mag auch der Apokalyptiker dieses Verhältnisses zwischen den einzelnen mehr und weniger zufälligen Wirklichkeiten und der wesentlichen Wahrheit der göttlichen Reichsgeschichte sich selbst nicht deutlich bewusst seyn, je mehr seine Darstellung symbolisch poëtischer Art ist, desto mehr wird sie unbewusst das wahre Sachverhältniss ausdrücken. Dem Ausleger aber liegt ob, sich die Wahrheit der apokalyptischen Anschauung und Darstellung zum deutlichen Bewusstseyn zu bringen, und darin apokalyptisches Bild, Symbol und apokalyptische Idee und Wahrheit zu unterscheiden; so wie der Kritiker das Recht hat, das Exemplarische in der apokalyptischen Litteratur darnach zu beurtheilen, je nachdem in der Darstellung Bild und Idee, Wirklichkeit und Wahrheit der göttlichen Reichszukunft entweder organisch zusammengewachsen sind, ohne unterschiedlos zu werden, oder nicht.

Man spricht, vornehmlich seit Herder, von einer

Philosophie der Geschichte. Sie ist eine der edelsten, aber noch am wenigsten geschliffenen und künstlerisch gefassten Perlen in der Krone des menschlichen Wissens. Ihre Aufgabe ist, das Zufällige und Nothwendige, das Einzelne, Wirkliche und das Allgemeine, Erscheinung und Idee in der Weltgeschichte gehörig zu unterscheiden und die Gesetze des geschichtlichen Organismus zu entdecken und darzustellen nicht bloss für die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch für die Zukunft. Diese Philosophie hat also ihre Prophetie und Apokalypse.

Ich stehe nicht an zu behaupten, dass die unscheinbare Wiege dieser vornehmen, glänzenden Wissenschaft eben unsere Apokalyptik ist. Eine **Philosophie** der Geschichte ist diese gewiss nicht. Die heilige Prophetie hat mit der Philosophie an sich nichts zu thun. Aber eine **Religion** der Geschichte möchte ich sie nennen. Sie ist die religiöse Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte im Lichte der allein wahren, universellen Religion. Gewiss ist das philosophische Wissen seiner Form nach aus sich selbst, d. h. es hat seine eigene Quelle im menschlichen Geiste. Aber sobald es sich seinen Inhalt in der Natur und Geschichte sucht, muss es in die Schule der inneren und äusseren Erfahrung und damit auch in die Schule der Offenbarungen Gottes in der Welt. Die Ideen der Weltgeschichte, den idealen Organismus, die heiligen Gesetze Gottes in derselben, kurz die **Wahrheit** und **Wesentlichkeit** der Geschichte von ihrem Ursprunge bis zu ihrem Vollendungsziele, erfährt und weiss vor aller und ohne alle Philosophie der religiöse Geist, insbesondere der prophetische. Dieser hat sie dem philosophischen Wissen der Christlichen Welt übergeben zur weiteren Bearbeitung, aber mit seiner unauslöschlichen Ursprungssignatur.

Zweytes Capitel.

Geschichte der apokalyptischen Litteratur.

§. 8.

Die Entstehungsepoche der apokalyptischen Litteratur, im Unterschiede von der prophetischen, im A. T. Die Danielische Apokalypse.

Die apokalyptische Litteratur hat ihren geschichtlichen Verlauf zwischen ihrer Anfangsepoche in der alttestamentlichen Jüdischen und ihrer Endepoche in der neutestamentlichen Christlichen Litteratur.

Ihre Anfangsepoche ist uns deutlich und bestimmt in dem Propheten Daniel bezeichnet, während ihre Endepoche in keiner bestimmten, abschliessenden litterarischen Erscheinung hervortritt.

Ausser einigen mehr und weniger deutlichen Präformationen giebt es für uns keine frühere Apokalypse, welche diesen charakteristischen Namen verdiente, als die Danielische. In dieser ersten litterarischen Erscheinung erscheint sie im Zusammenhange mit der prophetischen Litteratur des A. T., aber zugleich im Unterschiede von derselben, als ihr letzter Schössling, eine Fortsetzung und zugleich als eine Abart.

Wir versuchen, zuerst ein charakteristisches Bild von der Danielischen Apokalypse zu entwerfen, und den Unterschied zwischen ihr und den früheren prophetischen Productionen des A. B. genauer zu bestimmen;

worauf dann die Aufgabe seyn wird, die Entstehung der apokalyptischen Litteratur in ihrem Unterschiede von der prophetischen historisch zu erklären.

1. Es ist für uns ein gewisses Resultat der historischen Kritik und ihrer neueren, tiefer eingehenden Verhandlungen mit den Vertheidigern der Tradition [1]), dass das hagiographische Buch Daniel in seiner gegenwärtigen kanonischen Gestalt [2]) nach geschlossener Prophetensammlung zur Zeit des Antiochus Epiphanes, etwa um das Jahr 167—166., nicht von dem traditionellen Daniel, einem alten Seher (Ezech. 14, 14. 20. 18, 3.), sondern von einem uns unbekannten Propheten der Makkabäischen Zeit, und zwar in seiner gegenwärtigen einheitlichen Ganzheit, verfasst ist.

Der Zweck des Buches ist unverkennbar, das unter dem harten Druck der antitheokratischen Weltmacht leidende theokratische Volk durch Vorbild und Ermahnung, besonders aber durch die Weissagung von dem unfehlbaren, nahen Siege der Messianischen Theokratie über alle feindliche Weltmacht, in seinem heiligen Leiden und Kampf zu trösten und zu stärken.

Der Verfasser fängt Cap. 1. seine wohlbedachte Composition damit an, dass er den alten Propheten Daniel, welchen er zum Träger und gleichsam Bürgen seiner tröstenden und ermahnenden Weissagung macht, als prophetisches Vorbild charakterisirt. Er erzählt, wie der-

---

1) Vgl. ausser den neueren Commentarien von Bertholdt, Hävernick und von Lengerke, — besonders die Monographien von Bleek in d. Berl. theol. Zeitschr. 3, 171 ff. Redepenning in d. theol. Studien u. Kritiken 1833. H. 3. S. 831 ff. und 1835. Heft 1. S. 163 ff. —, dann Ewalds Propheten des A. B. Bd. 2. S. 559 ff. und de Wettes Einl. in d. A. T. 6. Aufl. S. 379 ff., endlich die Hauptschrift unter den vertheidigenden, Hengstenbergs Beyträge zur Einl. in d. A. T. Bd. 1. (die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, erwiesen —) 1831.

2) Im Unterschiede von dem interpolirten und sonst abweichenden Griech. Daniel in der Alex. Übersetzung.

selbe als ein junger Hebräer von edler Geburt, schön von Ansehn und kundig in aller vaterländischen Weisheit, nebst drey anderen hebräischen Jünglingen im 3ten Jahre des Königs Jojakim, als Gefangener, an den Hof Nebukadnezars gebracht und unter dem ihm gegebenen Namen Beltsazar an jenem Hofe in Chaldäischer Weisheit, wozu namentlich die Kunst der Traum- und Gesichtedeutung gehörte, zum Hofdienste erzogen sey [1]); wie aber derselbe bey aller Auszeichnung in der fremden Chaldäischen Weisheit seinen theokratischen Glauben, Sinn und Sitte treu und standhaft bewahrt habe.

Wie sehr sich Daniel namentlich in der Chaldäischen Kunst der Traum- und Zeichendeutung ausgezeichnet, davon wird Cap. 2. als Beyspiel seine glückliche, zuverlässige Deutung des Traums des Königes Nebukadnezar angeführt. Aber die Erzählung und Deutung dieses Traumes hat noch den doppelten Zweck, einmahl zu zeigen, wie die wahre Weisheit allein von dem Glauben an den allein wahren Gott ausgehe, denn Daniel erkennt die Bedeutung des Traumes durch die Offenbarung Jehovas 2, 19 ff., sodann aber, den prophetischen Grundgedanken des ganzen Buches von dem Wesen und nahen Sturz des viergliedrigen Kolosses, d. h. der vier auf einander folgenden Weltreiche durch den zermalmenden Stein des Messian. Reiches, — gleichsam compendiarisch auszudrücken. Dabey ist besonders zu beachten, dass der heidnische Fürst den weissagen-

1) Für die Darstellung der Danielischen Composition, die wir hier beabsichtigen, trägt es nichts aus, ob die Tradition, welcher der Verf. folgt, richtig ist oder nicht. Die Kritik bezweifelt mit Recht die Zeitangabe 1, 1., und es kann seyn, dass Ewald (Propheten des A. B. II. 560) Recht hat, wenn er aus den betreffenden Stellen des Ezechiel, so wie aus der Vierzahl der Weltreiche in dem gegenwärtigen Buche Daniel, worin das assyrische Reich fehle und das medopersische Reich in ungehöriger Weise in zwey zerlegt sey, vermuthend schliesst, der wahre Daniel habe nach einer älteren schriftlichen Tradition, der Ezechiel folge, am Hofe zu Ninive gelebt.

den Traum hat, aber, wie Daniel sagt, weil es ein wahrer Traum ist, von Jehova, worin liegt, dass Gott der antitheokratischen Macht selbst die freylich nur traumartige Ahnung ihres dereinstigen Unterganges gegeben hat.

Daniel wird in Folge seiner Traumdeutung zur Würde eines obersten Vorstehers der Chaldäischen Weisen erhoben.

Hierauf folgt Cap. 3. die Erzählung von dem Märtyrerthume der drey Freunde Daniels, welche vor dem von Nebukadnezar errichteten goldenen Bilde nicht anbeten wollen, und ihrer wunderbaren Errettung im feurigen Ofen. Dieser Abschnitt hat im Ganzen die Bedeutung einer vorbildlichen Darstellung von der weltüberwindenden Macht der theokratischen Gesinnung. Gleicherweise scheint die daran sich anschliessende Erzählung von Nebukadnezars Traum und Wahnsinn Cap. 3, 31—4, 34. die Absicht zu haben, nicht bloss den Traumdeuter Daniel von Neuem zu verherrlichen, sondern auch in einem kleineren Bilde zu zeigen, wie auch die höchste Heidenmacht den heiligen Machtordnungen Gottes erliegen müsse. Auch die hierauf folgende Erzählung Cap. 5. von Belsazars, des letzten Chaldäerköniges, Gastmahl in der Nacht der Eroberung Babels und von der bey dem Mahle an der Wand erscheinenden und den König erschreckenden Schrift (Gezählt, gezählt, gewogen und getheilt!), welche Daniel allein zu deuten vermag, — ist nicht ohne Beziehung auf den prophetischen Grundgedanken des Buches. Sie soll andeuten, dass die Epoche, in der die Macht Babels zerstört, und die Weltherrschaft an den Mederkönig Darius übergeht, von Gott vorherversehen, und als die göttliche Erfüllung wie des früheren weissagenden Traumes von Nebukadnezar, so der weissagenden Schrift am Tage zuvor anzusehen sey.

Überhaupt können wir die fünf ersten Capitel die Danielische Apokalypse im Kleinen nennen, worin, wie

in einem Segment des grossen prophetischen Gemähldes, in vorbildlicher Weise gezeigt wird, wie die theokratische Prophetie ihre unfehlbare Erfüllung hat, und wie dieselbe selbst den Häuptern der heidnischen Weltmacht die traumartige Ahnung giebt von ihrem durch Gott geordneten Sturze.

Die Erzählung von Daniel in der Löwengrube unter der Herrschaft des Meders Darius, Cap. 6, 2—29. [1]), schliesst den ersten Hauptabschnitt, welcher mit dem zweyten rein apokalyptischen Hauptabschnitte, Cap. 7—12., verglichen als ein Gemisch von Erzählung und Prophetie erscheint, ab. Sie hat eine ähnliche Bedeutung, wie die Erzählung Cap. 2., nur dass hier die exemplarische theokratische Glaubenstreue des Daniel insbesondere hervorgehoben wird, und dabey darauf ein Gewicht gelegt zu werden scheint, dass Daniel, der fromme Theokrat, auch wenn die Erfüllung der Weissagung verzieht und die heidnische Weltmacht von Neuem glänzend hervorbricht, in Geduld treu bleibt.

Der zweyte Haupttheil des Buches, der eigentlich prophetische, hat das Eigenthümliche, nicht sowohl dass hier Daniel in der ersten Person von sich spricht, was untergeordnet ist, als vielmehr, dass der Verf. in einer zusammenhängenden Reihe von rein theokratischen Gesichten, Offenbarungen und Engelbelehrungen, welche der theokratische Prophet Daniel selber zu verschiedenen Zeiten empfängt, den prophetischen Grundgedanken fortschreitend entfaltet. Die Offenbarungen über den Gang und die Zukunft der Theokratie schreiten in chronologischer Ordnung von dem Unbestimmten zu dem Bestimmten fort, und schliessen mit der Schau in die nächste Zukunft von der Gegenwart des Verfassers aus, in welchem der Daniel aus alter Zeit wieder erstanden

1) Über den ungeschichtlichen Charakter dieser Erzählung vgl. Lengerke zu d. St. und de Wettes Einl. S. 384.

ist, 12, 13. Was im ersten Theile das Heidenthum in der Person Nebukadnezars im Traume, und in der Person Belsazars, des letzten Chaldäerfürsten, in einzelnen symbolischen Schriftzügen schauete, ohne es aus sich selber zu verstehen, das schauet hier vollständiger, deutlicher, zusammenhängender der Theokrat selbst, und versteht es durch höhere Engeldeutung mit vollkommener Sicherheit.

In dem ersten nächtlichen Traumgesicht Cap. 7., welches Daniel im ersten Jahre des babyl. Königs Belsazar empfängt, schauet er in vier aus dem durch die Winde des Himmels aufgeregten Meere, also aus tiefer Verborgenheit, nach einander hervorsteigenden wundersamen Thiergestalten die schon Cap. 2. angedeuteten vier Weltreiche, wie sie, jedes in seiner Eigenthümlichkeit in einem entsprechenden Thiersymbole charakterisirt, auf einander folgen, so dass das letztere die früheren zerstörend in Einem Horne die Spitze der bösen, vermessenen Weltmacht erreicht, wo dann das Weltgericht Gottes eintritt und vor dem ewigen Messiasreiche alle antitheokratische Weltmacht zerstiebt. In diesem Gesicht schauet der Prophet den Messias als in den Wolken erscheinenden Menschensohn, der von Gott die ewige Herrschaft empfängt. Das Gesicht geht über die Fassung des Propheten hinaus. Ein Engel deutet es ihm, aber obwohl er die Sache in seinem Herzen bewahrt, bleibt er doch erschrocken vor dem grossen Gedanken.

Das zweyte Gesicht, welches Daniel noch unter dem babylonischen Könige Belsazar zwey Jahre nach dem ersten empfängt, Cap. 8., bezieht sich bestimmter auf die Endzeit.

In dem ersten Gesichte, wie in dem Traume Nebukadnezars, schauet der Prophet in einem universalhistorischen Überblick die vierfache Weltmacht in der Reihefolge des Chaldäischen, Medischen, Persischen und Macedonischen oder Griechischen (Alexanders und seiner

Nachfolger) Reiches. In diesem zweyten schauet er, mehr dem Ende zugewendet, in einem engeren Rahmen nur den geschichtlichen Process des Medisch-Persischen (Widder) und des Griechischen Reiches (Ziegenbock). So tritt auch in diesem Gesichte die Charakteristik des schon im ersten angedeuteten Macedonisch-Syrischen Antiochus Epiphanes bestimmter hervor, damit aber zugleich die erste chronologische Bestimmung des Messianischen Endpunktes auf 2300 Tage, d. h. von dem Moment des Verwüstungsgräuels im Heiligthume an gerechnet, 6 Jahre und 8 Monate [1]). Obwohl dem erschrockenen Seher durch den Engel Gabriel das Gesicht gedeutet, aber zugleich befohlen wird, das Gesicht zu versiegeln, da es auf lange Zeit hinausgeht, ist er doch noch unbefriedigt, — „betäubt ob dem Gesichte", und so wird eine weitere Offenbarung der göttlichen Geheimnisse nothwendig.

Das Nächste ist, dass der Prophet im ersten Jahre des Medischen Königes Darius Cap. 9. eine belehrende Offenbarung empfängt über die schon geheiligte, feststehende prophetische Zahl der 70 Jahre des Jeremias. Diese Zeit sollte vergehen über den Trümmern Jerusalems, von der Babylon. Zerstörung an bis zum Falle Babels, so wie bis zur Rückkehr und zu dem Wiederbau der Stadt und des Tempels, also dem Messianischen Heile, s. Jerem. 25, 12. 29, 10. Allein das Babylonische Reich war für den Seher in jener Zeit (unter der Medischen Herrschaft) zerstört, für den Schriftsteller zu seiner Zeit auch Stadt und Tempel wieder aufgebauet, aber das Messianische Heil noch nicht erschienen. Offenbar will der Verf., dass auch für seine Zeit die schon in heiliger Schrift gegebene Weissagung des Jeremias Bestand und Wahrheit haben soll. Nach dem buchstäblichen Verstande derselben war diess aber unmöglich, da seit

---

1) S. Lengerke zu Daniel 8, 15.

den 70 Jahren des Jeremias schon Jahrhunderte vergangen waren ohne das Messianische Heil. Wie also? Der Verf. lässt den Daniel in Gebet und Fasten im Namen des Volkes Busse thun und flehen um die baldige Erfüllung der Weissagung von der Wiederherstellung der Stadt und des Tempels; worauf dann der Engel Gabriel die viel weiter in die Zeit hinausgreifende Gotteserklärung giebt, dass nicht 70 Jahre, sondern 70 Jahrsiebende bestimmt seyen über das Volk und die heilige Stadt, bis das Maass der Sünden voll und die Schuld gesühnt und ein ewiges Heil herbeygeführt werde. In diesem Zeitraume wird nun für den eigentlichen Verfasser genauer bestimmt einmahl die Zeit, wo Cyrus kommen und die Stadt wieder aufgebauet werden soll, nemlich am Ende der sieben ersten Jahrsiebende, sodann die Zeit der nächst folgenden 62 Jahrsiebende, in welcher der Bau fortgesetzt werden soll, aber unter bedrängten Verhältnissen. Am Ende dieses Zeitraums soll der Vorgänger des Antiochus Epiphanes schnell dahingerafft werden, und in dem letzten Jahrsiebend der Antichrist, Antiochus Epiphanes die bedrängnissvollste Zeit über das Volk herbeyführen, welche in der letzten Hälfte dieser letzten Jahrwoche ihre Spitze erreicht und damit das Ende herbeyführt.

Aber damit ist die Weissagung noch nicht geschlossen. Erst mit der letzten, vollendenden Offenbarung, welche nach Cap. 10—12. Daniel, der alte Seher, im 3ten Jahre des Königes Cyrus empfängt, gelangt die Prophetie zu ihrem vollen Schlusse.

In diesem letzten apokalyptischen Bilde tritt die Thiersymbolik der früheren Gesichte ganz zurück. Was Daniel in dreywöchentlicher Fastenzeit und Gebet um völligeres Verständniss schauet, ist eben nur der Engel Gabriel, welcher ihm auf sein Gebet von Gott gesendet ist, aber in seiner Sendung durch einen 21 Tage langen Kampf mit dem Schutzgeiste Persiens zum Heile des

Volkes aufgehalten erst jetzt, nachdem er den Geist Persiens mit Hülfe des Jüdischen Schutzengels, Michael, überwunden habe, erscheint. Hier tritt nun der eigenthümliche Gedanke hervor, dass die irdische Geschichte des Reiches Gottes in dem himmlischen Geisterreiche ihr Vorbild hat. Nach diesem Vorbilde ist zwar der Kampf mit Persien einstweilen beendigt, aber noch nicht geschlossen. Gabriel kehrt zum neuen Kampfe zurück. Aber nach Überwindung des Persischen Schutzgeistes werde, — so lautet die Offenbarung des Engels, — ein neuer Kampf mit dem Griechischen nothwendig werden, so dass die Weissagung auf dem Seher noch ferne Zeiten sich beziehe. Hierauf giebt der Engel dem Seher eine apokalyptische Durchschau durch die Geschichte von den drey Nachfolgern des Cyrus bis auf Alexander den Grossen, und sodann durch die Geschichte der Macedonisch-Ägyptischen (die südliche antitheokratische Weltmacht) und der Macedonisch-Syrischen Monarchie hindurch bis auf den Antiochus Epiphanes in immer genaueren historischen Zügen. Damit ist die Zukunftsoffenbarung bis zur Gegenwart des Verfassers gekommen. Was für den Daniel unter Cyrus rein zukünftig war, schauet der Verf. an als geschichtliche Erfüllung in der Vergangenheit und Gegenwart. Nun tritt das Ende hervor, für den Verf. die nächste Zukunft nach der apokalyptischen Chronologie der 70 Jahrwochen Cap. 9. In diesem Ende aber berühren sich die Spitze der Drangsale, der Untergang des antitheokratischen Tyrannen, und der Eintritt des seligen Messianischen Reiches mit der Auferstehung der Todten und dem Gericht auch über das theokratische Volk. Bey aller chronologischen Bestimmtheit dieses Endes bleibt die Weissagung doch dem Daniel der alten Zeit eine unverständliche; er erhält den Befehl das Buch zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes, wo er mit dem Moment der Erfüllung auferstehen werde zu seinem Loose.

2. Worin besteht nun die apokalyptische Eigenthümlichkeit dieser Danielischen Prophetie im Unterschiede von der früheren alttestamentlichen?

Der Vergleichungspunkt ist der gemeinsame Typus der kanonischen Prophetensammlung des A. Test. Die Verschiedenheiten und Abstufungen der prophetischen Production in dieser Sammlung sind unverkennbar. Aber mit Ausnahme des Jonas, welcher nach Ewald als prophetischer Sagenbeschreiber schon zu den Nachtrieben dieser Litteratur gehört, haben die anderen alle einen gemeinsamen Typus, welcher sich zwar in den ältesten Propheten Joel und Amos am ursprünglichsten, auch wohl noch im Jesaias auf exemplarische Weise ausdrückt, aber bey aller allmähligen Abschwächung und Präformation auf Daniel bis auf Ezechiel und Zacharias herab sich erhält und von der Danielischen Art wesentlich verschieden bleibt.

Der Kern der apokalyptischen Eigenthümlichkeit des Buches Daniel liegt weder in dem singulären sprachlichen noch rhetorischen Charakter, sondern darin, dass die Weissagung Daniels einen anderen Standpunkt und Horizont hat, als die frühere.

Die frühere Prophetie geht, je echter und kräftiger, desto mehr von einem prophetischen Gottesworte aus, welches vorzugsweise praktischer Art sich auf die jedesmahlige geschichtliche Gegenwart im Volke bezieht. Hier nimmt der Prophet, welcher das Wort empfängt, seinen Standpunkt, und weissagt von diesem aus in berathender, ermahnender, tröstender und strafender Weise, in unmittelbarer Beziehung auf die gegenwärtigen Zustände, äusseren und inneren Verhältnisse des Volkes, die nächste Messianische Zukunft, das Gericht und Heil derselben.

Hiemit hängt die hohe Einfalt und praktische Energie der früheren Prophetie, so wie die noch ungemischte Volksthümlichkeit ihrer Sprache und Darstellung genau zusammen.

Ganz anders Daniel. Sein prophetischer Standpunkt und Horizont ist ungleich höher und weiter, nicht mehr der frühere volksthümliche, sondern der universalgeschichtliche.

Zwar hat die Idee der Messianischen Theokratie auch bey den früheren Propheten einen universalhistorischen Ton, eine universalhistorische Tendenz. Diese ist dem Gedanken der monotheistischen Theokratie eingeboren; sie ist schon in dem sogenannten Segen und Bunde Abrahams ausgesprochen. Als die allein wahre Gottesgemeinschaft oder Religionsgemeinschaft ist die Theokratie von vorn heraus bestimmt, dereinst alle falsche Religion, alles Heidenthum in der Menschheit zu überwinden und die ganze Menschheit zu durchdringen und beherrschen. Aber diese universalhistorische Weissagung ist in der älteren Prophetie nur mitgedacht, nicht ausgedacht, und bleibt dunkler Hintergrund, während im klaren Vordergrund, dem engeren Horizont derselben alles sich in den concreten Volks-Zuständen und Verhältnissen concentrirt. Auch die im Exil weissagenden Propheten erheben sich noch nicht auf den Standpunkt der weltgeschichtlichen Betrachtung. Erst im Daniel tritt diese klar und bestimmt hervor. Das Messianische Reich ist auch für ihn ein positives nationales, und bey seinem bestimmten Eintritt in die Zeit geht es in die concreten Verhältnisse des Volkes ein. Allein schon in dem Compendium seiner Weissagung, dem Traumbilde Nebukadnezars Cap. 2., überschauet er universalgeschichtlich den ganzen Process der heidnischen Weltherrschaft, von welcher das theokratische Volk Jahrhunderte lang leidet. In der weiteren Entwicklung seiner Offenbarung beschreibt er den ganzen antitheokratischen Weltverlauf von dem ersten weltgeschichtlichen Kampfe an bis zu dem letzten, wo die antitheokratische Macht ihre Spitze erreicht, damit aber auch ihr absolutes Ende für die Menschheit. Wie für ihn

das Messianische Reich in der universalgeschichtlichen Endepoche des viergliedrigen Kolosses der heidnischen Weltherrschaft eintritt, so ist auch dasselbe in seiner Weissagung mehr ein universelles Reich, eine Herrschaft über alle Reiche unter dem ganzen Himmel, ein Reich, dessen Herr mehr ist, als der blosse Sohn Davids, nemlich der in den Wolken kommende, also vom Himmel herniedersteigende Menschensohn, der schon im Himmel alle Herrschaft von Gott empfangen hat, ein Reich, welches ewig und unvergänglich den Tod schon durch die Auferstehung überwunden hat. —

Wir leugnen nicht, dass die früheren Propheten sich diesem Universalismus oder Idealismus hie und da nähern, behaupten auch nicht, dass Daniel schon den Christlichen Universalismus ausgesprochen habe. Allein er ist der erste unter den alttestam. Propheten, welcher den universalistischen Standpunkt bestimmt erreicht und damit die eigentliche Apokalypse im Unterschiede der früheren Prophetie anfängt.

Diese apokalyptische Grundeigenthümlichkeit durchdringt die ganze Danielische Composition und bestimmt ihre anderweitigen apokalyptischen Eigenthümlichkeiten. Von diesen heben wir hier folgende hervor:

Erstlich. Nach Daniel hat auch das weltherrschende Heidenthum in seinen Häuptern, so wie es mit der theokratischen Wahrheit in nähere Berührung kommt, aus tiefster Uroffenbarung im menschlichen Geschlecht. eine Ahnung, ja eine traumartige Weissagung von seinem eigenen Untergange. Freylich nur der Theokrat versteht diese Ahnung recht zu deuten. Aber es tritt darin eine universalistische Ansicht von dem Offenbarungsgebiete hervor, welche wir bey keinem früheren Propheten finden.

Zweytens. Die früheren Propheten bleiben, auch wenn sie die Zukunft nicht bloss nach Zeichen, sondern auch chronologisch bestimmen, bey den gewöhnli-

chen Zeitmaassen[1]), welche für ihre Perspective, ihren Horizont vollkommen ausreichen. Aber dem Daniel sind selbst die 70 Jahre des Jeremias ein zu kleines Maass für seine universalhistorische Anschauung; er bedurfte eines grösseren Zeitmaasses, gleichsam eines ausgedehnteren oder ausdehnbaren chronologischen Rahmens, und so deutet er die schon geheiligte Zahl des Jeremias apokalyptisch auf 70 Jahrwochen oder Perioden von sieben Jahren.

Drittens. Die älteren Propheten stellen ihre Prophetie in ihrer eigenen historischen Person, und in eigenen historischen Verhältnissen dar[2]). — Der Verf. des Daniel dagegen kann, da er in seinem Universalismus auch rückwärts schaut, seine prophetische Weltschau nicht in seinem eigenen Namen darstellen, ohne ein rückwärts gewendeter Prophet, d. h. ein Historiker zu werden. So kann er als Prophet nicht anders, als pseudonym darstellen. Er wählt aber geschickt den traditionellen Propheten Daniel, welcher an dem Hofe Nebukadnezars, auf dem Höhepunkte der Babylonischen Weltmonarchie, lebend, im Besitze einer universelleren Weisheit, der vereinigten Chaldäischen und Hebräischen, aber als wahrer Theokrat in geeigneter Weise die Offenbarung über den weltgeschichtlichen Process des Kampfes zwischen der Theokratie und den antitheokratischen Mächten von der Anfangsepoche an bis zur Endepoche empfängt. So wird der apokalyptischen Prophetie, je universeller sie wird, die Pseudonymie desto mehr Bedürfniss und charakteristisch. Dadurch aber wird die prophetische Darstellung in den sogen. Apokalypsen immer gelehrter und künstlicher.

Viertens endlich. Für die universalgeschichtliche

---

1) S. Knobels Prophetismus 1, 305 ff.
2) Die gegenwärtige Pseudonymie im Jesaias und Zacharias kommt auf Rechnung der Sammler und gehört nicht zur Composition.

Durchschau in die ferne, fremde Zukunft reicht ein einfaches prophetisches Wort oder Gesicht, welches sich von selbst auslegt, wie es die früheren Propheten für die nächste, mehr und weniger menschlich verständliche Zukunft erhielten, nicht mehr aus. Eine zusammenhängende Reihe von Visionen und Bildern wird nothwendig. Aber je mehr einerseits der wirkliche Verfasser von der Vergangenheit, andrerseits der repräsentirende Prophet von der Gegenwart des Verfassers und der letzten Zukunft fern ist, desto mehr bedarf die Offenbarung, welche der Prophet empfängt, einer vermittelnden göttlichen Deutung und Auslegung. So geschieht es, dass, während in dem ersten Theile der Danielischen Apokalypse der theokratische Daniel die Gesichte den Heidnischen Fürsten vermittelnd deutet, im zweiten Theile Daniel selbst durch Engel über den wahren Sinn der ihm zu theil gewordenen Gesichte und Offenbarungen belehrt werden muss. Diese hermeneutischen Engelmittlerschaften, welche wir freilich schon im Ezechiel, so wie in dem ersten Theile des Zacharias finden, werden von Daniel an in den Apokalypsen stehend. —

3. Wie ist nun der so bestimmte apokalyptische Typus der Danielischen Prophetie entstanden, oder wie ist die Veränderung der Hebräischen Prophetie in die Apokalyptik historisch zu erklären?

Mit der Erfüllung der älteren prophetischen Grundgedanken von der Bestrafung des Volkes durch den Untergang seines selbständigen theokratischen Staates, von der Verbannung, der Befreyung desselben aus dem Exile so wie von der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels erstirbt allmählich die ursprüngliche Hebräische Prophetie; der öffentliche, unmittelbar einwirkende Prophetenberuf verschwindet je länger je mehr aus dem Volke. Das ist die Zeit von dem 5ten und 4ten Jahrhundert vor Christo an. Die Restauration des

heimgekehrten Volkes durch Neubelebung und weitere Entwicklung des heiligen Gesetzes, verbunden mit der Concentration des ganzen kirchlichen und politischen Lebens in einem immer mehr sich abschliessenden heiligen Schriftkanon, führte zumahl bey einiger Ruhe von Aussen einen Zustand von Befriedigung herbey, in welchem die praktischen Anregungen für den prophetischen Beruf im alten Style, welcher an der ursprünglichen Frische und der idealen Unruhe und Sehnsucht des Hebräischen Geistes seine Bedingungen hatte, immer schwächer wurden und zurücktraten.

Indessen war die heilige Messianische Sehnsucht und Hoffnung und die damit zusammenhängende prophetische Gabe dem theokratischen Volke auf unvergängliche Weise eingeboren. Was die früheren Propheten von dem Heile und der Herrlichkeit der Messianischen Zeit geweissagt hatten, drückte einen idealen Lebenszustand aus, welchem keine sonst noch so befriedigende Gegenwart zu entsprechen schien. So konnte schon von wegen der prophetischen Schriftsammlung die Messianische Hoffnung im Volke nie ersterben. Je mehr das Volk sich auf dem Grunde des Gesetzes und der Propheten wieder aufrichtete, desto mehr musste das ideale Zukunftsbild aus den patriarchalischen Verheissungen und den prophetischen Weissagungen der heil. Schrift lebendig wieder hervortreten, und die Gemüther bewegen. Traten nun wieder Zeiten innerer und äusserer Noth, fremder Tyranney, ja förmlicher Verfolgung ein, so geschah es vermöge einer nothwendigen Reaction des unverwüstlichen theokratischen Geistes, dass mit dem neu aufflammenden theokratischen Heldenthum und der neubelebten Messianischen Hoffnung auch die schlummernde prophetische Gabe im Volke wieder erwachte. Solch eine Zeit war es, in welcher der Danielische Prophet erstand. Eben in dem kritischen Moment der Makkabäischen Erhebung gegen den tollen Antiochus Epipha-

nes, so scheint es, ergriff der prophetische Geist den Verfasser und trieb ihn nach alter Propheten Art an, durch Weissagung von dem unfehlbaren Siege der Theokratie über die Heidnische Weltmacht sein Volk zu trösten und zu ermuthigen.

Allein wie seit der alten Propheten Zeit die ganze Weltstellung und eben so auch die religiöse Denkweise des Volkes vielfach eine andere geworden war, so musste auch das wieder erwachte Prophetenthum jetzt ein anderes werden.

Das Volk war seit dem Exile in den universalhistorischen Entwicklungsgang der Völker verflochten worden, und in lebhafte Wechselwirkung mit denselben getreten. Es erscheint jetzt in dem Organismus der Weltgeschichte einerseits als reagirendes, in sich abgeschlossenes, theokratisches Element mit der unüberwindlichen, sich unaufhaltsam verbreitenden Macht der wahren Religion, andrerseits als ein von seiner früheren Sprödigkeit befreyetes, für den Verkehr mit fremden Völkern und den Einfluss ihrer Cultur empfänglich gewordenes Völkerglied. In seinem wahren theokratischen Lebenscentrum verharrend, erweitert es gerade von diesem aus seinen Gesichtskreis mehr als irgend ein anderes Volk zu einem wahrhaft universalhistorischen, und lernt je länger je mehr die Wege Gottes in der Weltgeschichte im Zusammenhange überschauen. Trat in dieser Periode ein Prophet hervor, ein Mann, den sein Beruf auf die Höhe der Zeit und des Volkes stellte, so konnte er für seine Weissagung keinen anderen als den universalhistorischen Standpunkt erfassen. Seine Prophetie musste eine Apokalypse werden.

Es kommt aber in der Entstehungsgeschichte der alttestam. Apokalypse noch ein anderes sehr wichtiges Moment in Betracht; ich möchte es das dogmatische nennen, oder, wenn man will, das dogmenhistorische.

Der Einfluss der altpersischen Religion auf die Ent-

wicklung der Jüdischen Religionsideen in der Zeit der Persischen Herrschaft von Cyrus bis auf Alexander den Grossen, mit welchem die Griechische Bildungszeit des Volkes beginnt, ist ein unbestreitbares Factum [1]).

Je bedeutender dieser Einfluss war, desto mehr setzt er gemeinsame innere Berührungspunkte zwischen beyden Religionsweisen voraus.

Der Persische Dualismus hat in seiner Lehre von der unbegrenzten oder unerschaffenen Zeit, dem dunklen zeitlosen Urgrunde, aus welchem Ormuzd und Ahriman hervorgegangen sind, oder dem ewigen Schicksale, welches beyde beherrscht — (Zeruane akharene), ein allerdings verhülltes und in seiner Abstractheit unfruchtbares monotheistisches Element. Der Jüdische Monotheismus hat dagegen bey aller Absolutheit und Energie seines Gottesbegriffs ein dualistisches Element in seiner Lehre von dem Gegensatze der Theokratie und dem antitheokratischen Weltprincip. Je mehr dieser Gegensatz ursprünglich ganz concret geschichtlich, gleichsam positiv gefasst und ausgebildet war als bestimmter Gegensatz zwischen dem Einen Volke Gottes und der heidnischen Völkermenge, desto mehr gestattete, ja forderte er einen Fortschritt zu einer idealen universellen Fassung. Er forderte diesen Fortschritt in dem Grade, in welchem die Jüdische Religionslehre überhaupt aus eigenem Bildungstriebe jetzt auf den Punkt gekommen war, wo der positive Glaube sich zu einer idealen Gnosis erschloss, welche das besondere aus seinem allgemeinen Grunde und seinem idealen Zusammenhange zu verstehen strebte. Für den Jüdischen Dualismus aber insbesondere bot sich der Jüdischen Gnosis als anregendes, weiterbildendes Analogon der Persische Dualismus dar. So entstand besonders von diesem Punkte aus ein merkwürdiger Assimilationsprocess zwi-

1) S. von Cöllns Bibl. Theologie d. A. T. S. 351.

schen der Jüdischen und Persischen Religionslehre, in welchem der lebendigere Jüdische Monotheismus bey aller Aufnahme und Aneignung des Fremden das constitutive, umbildende Element war. Die ideelle, universellere Fassung des Persischen Dualismus war in formeller Hinsicht das Höhere. Dieser wich die concretere positivere Form des Jüdischen. Aber, indem diese jene sich aneignete, erlitt jene von dem ethischen Monotheismus des Judenthums aus eine wesentliche Umwandlung. War dort die ethische Seite des Gegensatzes zwischen Gut und Bös, Licht und Finsterniss der Naturseite untergeordnet, so musste nach Jüdischem Princip das Verhältniss gerade umgekehrt werden. Das antitheokratische Heidenthum wird in Folge des Assimilationsprocesses von dem Judenthum zwar in der Idee des bösen Princips in der Welt und somit universeller aufgefasst, aber der Satan als Weltherrscher und Fürst der Finsterniss wird eine ethische Creatur, ein gefallener Engel, welcher bey aller Weltmacht, die er hat, doch der Allmacht und Ökonomie des persönlichen Gottes unterworfen bleibt.

Hätte nun auch die Zoroastrische Lehre keine der Jüdischen analoge eschatologische Prophetie gehabt, so musste doch schon in Folge jenes Assimilationsprocesses die prophetische Weltanschauung der Juden eine andere werden. Die Jüdische Prophetie blieb auf dem Boden der positiven theokratischen Geschichte. Aber wenn sie früher den Kampf der Theokratie mit der Welt in den jedesmahligen historischen Verhältnissen des Volkes betrachtet und in diesem engeren Horizont eben nur ein relatives Messianisches Endziel geweissagt hatte, dieses oder jenes Volkes Sturz, die Befreyung von dieser oder jener Weltmacht, so war sie jetzt auf einen Standpunkt gestellt, von wo sie einen universellen Principienkampf, einen weltgeschichtlichen Process überschauete und demgemäss auch einen absoluten Schluss, ein den Kampf

auf ewig schliessendes, Himmel und Erde umfassendes, Messianisches Reich weissagen musste.

Allein die Persische Lehre hatte eine eschatologische Prophetie oder vielmehr ein eschatologisches Dogma und hier ein unmittelbares Analogon für das, was wir die Apokalypse nennen.

Bey der Bestimmung des Persischen Einflusses auf die Entstehung der biblischen Apokalyptik liegt für den, welcher diesen Einfluss einmahl gelten lässt, ein anachronistischer Missgriff sehr nahe.

Wir haben eine Art von theologischem System der Persischen Religion in dem vielfach genannten Bundehesch. In diesem Buche finden wir eine sehr ausgebildete Persische Eschatologie, welche der biblischen sehr nahe kommt. Allein dasselbe gehört nach dem Resultate der Kritik dem 7ten Jahrhundert nach Christus an [1]). Indessen beruhet die entwickeltere Eschatologie dieses Buches auf unverkennbaren eschatologischen Grundgedanken der Zendbücher [2]). Von diesen hatte, wie Plutarch [3]) bezeugt, schon Theopompus zu seiner Zeit Kunde. Um so mehr können wir, auch bey dem Mangel an unmittelbaren Zeugnissen, eine Assimilation der alttestam. und Zoroastrischen Eschatologie in dem Zeitalter Daniels zu vermuthen wagen.

Nach Zoroasters Lehre fällt der dualistische Weltkampf in die begrenzte Zeit. Diese aber war, wie aus der unbegrenzten Zeit hervorgegangen, von derselben

1) Vgl. Kleukers Anh. zum Zend-Avesta 2 Th. S. 137 ff. Desselb. Zend-Avesta im Kleinen 2 Th. S. 106. Anm. Rohde, die heil. Sage S. 44 ff. hält es für eine Sammlung von Auszügen aus älteren und jüngeren zum Theil widersprechenden heil. Büchern.

2) S. Rohde a. a. O. S. 461 ff. und Stuhrs Religionssysteme d. heidn. Völker des Orients S. 371 ff.

3) De Iside et Osiride c. 47. Vgl. Kleukers Zend-Avesta Anh. Bd 1. Th. 1. S. 111 ff., wo Anquetil du Perron, und 2. 3. S. 77 ff., wo Kleuker jenen berichtigend die Stelle des Plutarch erläutert.

auch beherrscht, gleichsam umfasst, musste also in diese wieder zurückkehren. Sonach musste auch der dualistische Weltkampf, wie mit der begrenzten Zeit entstanden, so auch mit derselben endigen, und zwar mit der ewigen Herrschaft der guten Gottesoffenbarung in Ormuzd. Dahin treibt den Persischen Dualismus sein verhülltes monotheistisches Element. Es gilt uns hierbey gleich viel, ob in jenem Endpunkt des Kampfes Ahriman bekehrt, wie die Zendbücher anzunehmen scheinen, oder vernichtet werden wird, wie die spätere Theologie anzunehmen scheint; genug er wird überwunden und mit ihm der Tod. — Die Analogie mit der biblischen Eschatologie wird noch grösser durch die Idee des vermittelnden Siegeshelden, Sosiosch, des Zoroastrischen Messias oder Wiederbringers der Heiligkeit und des Heils der Welt, dessen Erscheinung mit dem endlichen Siege Ormuzds und der Auferstehung der Todten und dem Gericht verbunden gedacht wurde. Wie nun nach Zoroasters Lehre in der zeitlichen Welt, namentlich in dem Lichtreiche, Alles nach astronomischen Zahlenverhältnissen geordnet ist, so ist zu vermuthen, dass auch der dualistische Weltkampf seine zeitliche Ordnung hat, seine bestimmten Epochen und Perioden oder Äonen. Wirklich finden wir nun auch in den Zendschriften den Begriff sogenannter grosser Zeiten zu 1000 Jahren und die Andeutung von bestimmten Perioden der Welt- und Weltkampf-Entwicklung [1]). In der ersten Periode (zu 3000 Jahren) herrschte Ormuzd, während Ahriman gefangen ist (die paradiesische Weltzeit). Darauf aber erhebt sich Ahriman und es beginnt die Weltzeit der sündlichen Empörung und steigenden Herrschaft Ahrimans, bis derselbe in der Epoche der Erlösung, des Gerichts und

1) Vrgl. Kleukers Zend-Avesta im Kl. 2 Th. S. 31. und Rohde a. a. O. S. 376 ff. 461 ff.

Heils überwunden wird. Mag nun die gewöhnliche Eintheilung des Weltprocesses in vier Perioden zu 3000 Jahren = 12000 Jahren der späteren Ausbildung des Dogmas angehören, und diese nähere Bestimmung erst unter Einwirkung der Indischen Vorstellung von den Kalpas, den Nächten und Tagen Brahmas oder von den vier Zeitaltern, in die Persische Lehre gekommen seyn [1], — das ist unleugbar, dass die Persische Eschatologie ihre weltgeschichtliche Chronologie hat und dass schon Theopompus nach Plutarch a. a. O. dieselbe kennt.

War die Jüdische Religionsweise in der religiösen Weltanschauung überhaupt mit der Persischen in einen Assimilationsprocess eingegangen, so konnte es nicht fehlen, dass auch die Jüdische Prophetie daran Theil nahm, und so immer mehr den Charakter der Apokalyptik bekam. Besonders zweyerley, was schon in der Danielischen Apokalypse keimartig, nachmahls aber in der Danielischen Periode der Apokalyptik ziemlich deutlich hervortritt, sind wir geneigt dem mitwirkenden Einflusse der Persischen Eschatologie zuzuschreiben.

Das Erste ist das Bestreben, die Messianische Endepoche im Zusammenhange einer periodischen Eintheilung der vormessianischen Zeit nach universelleren, idealen Zeitmaassen (Jahrwochen oder Jahrtausenden) zu bestimmen und zu berechnen [2].

Das Zweyte ist die Richtung der apokalypt. Prophetie, die Epoche der Messian. Zeit absolut zu denken, d. h. in dem Übergangspunkt des Zeitlichen in das Ewige, womit dann die Vorstellung zusammenhängt, dass mit dem Eintritte des Messian. Reiches die gegenwärtige, vergängliche und unvollkommene Weltgestalt aufhören, die Todten auferstehen und die Macht des Todes wie des Satans zerstört werden werde.

1) S. Stuhr a. a. O. S. 362 und 133 ff.
2) Im 4 Esra wird der ganze Weltlauf in 12 oder 10 Perioden eingetheilt und danach die Messianische Epoche bestimmt.

§. 9.
Die Danielische Periode der Jüdischen apokalyptischen Litteratur bis zur Christlichen Epoche.

Obwohl ein Spätling der prophetischen Litteratur und ausserhalb der kanonischen Prophetensammlung, hat das Buch Daniel doch auf die Jüdische Nation und Litteratur, insbesondere aber auf die apokalyptische, einen grossen, langdauernden Einfluss ausgeübt.

Von einer unmittelbaren praktischen Einwirkung der Danielischen Weissagung zu ihrer Zeit und in ihrem Kreise, also in dem Makkabäerkampfe, haben wir keine Spur. Wäre auch die Rede des sterbenden Mattathias 1 Makk. 2, 49 ff. authentisch, so würde doch aus V. 59. u. 60. nur folgen, dass der Makkabäische Stammheld die Danielischen Traditionen von den drey Männern im feurigen Ofen und vom Daniel in der Löwengrube, nicht aber, dass er die Daniel. Apokalypse kannte. Aber jene Rede ist offenbar spätere Composition.

Unbestreitbar dagegen ist die Einwirkung des Buches Daniel auf die Entwicklung der Jüdischen Messiashoffnungen in dem Jahrhundert vor Christo [1]).

Wenn Jesus selbst die Danielische Bezeichnung des Messias als des Menschensohns, der in den Wolken des Himmels kommt, Dan. 7, 13., häufig und zwar von Anfang an als eine bekannte Messianische Formel gebraucht [2]), so setzt diess einen den übrigen Propheten gleichen, schon länger wirksamen Einfluss des Buches Daniel im Volke voraus. Ferner weist die damahlige Volksvorstellung von dem bleibenden Messias und seinem ewigen Reiche Joh. 12, 34. vorzugsweise auf Daniel zurück. Endlich ist in der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems, besonders Matth. 24, 15., die Beziehung auf Daniel sogar ausdrücklich bemerkt.

---

1) S. Gfrörers Jahrhundert des Heils Abth. 2. 195 ff. 292 ff.
2) Vgl. m. Commentar zu Ev. Joh. 1, 52.

Wenn diese ausdrückliche Beziehung auch mehr dem Referenten angehört, so wissen wir doch aus anderweitigen Thatsachen, dass namentlich die apokalyptische Chronologie Daniels in Betreff der Verwüstung Jerusalems in den damahligen antirömischen Messiasideen gleichsam Grundtext geworden war [1]).

Mit diesem Einfluss auf die Entwicklung des Messianischen Dogmas hängt genau zusammen, dass die Danielische Apokalypse besonders seit ihrer Aufnahme in den alttest. Schriftkanon, vielfach anregendes und bestimmendes Vorbild apokalyptischer Productionen geworden ist, zuerst unter den Juden, dann auch unter den Christen.

Was zunächst die Geschichte der Jüdischen apokalyptischen Litteratur bis auf die Christliche Epoche betrifft, so sind uns aus dieser Zeit nur folgende apokalyptische Producte erhalten worden:

Erstlich aus der Makkabäerzeit (aus dem zweyten Jahrhundert vor Christus) in der Sibyllinensammlung einige Jüdische Sibyllinische Orakel, nach Dr. Bleeks Untersuchung über die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyll. Orakel [2]) theils im 3ten, theils im 5ten Buche. Vielleicht gehört auch ein Theil des Buches Henoch hierher.

Zweytens aus der Römischen Periode (von 63 vor Christus, der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zu dem Ende des Jüdischen Krieges 73 nach Christus), das Buch Henoch ganz oder einem Theile nach, und das vierte Buch Esra. In diese Zeit gehören nach Dr. Bleek auch einige sibyll. Orakel.

Die Griechische Apokryphensammlung des A. T.

---

1) Vrgl. Dr. Wieselers historischkritische Untersuchung über die 70 und 63 Jahrwochen des Prophet. Daniel. Anh. S. 125 ff.

2) S. d. theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und mir Bd. 1, 120 ff. 2, 172 ff.

enthält zwar einige prophetische Productionen in dem Buche Baruch und in dem Briefe des Jeremias. Das erstere ist wahrscheinlich ursprünglich Hebräisch geschrieben, der letztere aber Griechisch [1]). Aber wenn auch Hitzigs Hypothese [2]), dass der Verf. des Daniel auch Verf. des Buches Baruch sey, begründeter wäre, als sie ist, so enthält die Schrift doch nichts Apokalyptisches und ist eine Nachbildung besonders Danielischer Sentenzen. In dem apokryphischen Briefe des Jeremias aber findet sich nur V. 3 (2) die apokalyptische Umdeutung der 70 Jahre des Jeremias in 7 Geschlechter (ἕως γενεῶν ἑπτά), welches Zeitmaass der Verf. von anderen genommen zu haben scheint.

Es liegt im Wesen der apokalyptischen Litteratur, dass ihre Productivität nach Art intermittirender Quellen in dem Grade zu und abnimmt, in welchem das theokratische Volk von der heidnischen Weltmacht Druck erleidet oder Ruhe hat. Die Springfedern des Drucks treiben die Messianische Hoffnung und die prophetische Gabe lebendiger hervor.

In Palästina verstummt, wie es scheint, die Apokalyptik in den Zeiten der Makkabäischen Herrschaft, welche eine gewisse theokratische Befriedigung gewährte; etwa von der Mitte des 2ten Jahrh. an bis gegen die Mitte des 1sten Jahrh. vor Christus. Sobald aber die antitheokratische Römermacht anfing, je länger je mehr die Makkabäische Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Volkes zu zerstören, regt sich auch der apokalyptische Geist unter den Juden von Neuem und wird wieder productiv in dem Grade, in welchem der Druck des Römerthums reizt. Die Production schliesst sich vorzugsweise an das Danielische Vorbild an. Diese Apokalypse gilt in dieser Zeit bereits als heiliges, ewig

---

1) S. de Wettes Einl. in d. A. T. §. 321—25.
2) Die Psalmen Theil 2. S. 119 ff.

gültiges Schriftwort in dem schon bis auf einen gewissen Punkt geschlossenen Kanon. Man legt sie aus, man deutet sie auf die der Syrischen Bedrückung analoge Römische Weltmacht. Aber die Deutung reicht nicht aus. Das Muster des Daniel reizt zu Nachbildungen. So entstehen die Apokalypsen des Henoch und Esra.

Die auswärtige Judenschaft in der Zerstreuung nimmt an der Makkabäischen Erhebung der Nation Antheil, aber sie bleibt unter dem Drucke der antitheokratischen Weltmacht. Ganz besonders kommt hier das Ägyptische, Alexandrinische Judenthum in Betracht, weil dieses seine eigene Litteratur hat.

Unter den Ägyptischen Königen Ptolemäus Lagi, Ptolemäus Philadelphus und Ptolemäus Euergetes von 301—221. lebten die Juden, sowohl die einheimischen, als die nach Ägypten ausgewanderten, in einer gewissen Ruhe und Befriedigung. Das glänzende Meteor der Macedonischen Weltmacht unter Alexander dem Gr. war schnell vorübergegangen. Wenn die Juden auch von derselben zu leiden gehabt hätten, sie hätten kaum Zeit gehabt, sie apokalyptisch zu betrachten, so schnell war sie zertrümmert. Das apokalyptische Interesse an jener Erscheinung entstand erst später in der Erinnerung und Reflexion darüber. — Es ist bekannt, dass unter den ersten Ptolemäern die Ägyptischen Juden mit der Griechischen Litteratur bekannt wurden, und einen Assimilationsprocess mit derselben eingingen. So entstand unter ihnen ein gewisses Interesse an Ägypten, ein Interesse des Wohlwollens, des Patriotismus, namentlich gegenüber der sich immer mehr erhebenden Römischen Weltmacht. Indessen hielten sie fest an ihrer väterlichen Religion und an dem Gedanken, dass diese zur Weltherrschenden bestimmt sey. In dieser theokratischen Gesinnung übersetzten sie ihre heiligen Bücher ins Griechische. Diese Übersetzung geschah nach und nach bey offen gehaltenem

Kanon. Für die Geschichte der apokalyptischen Litteratur ist wichtig zu bemerken, dass das Buch Daniel, wie es späteren Ursprungs ist, als der Stamm der Alex. Übersetzung, auch erst später gegen die Zeit Christi in Griechischer Übersetzung aufgenommen wurde. Regte sich nun unter den Juden in der Ägyptischen und überhaupt Hellenischen Diaspora, neben dem sehr bald entstandenen Interesse an der Vertheidigung ihrer Religion und der Bestreitung des Heidenthumes, in den Zeiten der Bedrückung die Messianische Sehnsucht und Hoffnung auf eine dereinstige Wiedervereinigung mit ihren Brüdern in Palästina und die Erfüllung der geweissagten Weltherrschaft, und belebte sich in Folge davon von Neuem der prophetische Geist mit seinem apokalyptischen Triebe, so war es bey der Neigung besonders der Ägyptischen Juden, sich an die Griechische Weltlitteratur anzuschliessen, natürlich, dass sie, bey aller Abhängigkeit von ihren Nationalpropheten, für die Darstellung vorzugsweise die Griechische prophetische und apokalyptische Form, die sibyllinische wählten. Man kann die Makkabäische Zeit zugleich als die Entstehungsepoche der Hellenistischen, Alexandrinischen Apokalyptik ansehen. Die Makkabäische Aufregung nemlich wirkte auch auf die Ägyptische Judenschaft ein, zumahl bey den wiederholten Einfällen des Antiochus Epiphanes in Ägypten. Mochte nun auch der apokalyptische Grundgedanke aus Palästina herstammen, so lag es doch in dem apologetischen und accommodativen Interesse der Alexandrinischen Juden, die fremde sibyllinische Form vorzuziehen. Diese erhält sich in der Hellenistischen Apokalyptik, auch nachdem das Danielische Muster unter den Hellenisten bekannt geworden war.

Wir gehen nun zur Erörterung und Charakteristik der einzelnen apokalyptischen Productionen in der Danielischen Periode über. Nach der Zeitfolge fangen wir

mit den sibyllinischen Orakeln der Jüdischen Apokalyptik an.

§. 10.

Die sibyllinische Apokalyptik der Juden in der Danielischen Periode.

1. Das älteste und bedeutendste Product der Jüdischen Sibyllistik ist nach Dr. Bleek im 3ten Buche der Galläischen Sammlung der sibyllinischen Orakel [1]) V. 35—746 [2]). An diesem längsten vornehmsten Stück lässt sich der Charakter dieser Apokalyptik am deutlichsten machen; wesshalb wir etwas ausführlicher darüber berichten.

Das Orakel beginnt V. 35 ff. mit der Hinweisung auf das göttliche Strafgericht über den Babylonischen Thurmbau, das Titanenwerk, mit dessen Zerstörung die Verschiedenheit der Sprachen, die Zerstreuung der Völker und die (antitheokratische?) Getheiltheit der Herrschaften in der Menschheit angefangen habe. Diess sey geschehen im 10ten Menschengeschlecht nach der Sündfluth, vgl. Genes. 11, 10 ff.

Hieran knüpft sich von V. 48 an bis V. 100 [3]) der Mythus von dem Ursprunge des Krieges unter den Menschen in dem Geschlecht der Titanen. Damahls, als das göttliche Strafgericht die Menschen zerstreuete, herrschten Kronos, Titan und Japetus. Diese Himmels- und Erdensöhne sollten nach des Vaters Uranus Gebot zu

1) Sibyllina oracula — ed. Servatius Gallaeus, Amstelod. 1689. 4. Die neuere Ausgabe: Oracula Sibyllina, textu ad codd. mss. recognito, minimis supplementis aucto, cum Castalionis versione, innumeris paene locis emendata etc. Curante C. Alexander. Paris. F. Didot. 1841. Tom. 1. 8. kenne ich nur aus Friedlieb, Commentatio de codd. Sibyllinorum mss., in usum nondum adhibitis, Vratisl. 1847. 8. Der Verf. verspricht hier eine neue Ausgabe, die auch nach der neuesten Pariser Bedürfniss ist. — Ich citire nach der Amsterdammer Ausgabe.

2) Ed. Gallaei p. 332 sqq.

3) Orac. Sibyll. p. 344—351.

3 gleichen Theilen die Erde friedlich beherrschen. Allein nach des Vaters Tode geriethen sie in Krieg mit einander über die Alleinherrschaft. Den Streit schlichten die Göttinnen Juno, Tellus, Venus, Vesta, Ceres und Dione. In einer Versammlung der Göttersöhne und Menschen wird dem Kronos die Herrschaft zugesprochen, aber er muss dem Titan, um diesem nach dem Tode die Alleinherrschaft zu sichern, schwören, dass er keinen Sohn, den ihm Rhea gebähren werde, wolle leben lassen. Nachdem die Titanen zwey Söhne des Kronos zerrissen hatten, wird die Juno geboren, und gleich darauf Jupiter, welcher heimlich nach Phrygien geschickt, hier von 3 Kretensern erzogen wird. Eben so werden Poseidon und Pluto heimlich geboren und erhalten. Hierüber entsteht der Krieg der Titanen gegen Saturn und sein Göttergeschlecht, der Anfang aller Kriege auf der Erde. Nachdem dann aber Gott das Titanen- und Kroniden-Geschlecht vernichtet hat, schliesst dieses Orakel, erheben sich im Laufe der Zeiten das Altägyptische Reich, dann das Persische, das Medische, das Äthiopische, das Assyrisch-Babylonische, darauf das Macedonische, das Neuägyptische (welchem wohl der Verf. angehört), zuletzt das Römische. — Nach Dr. Bleek ist der Verfasser dieses Orakels weder ein Christ, weil schon Alex. Polyhistor dasselbe kannte, noch ein Jude, weil ein solcher in der Reihe der Hauptreiche das Israelitische oder, wie es nachher genannt wird, das Salomonische, zu rühmen nicht vergessen haben würde, sondern ein Heide, worauf auch das Citat dieses sibyllinischen Orakels bey Josephus Archäol. I, 4, 3., wo es heisst: *οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον* u. s. w., deutlich hinweise.

Allein, was das letztere, positive Argument betrifft, so giebt Dr. Bleek selbst zu, dass Josephus sein Citat aus Alex. Polyhistor (welcher in der ersten Hälfte des

ersten Jahrhunderts vor Christo [1]) lebte) genommen habe, welcher gewiss *θεοὶ* hatte. Woher hatte dieser die Sage? Vielleicht aus dem älteren Abydenus (im 3ten Jahrh. vor Christus), welcher nach Eusebius (Praepar. evang. 9, 14.) in seiner Schrift *περὶ τῶν Ἀσσυρίων* sagte: *τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀναστρέψαι — τὸ μηχάνημα* [2]). Aber auch dieser hatte wohl die Sage aus vielleicht unbewusster biblischer Quelle. Gewiss lag einem heidnischen Sibyllisten der Babylonische Thurm und seine völkerzerstreuende Wirkung ziemlich fern; viel näher lag einem Alexandr. Juden, mit seiner biblischen Tradition heidnische Mythen in apologetischer Weise zu combiniren oder zu parallelisiren. — Die heidnischen Sibyllinen bleiben bey dem Einzelnen, dem Localen und Nationalen stehen; ein universalhistorischer Überblick der Weltreiche ist ihnen fern; nur der Jude wurde durch seine Schrifttradition darauf geführt. Auch stiess sich ein Heide wohl nicht an der Getheiltheit und Verschiedenheit der Reiche und Herrschaften; der theokratische Jude dagegen war gewohnt, darin einen Widerspruch gegen die universelle Theokratie zu sehen. Wenn ich nun hiernach die Composition des Orakels für ursprünglich Jüdisch halte, so stört mich nicht, dass der Jüdische Verfasser in der Reihe der Weltreiche das Israelitische ausgelassen hat. Er konnte es in dieser antitheokratischen Reihe nicht aufführen, so wenig wie Daniel.

Ich gebe zu, dass der Verf. das erste Orakel von V. 35 an zur historischen Einleitung für das folgende V. 101 ff. [3]) gebraucht, welches sich in die Gegenwart des Neuägyptischen Reiches stellt und von dieser aus mit neuem prophetischen Antriebe auf Gottes Befehl der

---

1) Petersen Handbuch S. 213. und Bernhardy Grundriss I. 524. setzen ihn um das Jahr 80 v. Chr.
2) Vergl. Cyrill. contr. Julian. I. p. 9.
3) A. a. O. p. 351 ff.

Welt verkündigen soll, welche Reiche sich fortan unter den Menschen erheben werden, ὅσσαι ἀνθρώπων βασιληΐδες ἠγερέθονται.

Der Verf. geht jetzt zur theokratischen Reihe der Weltreiche über. In dieser ist das erste (πρώτιστος) das Salomonische, welches nach der confusen grosssprecherischen Phantasie des Jüdischen Verf. ausser Phönizien und Persien auch Kleinasien beherrscht [1]). Darauf aber folgt die antitheokratische Herrschaft der Griechen, dann die der Macedonier, zuletzt das böse Reich der Römer (V. 114 ff.), welches beschrieben wird als allverschlingendes und unsittlichstes. Das ist also die Zeit der leidenden Theokratie. Dem Römer wird all seine Macht und List gelingen bis auf den 7ten König Ägyptens aus Hellenischem Geschlecht, also aus der Ptolemäerfamilie, Ptolemäus den 6ten 181—145. (nach Alexander dem Gr.) oder (nach Ptolem. 1 Lagi) den 7ten mit dem Beynamen Physkon 145—117. Hierdurch wird die Zeit des Orakels näher bezeichnet. Es ist also die Zeit, in welcher die Juden in Palästina den Kampf gegen die Macedonisch-Syrische Tyranney kämpften. Die Sibylle weissagt aber, dass dann eintreten werde die Herrschaft des Gottesvolkes, welches alle Menschen lehren werde, recht zu leben. Nachdem sie diess kurz, nur in zwey Versen V. 133. 134. angedeutet, regt sie sich von Neuem zur Weissagung auf und will nach V. 136. u. 137. verkündigen τί πρῶτον, τί δ' ἔπειτα, τί δ' ὕστατον κακὸν ἔσται πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, τίς δ' ἀρχὴ ἔσσεται τούτων. Damit beginnt ein neuer Cyclus.

Zuerst weissagt sie den Untergang der Titanen und Kroniden wegen ihrer Impietät. (Soll das urbildlich seyn für alle folgenden Strafgerichte?) Darauf das Strafgericht über die Hellenischen Tyranneyen und bösen

1) Diese Übertreibung kann ihre Entschuldigung finden in Stellen, wie 1 KK. 4, 21. 10, 23. 2 Chron. 9, 22.

Fürsten, so wie über mehrere heidnische Völker, wo unter einander Phrygier, Perser, Assyrer, Ägypter, Libyer, Karier u. s. w. genannt werden. Dann bricht sie diese Reihe V. 150. 151. ab mit der Formel: *ἀλλ᾽ ὁπόταν τὰ πρῶτα τέλος λάβῃ, αὐτίκα δ᾽ ἔσται δεύτερ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπους, καίτοι πρώτιστα βοήσω,* was, vergl. mit V. 136. u. 137. von dem *τί πρῶτον* V. 136. zu verstehen ist, und zwar so, dass nach den Strafgerichten über die gottlose Titanenwelt, in der ersten Gerichts-Periode, nun auch das Unglück, welches das fromme theokratische Volk bis jetzt betroffen hat, geschildert werden soll. Die Sibylle feyert das Lob der Hebräer, weissagt ihren Ursprung aus Chaldäa (*ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς τοῦ Χαλδαίοιο* [1])), schildert ihren Abscheu vor heidnischem Cultus und ihren monotheistischen Glauben, weissagt den Moses, der das Volk aus Ägypten geführt und demselben das Sinaitische Gesetz Gottes gegeben habe. Gott aber, heisst es dann weiter, habe die strenge Beobachtung des Gesetzes geboten, dem Volke Segen verheissen, wenn es treu sey, aber auch die Strafe der Untreue gedrohet. Hierauf verkündigt sie als Strafe für den Abfall das Babylonische Exil (das Assyrische genannt), und bestimmt dasselbe nach Jeremias auf *ἑπτὰ χρόνων δεκάδας*. Nun folgt V. 225. die Weissagung auf Cyrus, der vom Himmel gesendet und tadellos helfen werde, den Tempel wiederherzustellen, schöner, als er früher gewesen. — Die Sibylle ermüdet und wünscht nicht weiter zu weissagen. Aber Gott treibt sie von neuem an, den Königen über die ganze Erde hin zu prophezeien. Das erste ist der Weheruf über Babylon, welches der Zorn Gottes treffen werde, weil es seinen grossen Tempel zerstört habe; Babylon und das ganze

1) Handschriftlich ist *Οὐχάλδοιο*. Bleek vermuthet die obige Leseart, richtiger, wie mir scheint, Gfrörer, in s. Philo Bd. 2. S. 143 *Οὐρ Χαλδαίων*.

Assyrische Geschlecht werde von dem Zorne Gottes gänzlich vernichtet werden. — Auch über Ägypten soll nach V. 253 ff. grosses Unglück kommen; es wird ein Schwert durch seine Mitte gehen, Aufruhr, Zerstreuung, Tod und Hunger, *ἑβδομάτῃ γενεῇ βασιλήων*. — Hierauf folgt ein Wehe über Gog und Magog in Mitten der Äthiopischen Ströme (*μέσον οὖσα Αἰθιόπων ποταμῶν* [1])), ferner über Libyen und das Meer, Meer und Land des Abendlandes (*θάλασσά τε καὶ γᾶ, θυγατέρες δυσμῶν*), weil sie den Tempel Gottes zerstört haben [2]). Der Aufgang eines Kometen im Abend wird das Zeichen des kommenden Unheils über viele grosse Männer und Feldherrn. Ausserdem werden auch auf Erden Zeichen — namentlich dass der Tanais das Mäotische Meer verlässt, — die Menschen an das bevorstehende Verderben mahnen, in welchem viele Asiatische und Europäische Städte untergehen werden. Zur selbigen Zeit soll Ägypten, besonders Alexandrien dem Untergange nahe seyn. Gleichzeitig wird gedacht die Römische Völkerplünderung in Asien, aber dafür auch den Römern, namentlich Italien, nach dem Gesetz der Vergeltung Verderben gedrohet [3]).

---

1) Hier wird Magog offenbar nach Äthiopien gesetzt, V. 450 dagegen nach dem Norden von Europa und Asien.

2) Wohl nicht, wie Bleek zu vermuthen geneigt ist, von der Römischen Zerstörung des Tempels zu verstehen, sondern aus Ezech. 38. 39., wo mit Magog Perser, Äthiopier und Libyer verbunden nach dem heiligen Lande zur Verwüstung ziehen. Die Sibylle hält sich mit ihrer Geographie und Ethnographie vorzugsweise an die Ezech. 38, 5 genannten Äthiopier und Libyer, und indem sie diese nennt, die ihr westlich liegen, fasst sie Meer und Land des Abendlandes zusammen.

3) V. 294—300 ist die Rede von einer goldreichen Jungfrau, deren Mutter und Herrinn das Lateinische Rom ist, die von vielen Freyern gewünscht wird, aber weintrunken unvermählt bleiben soll und dienstbar von ihrer harten Herrinn vielfach geplackt, zur Strafe vom Himmel zur Erde geworfen und wiederum von der Erde gen Himmel erhoben werden wird, *ὅττι βροτοὶ φαῦλον ζωῆς ἄδικον τ' ἐνίχοντο.* Aber vielleicht gehört dieser Vers zu dem folgenden Satze, wo Samos und Delos und Rom mit dem Untergange bedrohet werden. Galläus meinte, die Jungfrau sey Julia, die Tochter Augusts,

Hierauf werden, in antiker sibyllinischer Weise, Samos, Delos und Smyrna bedrohet, auch Rom (Ῥώμη wird ῥύμη — nach Galläus ruina? — werden). Nach dieser Reihe einzelner Orakel des Unglücks kommt die Schilderung eines allgemeinen friedlichen und glücklichen Zustandes in Asien und Europa, die etwas Messianisches hat. Ob nun im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gedacht oder nicht, — es folgt jetzt V. 319 ff., durch ἀλλά verbunden, wieder eine Unheilsverkündigung. Von Macedonien aus soll grosses Unheil über Asien und Europa ausgehen. Es wird Alexander der Gr. geweissagt, aus dem Kronidengeschlecht, ehebrecherisch erzeugt (in Beziehung auf die Fabel von Alexanders Erzeugung durch Jupiter). Dieser werde Babylon stürzen, Asien unterjochen. In dunkelster Rede heisst es dann, Alex. werde Eine ῥίζα haben, welche aber wieder ausgerottet werden werde, darauf aber aus 10 Hörnern ein φυτὸν ἄλλο pflanzen. Auch dieser Spross wird gänzlich vergehen, er selbst, der Erzeuger, von den Söhnen vernichtet werden, und dann ein nebenbey erwachsendes Horn herrschen. — Dieses Orakel erinnert an Daniel 7, 7 ff. Aber, obwohl man deutlich sieht, dass auch von der Sibylle im Allgemeinen die Nachfolgerschaft Alexanders des Gr. angedeutet wird, so ist doch ihre apokalyptische Darstellung ungleich dunkler, als die des Daniel, und bey der Unsicherheit des Textes kaum möglich, das Einzelne zu deuten. Nur das ist unverkennbar, dass das nebenbeywachsende παραφυόμενον Horn, wie im Daniel, den Antiochus Epiphanes bezeichnen soll. — Haben wir hier eine Sibyllinische Nachbildung Daniels, oder sind beyde Darstellungen aus einer gemeinsamen Quelle geflossen? Immer bleibt der Danielischen Apokalypse der Vorzug einer klareren Composition,

Thorlacius (Libri Sibyllistarum p. 77) versteht darunter Rom sub solita scorti imagine. Ich vermuthe irgend eine Römische Colonie.

welche etwas Originelles hat, während der Sammelcharakter der Sibylle unverkennbar ist. — Nun bricht aber diese Orakelreihe wieder rasch ab und es folgen V. 339—351. Orakel über Phrygien, 352 ff. über Troja, 371 ff. über einzelne Städte, Länder und Inseln bis 426, welche vielleicht aus älteren heidnischen Orakeln genommen und hier vom Jüdischen Standpunkte aus umgestaltet sind.

Mit V. 427 ff. beginnt eine neue Orakelreihe, welche **Bleek** für ursprünglich Jüdisch hält. Zuerst trifft die Unheilsverkündigung Phönizien, dann Kreta, ferner Thrazien, dann Gog und Magog (diess Mahl im Norden gedacht), sodann die Hellenen unter der Römischen Zuchtruthe wegen ihres 1500jährigen[1]) (1500 Jahre, *ἐξ οὗ δὴ βασίλευσαν ὑπερφίαλοι βασιλῆες Ἑλλήνων*) Polytheismus. Rettung und Heil werden, heisst es, die Menschen nur dann finden, wenn sie den allein wahren Gott in seinem Tempel anbeten werden; diess aber werde nicht eher geschehen, als bis alles geschehen sey, was Gott beschlossen habe. Nach V. 511 ff. ist aber der Rathschluss Gottes der Sieg der allein wahren Jüdischen Religion, die Herrschaft des Gesetzes und der Propheten und die Erscheinung des Messianischen Heiles. In diesem Zusammenhange wird nun wieder V. 546 ff., wo der Contrast zwischen dem Jüdischen Heil und dem heidnischen Verderben geschildert wird, dem heidnischen Greuel der Untergang gedrohet in der Zeit, wann noch jung der 7te König aus Hellenischem Geschlecht über

---

1) Wie die Sibylle hier rechnet, ist nicht zu verstehen. Vielleicht führt einen Kundigeren die Bemerkung weiter, dass nach dem Chronicon Paschale p. 87 ed. Bonn. der Hellenismus mit der Idololatrie angefangen habe zur Zeit des Seruch Genes. 11, 22. *Ἑλληνισμὸς ἀπὸ τῶν χρόνων Σερούχ ἐναρξάμενος διά τοι τῆς εἰδωλολατρείας, καὶ ὡς ἐστοίχουν τὸ τηνικαῦτα ἕκαστος κατά τινα δεισιδαιμονίαν ἐπὶ τὸ μᾶλλον πολιχώτερον, ἐπὶ ἔθη καὶ ἐπὶ θεσμοὺς εἰδώλων τύττεσθαι τὰ τῶν ἀνθρώπων γένη.*

Ägypten herrschen werde (Ptolemäus Physkon), aber aus Asien ein grosser König, wie ein feuriger Adler, das ganze Land mit Krieg überziehen und das Ägyptische Königthum stürzen werde, welches alles deutlich die Zeit verräth, wo Antiochus Epiphanes in Ägypten einfiel, 168. — Dadurch werden wir wieder an die Daniel. Apokalypse erinnert, welche entweder gleichzeitig oder Vorbild der Sibylle ist. — Nachdem unser Apokalyptiker kurz die nach jenem Greuel eintretende Messian. Zeit geschildert und die Menschen zur Verehrung des allein wahren Gottes ermahnt hat, beschreibt er wieder das grosse Unglück, welches die untheokratische Welt treffen werde, namentlich unter dem verwüstenden Kriegervolke der barbarischen Römer. Das Ende aber dieser schrecklichen Kriegeszeiten wird nach V. 590 ff. die Erscheinung des Messias seyn, welchen Gott von der Sonne her senden werde als Friedensmacher und Vollstrecker seiner Befehle (*δόγματα*). Zwar werden die Könige der Heiden zürnen und sich wieder in Krieg aufmachen gegen das heilige Land, es zu verwüsten. Aber Gott werde sie vernichten unter erschrecklichen Naturerschütterungen, vergl. Ezech. 38, 17 ff. Dagegen (*αὖ*) wird das heilige Gottesvolk in Ruhe und Sicherheit wohnen um den Tempel Gottes und die Söhne Gottes, — auch die ehemahligen Heiden sich gegenseitig ermuntern zur Verehrung Gottes, Haltung seines Gesetzes, zu Opfern in seinem Tempel und zur Lobpreisung Gottes daheim (*κατ' οἴκους*) [1]). Hierauf folgt V. 671 ff. wieder eine

1) In diesem Zusammenhange stehen die Verse 665—670:

τέρψομεν ὕμνοισι θεὸν γενετῆρα κατ' οἴκους,
[ἐχθρῶν ὅπλα κομιζόμενοι κατὰ γαῖαν ἅπασαν
667 *ἑπτὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν*
πέλτας καὶ θυρεούς, κόρυθας, παμποίκιλά θ' ὅπλα,
669 *πολλὰ δὲ καὶ τόξων πλῆθην βελέων ἀδίκων τε,*
οὐδὲ γὰρ ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται ἐς πυρὸς αὐγήν.]

Dieselben Verse von V. 667. an kommen p. 455. V. 587—89. vor. Aber dort steht V. 587. statt *ἑπτά*, *πολλά*; V. 669. fehlt

Aufforderung an Hellas, als das Mutterland Alexanders, vom Übermuthe abzulassen, den allein wahren Gott anzubeten, kein [1]) rathloses (*λαὸν ἄβουλον*, wohl für *ἀσύνετον*) Volk gegen die heil. Stadt zu senden und den schlafenden Panther nicht zu wecken, um Theil zu nehmen an dem Messianischen Heile. Dieses Heil wird beschrieben als ein von allen Seiten befriedigtes, aber irdisches, theokratisches Leben. — Die hieran V. 722—32. sich anschliessende Anrede an Jerusalem, über das Messianische Heil zu jubeln, ist nach Jesaias 11, 6 ff. gebildet, — und eben so ist, was. 733—45 von den Zeichen im Himmel und auf Erden, woran man das Ende der Nothzeit und den Anfang der Heilszeit erkennen soll, gesagt wird, aus alttestam. Stellen genommen, aber mit Hellenischen Schreckensbildern vermischt.

Den doppelten Schluss des 3ten Buches, den ersten 746—55., worin die Sibylle von sich sagt, dass sie von Gott aus Babylon nach Hellas gesandt sey, um den Menschen die *αἰνίγματα* (*μυστήρια*) *θεῖα* zu verkündigen, dass sie aber in Griechenland von den Einen eine Erythräerinn, von Andern eine lügnerische, wahnsinnige Sibylle, eine Tochter der Circe und des Gnostos, genannt werden werde, bis man, wenn alles erfüllt seyn werde, sie für das halten werde, was sie sey, für eine Prophetinn des wahren Gottes, — so wie den zweyten Schluss, V. 756—66., worin die Prophetinn sich für eine Schwiegertochter und zugleich Tochter Noahs erklärt, — diesen Abschnitt hält Dr. Bleek für späteren, Christlichen Ursprungs, den ersten Theil für ein Product

dort ganz. Während dort die Verse mit dem Vorhergehenden in einem ziemlichen Zusammenhange stehen, sind sie hier ohne Sinn und Verstand, und also wohl unecht. Merkwürdig aber ist hier die Leseart *ἐπτὰ* V. 667. Liegt darin eine Beziehung auf Daniel 9, 27?

1) V. 672 ist mit Bleek zu lesen *στεῖλαι μὴ* statt *στεῖλον δὴ* dann aber mit Gfrörer der folgende Vers zu streichen.

des 3ten Jahrhunderts nach Christus, den zweyten für einen noch viel späteren Zusatz.

2. Ebenfalls Jüdischen Ursprungs und aus dem zweyten Jahrhundert sind nach Dr. Bleek die zwey Orakel Buch 5, 260—285. und 484—531.

Das erste [1]) fordert das theokratische Volk auf, von seiner Trauer abzulassen und sich der Messianischen Zukunft zu getrösten, wo die leidenden Gerechten Ruhe und Glück, die Frevler aber und Dränger Noth und Unheil haben und sich verbergen werden, bis die Weltänderung geschieht (ἕως κόσμος ἀλλαγῇ), und Alle den allein wahren Gott erkennen werden. Wenn es nun V. 264 ff. [2]) heisst, es werde fortan kein Hellenischer Fürst voll grausamen Sinnes mehr das Persische Land durchschweifen, so deutet diess Bleek auf die Zeit, wo der Parther, Mithridates d. Grosse, alle Länder zwischen dem Euphrat und Indus eroberte und beherrschte und selbst den Syrischen König Demetrius II. gefangen nahm. Ist diess richtig, so scheint das Orakel um die Mitte des 2ten Jahrh., und zwar nach V. 279. und 280., wo Ägypten als Erfinder des Thierdienstes genannt wird, wahrscheinlich in Alexandrien, verfasst zu seyn.

Diesem Orakel voran geht eine Reihe Judenchristlicher Orakel V. 1—259., aber es folgt nach Bleek wieder ein Jüdisches aus Kleinasien und der Zeit kurz vor der letzten Zerstörung Jerusalems.

Das zweyte Orakel [3]), am Schlusse des 5ten Buches, beginnt mit einer Untergang weissagenden Anrede an die Isis und den Serapis, die Gottheiten Ägyptens. Die eigenen Priester dieser Gottheiten werden, heisst es, das Volk zur Verehrung des allein wahren Gottes auffordern; ja man werde Jehova im Lande einen heiligen

---

1) pag. 602. V. 2.
2) pag. 603.
3) pag. 638 ff.

Tempel bauen, zu welchem ein *λαὸς θεότευκτος* Opfer senden werde, u. s. w.

Dieser Prophetie scheint ausser Jes. 19, 18 ff., wo Ähnliches geweissagt wird, das Factum der Erbauung des Tempels zu Leontopolis im Gau von Heliopolis unter der Regierung des Ptolemäus Philometor und der Cleopatra seiner Mutter (bis 173) zum Grunde zu liegen [1]).

Das Orakel schliesst mit der Weissagung von der Zerstörung des Ägypt. Tempels. Die Äthiopier, heisst es, *ἐκπρολιπόντες ἀναιδέα φῦλα Τριβαλλῶν* [2]), werden nach Ägypten kommen, es in Besitz nehmen, und *ἄρξονται κακότητος ἵν' ὕστερα πάντα γένηται, νηὸν γὰρ καθελοῦσι μέγαν Αἰγυπτιάδος γῆς,* wofür sie dann Gott strafen werde durch ein weltzerstörendes Gericht.

Auch dieser Weissagung scheinen prophetische Muster zum Grunde zu liegen, Stellen, wie Jes. 13, 1 ff. Ezech. 32, 1 ff. u. a. Vielleicht denkt sich der Verf. unter den Äthiopiern eben nur symbolisch ein zerstörendes antitheokratisches Volk, welches das Ende, das

---

1) Nach Josephus Archäol. 13, 3, 1—3. berief sich Onias, als er bey Ptolemäus und Cleopatra um die Erlaubniss des Baues nachsuchte, auf jene Stelle im Jesaias, und der König genehmigte den Bau besonders wegen der ihm vorgehaltenen Weissagung. Diess mag Dichtung und Wahrheit zugleich seyn. Die Wahrheit ist, dass man die Abnormität eines auswärtigen Tempels Jehovas durch jene Stelle zu rechtfertigen suchte, eben von Seiten der Ägypt. Juden. Nach Hitzig, Commentar zu d. St., ist aber der ganze Abschnitt Jes. 19, 16—25. unecht und von Onias eingeschoben. Ewald, Propheten 1. 302 f. hält ihn für echt, aber für ein Stück aus dem späteren Leben des Jesaias. Ich kann mich in den Streit nicht mischen. Nur die Bemerkung sey mir erlaubt, dass einerseits V. 18. zu viel Historisches hat, um reine Weissagung zu seyn, anderseits aber unser Orakel, welches zur Zeit des Ägypt. Tempelbaus geschrieben zu seyn scheint, die Stelle des Jesaias als längst vorhanden voraussetzt.

2) Die Triballer sind ein Thrazischer Volksstamm, s. Pape Wörterb. d. Griech. Eigennamen. Ist es ein stellvertretender Name der Macedonier? Syrien (woher die Zerstörer kommen s. w. u.) war ein Zweig des Maced. Reiches. Der Name Triballer ist vielleicht gewählt, weil das Appellativwort die Bedeutung von Taugenichtsen hat.

göttliche Weltgericht herbeyzieht. Aber der historische Standpunkt des Orakels scheint eben die Zeit zu seyn, wo nach dem Tode der Cleopatra (173) Ägypten mit dem Syr. Antiochus Epiphanes in Krieg verwickelt wurde, welcher Ägypten bis auf Alexandrien einnahm. Von ihm war die Zerstörung des Jüdischen Tempels in Ägypten zu fürchten. Aber es ist bekannt, dass derselbe erst unter Vespasian zerstört wurde.

3. Wenigstens nach unserer Orakelsammlung scheint die sibyllinische Production unter den Juden nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts vor Christus eine Zeitlang zu ruhen, bis sie wieder kurz vor Christi Zeit lebendig wird und über die Christliche Epoche hinaus bleibt. Aus dieser Zeit haben wir folgende Orakel:

Das erste ist enthalten in dem Zwischenabschnitt zwischen Buch 2. u. 3., welcher die Überschrift führt: *Πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ αὐτῆς τόμῳ τάδε φησίν, ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου περὶ θεοῦ,* von V. 36. an. Dieses beginnt mit einem Weheruf über das böse Geschlecht, welches aller Laster voll ist V. 36—45., und geht V. 46. über zu der Weissagung, dass, wenn Rom auch über Ägypten herrschen werde, dann auch das Reich Gottes, des unsterblichen Königes, zu den Menschen kommen werde; es werde dann aber ein heiliger König die ganze Erde in alle Ewigkeit beherrschen. Damit aber werde verbunden seyn das Gericht. Unabwendbarer Zorn Lateinischer Männer werde ausbrechen; drey Männer werden nach traurigem Schicksalsgeheiss Rom verwüsten, wenn vom Himmel herabströmen werde ein Feuerstrom. O, ich Arme, ruft die Sibylle, wann wird jener Tag des ewigen Gerichtes kommen? Da er unfehlbar kommen und alle Menschen mit zerstörendem Schwefelgeruch anwehen wird, wozu bauet und schmückt Ihr Euch noch jetzt, Ihr Städte?

Nach V. 61. u. 62. will nun die Sibylle ihr Schicksalswort über die einzelnen Städte sprechen. Diess thut

sie in mehreren Abschnitten des 3ten Buches. Aber dieses Buch beginnt mit dem Verse: *Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίας μετόπισθεν*, also mit der Weissagung des Antichrists aus der Reihe der Röm. Kaiser. Diess bezieht sich offenbar auf die spätere, schon Christliche Vorstellung von dem antichristlichen Nero. Wenn man nun schon geneigt ist, mit Buch 3. V. 1. ein neues und zwar Christliches Orakel anzufangen, und mit V. 61. u. 62. des vorigen Abschnitts das offenbar vorchristliche Orakel zu schliessen, so wird man in den folgenden Versen wieder ganz davon abgebracht. Denn hier wird des Teufels (Belial) zerstörendes und verführendes Wüthen geschildert, die Zeit aber, wo diess geschehen wird, V. 13 ff. so bestimmt, dass dann ein Weib die ganze Welt beherrschen werde und zwar eine Wittwe, welche verschwenderisch alle Schätze ins Meer werfen werde. In einem Wortspiele von *χήρα* V. 15. und *στοιχεῖα πρόπαντα χηρεύσει κόσμον* — wird dann die Vernichtung der gegenwärtigen Weltgestalt durch Feuer ausführlich und die Entstehung der neuen Gotteswelt kurz geschildert. — Das weltbeherrschende verschwenderische Weib ist unstreitig die Cleopatra, nicht die Weltstadt Rom; sie beherrschte in Antonius, den Triumvir, den sie in ihren Liebesbanden gefesselt hielt, nach sibyllinischer Hyperbel die ganze Welt. Wir haben also hier dieselbe Zeitbestimmung, welche der vorhergehende Zwischenabschnitt V. 51. 52. gegeben hat, nemlich die Zeit des Triumvirats des Octavian, Antonius und Lepidus. Daraus aber folgert Dr. Bleek mit Recht, dass der Anfang des 3ten Buches mit jenem Zwischenabschnitt Ein ganzes, zusammenhängendes Orakel bildet, welches etwa in den Jahren 42—40 vor Christus von einem Alex. Juden verfasst ist. Giebt man diess zu, so muss man auch Bleeks Vermuthung beystimmen, dass die beyden letzten Verse des Zwischenabschnitts und die ersten Worte von V. 1. im 3ten Buche später hinzugefügt

sind, und das Orakel des Zwischenabschnitts nach Ausscheidung des Späteren so in das 3te Buch übergeht: *ἥξει γάρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὀδμὴ πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις*[1], — *Βελίας κατόπισθεν*, — d. h. Belias wird kommen, wenn der Schwefelgeruch aus dem Schwefelpfuhl sich über alle Menschen verbreiten wird. Jener Geruch ist also sein sicheres Vorzeichen. Die Vorstellung von dem Feuer- und Schwefelpfuble des Satans (vgl. Apok. 20, 10. 14, 10.) ist eben so vorchristlich, als der Satansname Belial (*Βελίας* und *Βελίαρ*).

Nach Dr. Bleek haben wir Buch 5. noch zwey Orakel aus dieser Periode: V. 286—332., wahrscheinlich ein Jüdisches Orakel aus Kleinasien und aus dem 2ten Jahrzehnd nach Christus, und V. 342—433. vielleicht auch ein Jüdisches aus der Zeit des Jüdischen Krieges kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems. In jenem wird mehreren Kleinasiat. Städten der Untergang gedrohet, insbesondere dem verhassten Dianentempel in Ephesus, während für das heilige Land die Obhut und Gnade Gottes erflehet wird. In diesem wird der Verbrennung des Tempels der Vesta unter Kaiser Nero (Tacit. Ann. 15, 41.) gedacht, aber der bestimmtere Zeitpunkt des Orakels ist, wie es scheint, die Zeit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem.

Endlich scheint auch das von Mai[2]) herausgegebene

---

1) Das unächte *ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει* ist wohl von einem Christen gemacht worden, welcher bey dem Triumvir Octavius an den Augustus dachte, den Stammvater der Kaiserreihe, aus welcher der Antichrist hervorgehen werde. War diese Corruption da, so lag nahe, dem Zwischenabschnitte einen Schluss nach Analogie anderer Stellen in den Sibyllinen zu geben. — Ich möchte aber nicht mit Bleek sagen, dass, wenn man seine Structur der Verse nicht annehme, *ἥξει* V. 60. kein Subject habe, da sich leicht aus V. 59. *πικρὸν ἦμαρ* dazu denken lässt. Zwingend aber scheint mir, dass der sich verbreitende Schwefelgeruch schicklicher den aus dem Schwefelpfuhl aufsteigenden Satan, als den bitteren Tag verkündigt.

2) Scriptor. Veter. Nova Collectio Vol. 3. P. 3. p. 202 ff.

11te Buch noch ein rein Jüdisches Orakel zu enthalten. Dasselbe ist mit dem Orakel im 3ten Buche verwandt, und demselben vielleicht nachgebildet, aber in einem ganz anderen Geiste. Wir finden hie und da dieselben Ausdrücke und Verse, z. B. V. 161 ff. über Homer (vergl. Buch 3. S. 214 ff. bey Galläus) und V. 200 ff. über Alexander den Grossen (vgl. ebendaselbst S. 210). Das Orakel fängt ebenfalls mit dem Babyl. Thurmbau an, welcher im 10ten Geschlecht der Menschen geschehen seyn soll, und will die durch jenen Bau entstandene Verschiedenheit der Völker und Reiche schildern, und die Namen akrostichisch bezeichnen (*ὧν ἀριθμοὺς λέξω καὶ ἀκροστιχίοις* [1]) *ὀνομήσω γράμματος ἀρχομένου καὶ τοὔνομα δηλώσαιμι* V. 17. 18.), d. h. die Anfangsbuchstaben der Namen nach ihrem Zahlenwerth angeben, z. B. des Joseph in Ägypten V. 30., Philipp v. Maced. V. 189., Julius Cäsar V. 265. Der Standpunkt des weltgeschichtlichen Überblicks ist Ägypten und sein Verhältniss zu dem theokratischen Volke. Die Zeit des Verfassers ist der Untergang Ägyptens unter der Cleopatra, deren Greuel geschildert werden. Zur Strafe dafür, dass Ägypten einst das Volk Israel geknechtet und hart behandelt habe, soll es jetzt nach göttlichem Strafgericht unter Römische Herrschaft kommen. Bemerkenswerth ist, dass das eigentlich Messianische in diesem Orakel fehlt.

4. Wir schliessen diese Darstellung der einzelnen sibyllinischen Produkte mit einigen Bemerkungen über die Entstehung, den Charakter und Werth der Jüdischen Sibyllistik überhaupt.

Die Jüdische Sibyllistik erklärt sich zwar, nach §. 9., im **Allgemeinen** aus dem unvermeidlichen Assimilationsprocess des Ägyptischen Judenthums mit der Grie-

---

1) Verschieden davon ist die in der Christlichen Sibyllistik vorkommende Akrostichis des heil. Namens Jesu Christi in den Anfangsbuchstaben der Verse, Buch 8.

chischen Weltlitteratur, wobey das apologetische und missionarische Interesse des ersteren besonders wirksam war. Indessen hat die Erscheinung im Einzelnen genauer betrachtet etwas Räthselhaftes.

Wie kam gerade in einer Zeit, wo der Unterschied des monotheistischen und polytheistischen Glaubens von den Juden schärfer gefasst und besser verstanden wurde, als früher, — die Jüdische Prophetie und Apokalyptik dazu, nicht nur einzelne heidnische Orakel aufzunehmen, sondern auch den heiligen Gottesgeist und das Gotteswort wahrer Weissagung der ihrem Ursprunge nach immer doch heidnischen Sibylle beyzulegen? Das Griechische Sibyllenwesen musste den Juden ursprünglich auch insofern fremd seyn, als sie zwar auch ihre Prophetinnen (die Mirjam, Debora, Hulda) hatten, aber doch nur ausnahmsweise und ohne alles mythische Sibyllenthum. Der eigentliche prophetische Beruf galt unter ihnen längst als ein vorzugsweise männlicher. Die Erscheinung ist nur erklärlich, wenn das Griech. Sibyllenthum dem Hebräischen Prophetenthume irgendwie verwandt, apologetische Bezüglichkeiten genug darbot, dass der ursprüngliche Widerspruch übersehen und überwunden werden konnte. Die neueren Forschungen [1]) über das Griechische Sibyllenthum gestatten, wenigstens die Lösung des Problems zu versuchen.

Von Alters her [2]) verehrte Griechenland, darnach auch Rom in der Sibylle die halbgöttische Prophetinn der Ordnungen (*θέμιστες*) und Rathschlüsse der Götter

1) Vgl. Niebuhrs Röm. Gesch. Bd. 1. S. 526 ff. 2. Ausg. K. O. Müllers Dorier Abth. 1. S. 339. Klausen Äneas und die Penaten Bd. 1. S. 201 ff. Bernhardys Grundriss der Griech. Litteratur Bd. 2. S. 294 ff. Schwenk Mythol. der Römer S. 108 ff. K. F. Hermanns gottesdienstl. Alterthümer d. Gr. §. 37.

2) Heraklit der Dunkle schreibt der Sibylle eine tausendjährige Stimme zu; er sagt nach Plutarch Pyth. Orac. 6: *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται διὰ τὸν θεόν.*

über das Schicksal der Städte und Reiche. Griechischen Ursprungs, wie auch der Name [1]), ist der Sibyllencultus ein Theil des Apollinischen. Aber verschieden von dem geordneten priesterlichen Prophetenthume, so wie von dem Orakel der Pythia, welche, gleich jenem, nur von Zeit zu Zeit von dem weissagerischen Gotte ergriffen wurde, stellt die Sibylle das freye und beständige, an sich unpersönliche, aber mythisch personificirte Prophetenthum der Natur [2]) überhaupt dar. Nach Klausens Vermuthung [3]) ist die Sibylle ursprünglich die besondere Weissagung „aus dem Brausen des Windes und unterirdischer Gewässer in Felsklüften, deren Laute sich dann und wann bis zum Anschein von Articulation und Verständlichkeit steigern und aus dem bunten Gemisch der vom Winde oder vom Wasser zusammengetriebenen Blätter, woraus sich eine Schrift gestalten will, die sofort wieder auseinander fällt," auf eine solche Entstehungsweise hin. Vieles erklärt sich daraus. Unter andern, dass, wie Heraklit [4]) sagt, die Sibylle mit rasendem Munde Unerfreuliches, Zierloses und Ungesalbtes von Alters her verkündigte. Ferner, dass die Sibyllen, weil vorzugsweise bey weissagerischen Höhlengewässern entstanden und einheimisch, auch örtlich verschieden und örtlich benannt wurden. Je nachdem sich die eine sibyllinische Örtlichkeit vor anderen auszeichnete, ragte die eine Sibylle vor anderen hervor. So ist die Erythräische im Alterthume die berühmteste. Von Hause aus ein mythisches Gebilde, und mit bestimmten Mythenkreisen verflochten, wird die Sibylle

---

1) Nemlich von Σιός, = Διός und βυλλή, = βουλή, nach Varro, s. Lactant. Inst. div. I, 6. Ausser dieser äol. Etym. giebt Passow Lexik. auch die dorische, Σιὸς βόλλα, die vom Zeus berathene.

2) Cicero de divin. I, 36. 79. Terrae vis Pythiam Delphis incitat, naturae Sibyllam. Vgl. Klausen a. a. O. S. 224 ff.

3) A. a. O. S. 212 ff.

4) S. Plutarch. Pyth. Orac. 6.

mit diesen verbreitet von Ort zu Ort, von Stamm zu Stamm, und gelangt so im Volke je länger je mehr zu allgemeinerer Geltung. — Ursprünglich mündlich gefasst und verkündigt, wird die sibyllinische Weissagung zuerst auch mündlich fortgepflanzt, dann aber niedergeschrieben, litterarisch fortgebildet, nach Orakelweise in metrischer Form. Je mehr das Interesse an der sibyllinischen Weissagung sich verbreitet, entstehen Sammlungen der sibyllinischen Orakel, mit den Sammlungen aber Zusammenfügungen des ursprünglich Vereinzelten, dann auch wohl Interpolationen. Die mythische Tradition über die Anfänge Roms deutet auf solche Sammlungen hin. Von authentischen Griechischen Sibyllinensammlungen haben wir in der classischen Litteratur nirgends weder einen ganzen Text noch Fragmente [1]. Vielleicht dass die sibyllinischen Orakel, je mehr sie öffentliche Bedeutung und Wirksamkeit im Staate bekamen, desto mehr unter staatlicher und priesterlicher Aufsicht geheim gehalten wurden. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, wir haben in unserer Jüdisch - christlichen Sibyllinensammlung unverkennbare Spuren von mehr und weniger zusammenhängenden Hellenischen Orakeln, welche die Jüdische Sibyllistik in Alexandrien vorfand und als geltend aufnahm, vielleicht aus der frey umlaufenden Tradition oder aus früheren Privatsammlungen.

Varro zählt nach Lactanz [2] zehn verschiedene Sibyllen. Unter diesen nennt er zuerst die Persische, die einzige Orientalische, in welcher, wie es scheint, Orientalische und Hellenische Prophetie verbunden war. Er beruft sich auf den Nikanor, der sie in seiner Schrift von den Thaten Alexanders des Grossen erwähne. Schade, dass wir nicht wissen, ja kaum vermuthen kön-

1) S. Bernhardy a. a. O. S. 294.
2) Divin. Institut. I, 6. Über die verschiedene Zählung der Sibyllen s. Gallaeus de Sibyll. Dissert. I. pag. 52.

nen, wann dieser Nikanor lebte und schrieb [1]). War er, wie Einige vermuthen, ein Zeitgenoss Alexanders des Grossen, so hätten wir schon aus dieser Zeit ein Beyspiel von der Verbindung der Oriental. Prophetie mit dem Hellenischen Sibyllenthum. Allein sehr wahrscheinlich ist Nikanor ein viel späterer Schriftsteller, nicht viel älter, wie es scheint, als Varro. Die von Nikanor erwähnte Persische Sibylle wird von Andern die Chaldäische, auch Babylonische, auch Hebräische genannt [2]). Pausanias [3]) giebt ihr den Namen *Σάββη*, Andere, wie Suidas, nennen sie *Συμβήθη* [4]). So spinnt sich die Sage weiter. Es wird von dieser Sibylle gesagt, einmahl, dass sie die Tochter des Berosus

---

1) S. Fabricii biblioth. Graeca Vol. 3. p. 46 f. und G. J. Vossii de historicis Graecis libb. 3. ed. Westermann. pag. 474.

2) Suidas: *Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη* u. s. w. Vgl. Scholia in Plat. Phaedr. ed. Becker p. 315.

3) Phocic. c. 12. 9. p. 828.

4) Die verschiedenen Etymologieen des Namens s. bey Gallaeus de Sibyll. orac. c. 2. Fabric. Cod. apocr. V. T. Vol. I. p. 282. Perizonius zu Aelian. V. H. lib. 12. c. 35. p. 725 ff. Unstreitig ist *Σύββη* und *Συμβήθη* ein und derselbe Name, wenn das Wort, wie wahrscheinlich, Hebr. oder Chald. Ursprungs ist. Das erste *β* ist wie oft in *μ* übergegangen, wie Sabbation in Sambation, *κύμβα* in cymba u. a. Die Endung *ήθη* erklärt sich aus der Hebr. Femininform. Schon Cedrenus Historiar. Comp. Vol. I. p. 166. 167. ed. Bonn. meinte, *Σάββη* sey gleich mit der Königinn von Saba, welche dem weisen Könige Salomo Räthsel aufgab. Klausen billigt diese Ableitung a. a. O. S. 220 Aber diese Königinn wird doch sonst nie als Prophetinn aufgeführt. Auch scheint *Σαβᾶ* und *Σάββη* zu verschieden. J. A. Fabricius übersetzt das Wort durch ebria, geht also auf das Hebr. סֹבֵא zurück. Diese Ableitung billigt Perizonius und erinnert daran, dass diese Sibylle als Tochter Noahs, des Weinerfinders, dargestellt zu werden pflege. Er combinirt dann damit das Plutarchische *σάββοι* = *Βάκχοι*, Quaest. conviv. 4, 6. Aber wenigstens das Hebr. Wort wird nie von der prophetischen Begeisterung oder Manie gebraucht, und die Beziehung auf die Noachische Weincultur liegt zu fern. Kurz die wahre Etymologie ist noch zu entdecken.

und der Erymanthe sey [1]), dann aber auch, die Tochter Noahs, ferner, dass sie den Babylonischen Thurmbau und die damit verbundene Völkerzerstreuung, auch die Thaten Alexanders geweissagt habe [2]). Hiernach ist diese Sibylle keine andere, als die Jüdische in den Stücken unserer Orakelsammlung, welche dem Obigen zufolge vorchristlich Jüdischen Ursprungs und Charakters sind. Die Sage, dass die Hebräische Sibylle vorzugsweise die Thaten Alexanders des Gr. geweissagt habe, mag mit der Erzählung des Josephus (Archäol. II, 8. 5.) zusammenhangen, dass Alex. d. Gr., als er auf seinem Zuge vor Jerusalem rückte und vor der Stadt von dem Hohenpriester empfangen wurde, diesen geehrt und den Gott der Juden verehrt habe in Erinnerung an einen Traum in Macedonien, wo eben der Gott der Juden ihm erschienen und die Herrschaft über Persien verheissen habe, und dass der Hohepriester dem Könige die Weissagung Daniels auf ihn gezeigt habe. Diess letztere ist gewiss unrichtig, und die ganze Erzählung des Josephus hat mythischen Charakter [3]); aber, wie es sich auch damit verhalten möge, sie weist hin auf die im 2ten Jahrh. vor Christo schon vorhandene Jüdische sibyllinische Weissagung von Alexander d. Gr. [4]), welche

---

1) S. Pausan. a. a. O. und Suidas. Justin. Martyr Cohort. ad Graec. 39 hält diesen *Βηρωσσὸς* für den Chald. Geschichtschreiber, welcher nach Vossii de historic. Graec. I, 13. unter Ptolem. Philadelph. und Antiochus Theos lebte. Erwähnte dieser etwa zuerst der Sibylle? Dann könnte man den Ursprung der Jüdischen Sibyllinen fast ein Jahrhundert höher hinaufrücken. Aber die Erymanthe? Justin kennt sie nicht.

2) S. Scholia in Plat. Phaedr.

3) Vgl. Hengstenberg, die Authentie des Daniel S. 277 ff., wo die Gründe für und gegen die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung aufgeführt sind.

4) Vielleicht erhielt die Jüdische Sibylle wegen ihrer Weissagung der Herrschaft Alexanders über die Perser bey Varro (Lact. a. a. O.) den Namen de Persis, woraus späterhin bey Suidas z. B. der Name *ἡ Περσίς*, Persica. Es ist zu beachten, dass Varro alle übrigen Sibyllen nach Volk oder Ort

wir in unserer Sibyllinensammlung, wenn auch nicht in ursprünglicher Gestalt, besitzen.

Auf dem Grunde der litterargeschichtlichen Verhältnisse der Periode, deren Epoche Alexander der Gr. ist, und welche wir ansehen müssen als die Zeit, in welcher Griechische und Orientalische Weisheit überhaupt und Prophetie insbesondere mehr als früher und in litterarischer Weise sich mit einander verbanden, — können wir die Vermuthung aufstellen, dass die Alex. Juden die ersten waren, welche die vorhandene Griechische Sibyllistik mit ihrer einheimischen Prophetie verschmolzen [1]).

Der Process der Verschmelzung Griechischer Sibyllinen und Hebr. Prophetieen unter den Alexandrinischen Juden lässt sich hiernach etwa auf folgende Weise denken.

Die Hellenische Idee der Sibylle ist die Idee des allgemeinen natürlichen Prophetenthumes in seiner Verschiedenheit von dem positiven priesterlichen Orakelthum der Griechen. Den Juden konnte hiernach die Sibylle erscheinen als das Prophetenthum der allgemeinen Adamitischen oder auch Noachischen Religion mitten im Polytheismus. Gerade die Alexandrinischen, überhaupt Ägyptischen Juden waren damahls vielfach bemühet, die Spuren von jener allgemeinen, vorabrahamitischen Religion, worauf auch die Abrahamitische Religion beruhete, unter den Heiden, namentlich den Hellenen aufzusuchen. Es hing diess mit der damahls entstehenden, apologetischen Jüdischen Gnosis zusammen [2]). Je weniger nun das sibyllinische Prophetenthum mit

---

wo sie einheimisch sind, adjectivisch bezeichnet, die Persische allein nicht.

1) Nach Pausan. a. a. O. nannten Einige die Hebr. Sibylle auch die Ägyptische, wahrscheinlich, weil diese sibyll. Composition von Ägypten, insbesondere Alexandrien ausging.

2) Wenn Sibyll. Orac. lib. 3. am Ende die Sibylle klagt, dass man sie für eine Tochter des Gnostos und der Circe halte, so beziebt sich diess wohl auf den Zusammenhang zwischen der Gnosis und der Sibyllistik.

dem polytheistischen Priesterthume nothwendig zusammenhing, desto leichter konnte die Jüdische Prophetie es über sich erhalten, Art und Form der Sibylle anzunehmen.

Noah galt den Juden als ein zweyter Stammvater des menschlichen Geschlechts, als derjenige, welcher die Einheit des Geschlechts vor der Zerstreuung der Völker und Sprachen, so wie die ursprüngliche theokratische Religion vor der polytheistischen Zerstückelung und Verderbung derselben unter den Völkern repräsentirte [1]). Aus dieser Vorstellungsweise erklärt sich, dass man die Sibylle zur Tochter oder Schwiegertochter Noahs machte, und sie von dieser Zeit aus den Babylonischen Thurmbau weissagen und die Völker zur Verehrung des allein wahren Gottes und zur Busse ermahnen liess. Diese Rolle konnte man der Sibylle um so leichter geben, da es in der Art der sibyllinischen Orakel jener Zeit war, bestimmte Culte als Bedingungen des Heils, der Rettung von dem geweissagten Untergange zu fordern [2]).

Endlich kommt hier noch Folgendes in Betracht. Die Sibylle verkündigte im Allgemeinen, wie Heraklit sagt, Unerfreuliches; sie weissagte nach Plutarch [3]) vorzugsweise Städten und Völkern Untergang, Verderben. Die sibyll. Orakel, welche Bleek als authentisch Hellenische im 3ten Buche unserer Sammlung nachweist,

---

1) Vgl. Philo de praem. et poen. §. 4. und 2 Petr. 2, 5. (δικαιοσύνης κήρυξ) mit Orac. Sibyll. I. p. 98. (Wie spät diess Orakel auch verfasst sein mag, die Vorstellung ist ursprünglich Jüdisch.) Die sogen. Noachischen Gebote im Talmud (vgl. Buddaei Histor. V. T. I. 2. 5. und J. A. Fabricii Cod. V. T. Vol. I. p. 268 ff.) drücken eben das allgemeine, Juden und Heiden vermittelnde Gesetz Gottes aus und wurden dessbalb den Proselyten des Thores oder domicilii s. portae auferlegt.

2) S. Niebuhrs R. Gesch. I. S. 530. und Liv. 29, 10. Vgl. Klausen a. a. O. S. 253.

3) De Pyth. orac. cap. 9. Vgl. Klausen a. a. O. S. 252.

haben alle diesen Inhalt. Abgesehen davon, dass viele solcher Orakel mit theokratischen Weissagungen über antitheokratische Städte und Reiche in den Propheten zusammenstimmten, konnte im Allgemeinen daraus der echt Jüdische apologetische Schluss gezogen werden, dass das Heidenthum in seiner eigenen Sibylle die prophetische Ahnung seines Unterganges habe [1]). Ähnlich lässt Daniel den Nebukadnezar selbst im Traume den Untergang aller Weltreiche schauen. Aber wie nach Daniel der prophetische Traum des Nebukadnezar und das Gesicht des Belsazar nur von dem theokratischen Propheten wahrhaft verstanden und gedeutet werden könne, so konnte auch die Jüdische Sibyllistik von dem Gedanken ausgehen, dass nur die Noachische, monotheistische Sibylle die alten sibyllinischen Orakel der Heidenwelt wahrhaft verstehe und im Zusammenhange der Weltgeschichte zu deuten vermöge. So entstand, wie ich glaube, die Jüdische Sibyllencomposition, wie wir sie besonders im 3ten Buche unserer Sammlung finden.

§. 11.

Das Buch Henoch.

1. Wir schicken den Untersuchungen über diese immer noch räthselhafte Schrift eine kurze Litterärgeschichte derselben voraus [2]).

Besonders durch das namentliche Citat im Briefe des Judas V. 14. 15. hat sich das Buch Henoch allezeit im

1) Ich kann diese Vorstellung unter den Juden nicht weiter nachweisen. Aber die Weissagung von dem Untergange der Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt, somit auch mit ihren unvollkommenen Culten, ist mehr und weniger allen alten Religionen eigen.

2) Ausführlicheres s. bey R. Laurence Preliminary dissertation to the book of Enoch, in A. G. Hoffmanns Buch Henoch, in der Einleit. Bd. 1. und im Anhange Bd. 2. Die ältere Litteratur s. bey J. A. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. I. p. 160 sqq.

achtungsvollen Gedächtniss der Kirche erhalten und ist für die neuere historische Theologie ein interessantes Problem der Forschung geworden und geblieben [1]). Von dem Ende des 16. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit musste sich indessen die gelehrte Forschung mit den Citaten der Kirchenväter und den Griechischen Fragmenten bey G. Syncellus und in den Testamenten der 12 Patriarchen [2]) begnügen, und so konnte sie zu keinem festen Resultate darüber kommen [3]). Im Laufe des 17ten Jahrh. verbreitet sich die Kunde von dem Vorhandenseyn des ganzen Buches in Äthiopischer Übersetzung in Habessinien. Man fing an zu hoffen und zu suchen, ob sich das merkwürdige Buch nicht noch entdecken lasse. Allein eine traurige Täuschung, welche Hiob Ludolf aufdeckte [4]), machte die Gelehrten eine Zeitlang wieder ganz irre; man zweifelte an der Existenz der Äthiop. Übersetzung, bis endlich der Engländer Bruce diese in Habessinien entdeckte und drey Handschriften derselben 1773 mit nach Europa brachte, von

1) Vornehmlich seitdem Jos. Scaliger ad Graeca Eusebii p. 405. und Joh. Drusius de Patriarcha Henoch 1615., jener auf die noch vorhandenen Griech. Fragmente bey Syncellus, dieser auf die Erwähnung des Buches in dem B. Sohar aufmerksam gemacht hatten. Die Debatten der Gelehrten über das Buch seit der Zeit bis in den Anf. d. 18ten Jahrh. s. bey J. A. Fabricius a. a. O.

2) Diese Fragmente und Citate s. bey J. A. Fabricius a. a. O. und sorgfältiger geordnet und kritisch behandelt in dem ersten Excurse bey Hoffmann Bd. 2. S. 887 ff.

3) Mit welchen wunderlichen Vorstellungen besonders über das Verhältniss des Citats im Judasbriefe zu dem Buche sich die Gelehrten im 17ten Jahrhunderte zum Theil abmüheten, sieht man besonders aus H. Pfeifferi Decas select. exercitationum sacr., Exercit. de Henocho c. 4. §. 8., wo unter anderen die Vorstellung aufgeführt wird: apostolum Henochi verba ex singulari revelatione divina habuisse. Wozu nicht alles in jener Zeit der Offenbarungsbegriff dienstbar werden musste!

4) Er zeigte in s. Historia Aethiop. lib. 3. c. 4., dass das von dem Capuziner Aegidius Lochiensis mitgebrachte und in die Mazarinische Bibliothek zu Paris gekommene Buch Henoch ein späteres Machwerk ist, womit sich der gute Pater hatte betrügen lassen.

denen er die eine in die Königl. Bibliothek in Paris, eine andere der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford schenkte [1]).

Seitdem war das Buch in der Äthiop. Übersetzung wenigstens 3 Mahl handschriftlich [2]) unter uns. Aber, wie neugierig auch Anfangs die Gelehrten waren [3]), erst nach fast 30 Jahren, 1800 gab Silvest. de Sacy [4]) nähere Kunde von derselben; worauf die Untersuchung wieder 20 Jahre lang ruhete, bis zu derselben Zeit, wo der sel. Dr. Gesenius (1820) in Paris und Oxford zum Behuf einer kritischen Ausgabe und Untersuchung die Übersetzung abschrieb, Rich. Laurence 1821 aus der Oxforder Handschrift das Buch ins Englische übersetzte und durch einleitende Untersuchungen und Anmerkungen erläuterte [5]). Seitdem ist das Buch nun zur gemeinsamen Forschung auch denen geöffnet, welche des Äthiopischen nicht kundig sind. Der Erste, welcher in Deutschland das Englische Werk zu einer genaueren Untersuchung benutzte, und diese bekannt machte, war Dr. Hoff-

---

1) Die dritte (unmittelbar vor dem Buche Hiob im alttest. Kanon der Habessinier) ist als ein Theil der Äthiop. Bibelübersetzung im Besitz der Erben des grossen Reisenden.

2) Ausser den 3 Bruceschen Handschriften in Paris und Oxford und im Besitz der Bruceschen Erben, besitzt nach Ang. Mai Scriptor. veter. nova collect. Tom. V. P. 2. auch d. Vaticana eine Handschrift.

3) Bruce erzählt (in seiner Reise), wie der gelehrte Dr. Woide seine Ankunft in England nicht erwarten konnte, sondern nach Paris eilte, um die dort hingeschenkte Handschrift Bruces einzusehen, dass er aber, durch die Riesenkatastrophe im Anfange des Buches abgeschreckt, die weitere Forschung habe liegen lassen.

4) In s. Notice sur le livre d'Enoch, Magazin Encyclop. 6ter Jahrg. Tom. I. p. 382. (Lat. Übersetz. v. c. 1—3. 6—16. 31.) s. Rink's Deutsche Übersetz. d. Notiz. 1801. Späterhin, 1822 gab Sacy in dem Journ. des Savans 1822 Oct. weitere Untersuchungen über das Buch.

5) The book of Enoch, an apocryphal production supposed to have been lost for ages, but discovered at the close of the last century in Abyssinia, now first translated from an ethiopic MS. in the Bodleian library. Oxford 1821. 8. 2te Aufl. 1833. (wenig verändert).

mann in Jena [1]). Derselbe hat bald darnach das Engl. Werk ins Deutsche übersetzt und mit seinen Untersuchungen bereichert [2]). Während dieser Arbeit brachte unser Landsmann Dr. Rüppell aus Frankfurt eine neue Äthiopische Handschrift nach Deutschland. Diese ist dann von Dr. Hoffmann benutzt und von Cap. 56 an die Deutsche Übersetzung unmittelbar aus dem Äthiop. gemacht worden. Aus dieser und der Engl. Übersetzung hat hierauf Gfrörer eine Lateinische gemacht, und dieselbe in seine Sammlung der Prophetae Veteres Pseudepigraphi aufgenommen [3]). Seitdem haben in England, mehr noch in Deutschland, die gelehrten Forschungen über das seltsame Buch nach verschiedenen Beziehungen nicht mehr geruhet, sondern haben in ziemlich schneller Aufeinanderfolge namentlich die Fragen über die ursprüngliche Gestalt desselben, die Zeit und den Ort seiner Abfassung, so wie über seine Bedeutung für die Geschichte der Jüdischen, insbesondere der apokalyptischen Litteratur, der Entscheidung immer näher geführt [4]).

1) Artikel Henoch in Ersch und Grubers Allgem. Encycl. 2. Sect. Th. 5. S. 399 ff.

2) Das Buch Henoch in vollst. Übersetz. mit fortlauf. Commentar, ausführl. Einleit. und erläuternden Excursen. 2 Theile 1833. und 1838.

3) Prophetae Veteres Pseudepigraphi partim ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi. Edente A. F. Gfroerer. 1840.

4) Abgesehen von der ersten, mit dem ersten Theile der Hoffm. Übersetz. gleichzeitigen, Ausgabe dieser Einleit., sind hier zu nennen: Enoch restitutus; or an attempt to separate from the Books of Enoch the Book quoted by St. Jude; also a comparison of the Chronology of the Enoch with the Hebrew computation and with the periods mentioned in the Book of Daniel and in the Apocalypse. By the Rev. Edward Murray, Vicar of Stinsford and Chaplain to the Bishop of Rochester. Lond. 1838. 8. s. den 2ten Excurs zu Hoffmanns Übersetz., wo eine genaue Relation und Beurtheilung dieser grüblerischen Untersuchung gegeben ist. Gfrörer, die Quellen zur Kenntniss d. Zustandes d. Jüdischen Dogmen und der Volksbildung im Zeitalter J. Christi, in d. Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1837. Heft 4. Derselbe, in dem Jahrhundert des Heils Abth. 1. S. 93 ff. C. Wieseler, Zur Ausleg. u. Kritik der apokalypt. Litteratur des A. u. N. Test.

2. Darstellung des Inhalts [1]).

Der Inhalt wird 1, 1., in einer Art von Überschrift, im Allgemeinen bezeichnet als die Segensworte Henochs, des Gerechten, für die Auserwählten, welche in der Zeit des Gerichts über die Gottlosen leben werden.

Hierauf folgt 1, 1. und 2. bis 6, 12. eine Art von Einleitung und Übersicht, worin es heisst: Die Segens- oder Ermuthigungsprophetie empfing Henoch im Gespräch mit Gott, während eines heiligen Gesichts im Himmel, bey welchem die Engel ihm alles zeigten und deuteten, was er sah, nemlich was in ferner Zeit um der Auserwählten willen geschehen werde. Im Interesse für diese spricht er mit Gott, welcher zu jener Zeit vom Berge Sinai aus erscheinen und seine richterliche Macht offenbaren werde, sowohl in der Bestrafung aller Gottlosen, auch der bösen Engel, der sogen. Wächter, als auch in der Segnung der Auserwählten. Schon schauet der Seher, wie Gott mit seinen Myriaden zum Gericht kommt. Die Himmlischen wissen und verstehen die ewigen Naturordnungen Gottes auch auf der Erde [2]). Aber die

---

Erster Beytrag, die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. 1839. S. 162 ff. Ernst Krieger, Beyträge zur Kritik und Exegese (über das Zeitalter des Buches Henoch, mit besonderer Berücksichtigung des Bruno Bauer'schen Urtheils in der Kritik der Synoptik.) 1845.

1) Wir folgen der Hoffmannschen Übersetzung.

2) Cap. 4. wird von der Naturordnung der Bäume gesagt: Jeder Baum verdorret und wirft jedes Blatt ab, ausser 14., welche ihr Laub nicht abwerfen, sondern warten von dem alten bis zum neuen, 2 oder 3 Winter lang. Vgl. Plinius N. H. XVI, 33. Urbanarum arborum generi non decidunt [folia]: oleae, lauro, palmae, myrto, cupresso, pinis, ederae, rhododendro et [quamvis herba dicatur] sabinae.— Silvestrium generis folia non decidunt abieti, larici, pinastro, junipero, cedro, terebintho, buxo, ilici, aquifolio, suberi, taxo, tamarici. Inter utraque genera sunt adrachne in Graecia, et ubique unedo. Aber Pl. bemerkt: Locorum tanta vis est, ut circa Memphim Aegypti et in Elephantine Thebaidis nulli arbori decidant, ne vitibus quidem. — Auch Theophrast. de historia plantarum I, 9. zählt mehr solcher Bäume als 14. Er

Urheber des Bösen (die gefallenen Engel?) verkennen die Ordnungen und Gebote Gottes und übertreten sie. Dafür wird ihnen auch Gottes und der Gerechten und selbst der Verführten Fluch, während die Auserwählten Licht, Freude und Frieden haben und die Erde ererben und ewig leben werden.

Hierauf wird Cap. 7—10. als Veranlassung des prophetischen Gesichts und der apokalyptischen Berufung Henochs angegeben die Genes. 6. erzählte und hier ausgeschmückte Sage von dem Ursprunge der Nephilim, jenes Gigantengeschlechts, welches aus der ungleichen Verbindung von 200 gefallenen Engeln mit den Töchtern der Menschen entstanden sey. Die Namen der Anführer der Engel werden genannt. Der Oberste und Anstifter, Samjaja (Name des Starken), veranlasst die gegenseitige Verschwörung zu dem gemeinsamen Verbrechen auf dem Berge Armon in den Tagen des Jared [1]) (des Vaters von Henoch). Von jenen Engeln geht aus alle Zauberey, Kriegs- und Luxuskünste, aber auch die astronomischen Wissenschaften, und in deren Folge alle Bosheit und Ungerechtigkeit auf Erden. Das Verderben wächst, die Erde selbst schreiet zu Gott um Hülfe und Rettung, und die Klage der in dem blutigen wilden Kampfe Getödteten wird von Gott erhört und das Strafgericht beschlossen. Ein Engel des Lichts wird zu Noah

---

zählt unter den zahmen Bäumen 6, unter den wilden 20, also zusammen 34, während Plinius nur 22—23 im Ganzen zählt. Nach Theophrast a. a. O. ist der Standort und der feuchte Boden von Einfluss auf das Stehenbleiben des Laubes. „denn die im dürren und mageren Boden stehen, verlieren zuerst ihr Laub.“ Ist nun die Zahl 14 im Äthiop. Henoch richtig, so würde die Frage seyn, welche klimatischen Verhältnisse dadurch indicirt werden? Je nördlicher, desto weniger ἀείφυλλα, je südlicher, desto mehr. Ausserdem aber kommt die Bodenbeschaffenheit in Betracht. Welcher Pflanzengeograph giebt hier Auskunft? Das Vaterland des Schriftstellers würde sich darnach vielleicht mit bestimmen lassen.

1) Nach dem richtigeren Griech. Text ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰαρέδ — vgl. Hoffmann S. 102 ff.

gesendet, ihm die bevorstehende Fluth und die Rettung seines Geschlechtes in derselben verkündigt. Zugleich aber wird Raphael gesendet, den Ajaziel (den 9. oder 10. in der Reihe), als den Meister der Zaubereyen zu binden und ihn in die Wüste Dudael oder Dandaël zu stossen und hier zu fesseln, bis zum grossen Gerichtstage, wo er ins Feuer geworfen werden soll; daneben aber auch die Erde wieder zu beleben und zu trösten. Gabriel wird gesendet, die riesige Nachkommenschaft der bösen Engel durch gegenseitigen Krieg zu vertilgen. Ingleichen wird Michael berufen, dem Samjage und den übrigen Engeln den Untergang zu verkündigen und sie für 70 Geschlechter unter der Erde zu binden; nach welcher Zeit (des Exils) sie in den untersten Feuertiefen auf ewig eingeschlossen werden sollen. Nach diesem Verderbensgericht soll die Erde wieder aufblühen im Segen der Gerechtigkeit und allgemeiner Verehrung Jehovas auf ewig.

Cap. 11.[1]) 12. bis Cap. 16. knüpft so an: Ehe die Weissagung des Gerichts, 1—10. erfüllt wird, ist Henoch verborgen vor den Menschen; in den Himmel entrückt (Genes. 5, 22. 24.) ist er mit den Heiligen und Engeln und im Umgang mit Gott. Er erhält von den Engeln den Namen des Schreibers vorzugsweise, nach 12, 5. des Schreibers der Gerechtigkeit [2]), und wird von Gott zu den gefallenen Engeln entsendet, diesen die unerlass-

---

1) In der Bodlej. Hdschrift fehlt C. 11., die Pariser aber macht aus C. 10. V. 28. 29. das 11te Capitel.

2) Wahrscheinlich zunächst in Beziehung auf seinen besonderen Beruf, die Gerichtsoffenbarung Gottes niederzuschreiben, ähnlich, wie Dan. 12, 4., besonders aber Joh. Apok. 1, 11 ff. Indessen wird in dem Folgenden Henoch vorzugsweise als Gelehrter geschildert, und so kann es seyn, dass der Name die allgemeine Bedeutung des Gelehrten hat. Die Jüdische Tradition nennt ihn den Erfinder der Buchstabenschrift, Rechenkunst und Sternkunde, und die Arabische nennt ihn den Gelehrten, Weisen (Idris) vorzugsweise. S. Hoffmann zu d. St.

liche Strafe anzukündigen, gemäss der Cap. 10. enthaltenen Weissagung. Wie er diesen Gottesbefehl ausrichtet, erschrecken die Engel und bitten ihn, für sie eine Bittschrift um Vergebung aufzusetzen und Gott zu überbringen [1]. Sie können und dürfen sich nicht mehr unmittelbar an Gott wenden und bedürfen eines Mittlers. Henoch ist gutmüthig genug die Bittschrift aufzusetzen. Darauf aber verlässt er den Armon, den Sitz der bösen Geister, und geht über die Wasser des Dan (den kleinen Jordan) in Dan (im Gebiete Dan) westlich von Armon (Hennor), und liest hier, als an einem reineren Orte, im Lande der Verheissung, die Bittschrift (vor Gott), bis er in den Schlaf fällt. In diesem Schlafe hat er ein Traumgesicht, worin er von Gott die Weisung erhält, dass die bestimmte Strafe unabbittlich sey; worauf er den gefallenen Engeln die göttliche Antwort ankündigt. Unter der Überschrift 14, 1. „Diess ist das Buch der Worte der Gerechtigkeit und der Zurechtweisung der Wächter" erzählt er eben diesen 14, 8 ff., wie er auf Wolken durch Sterne und Lichtstrahlen fortgetrieben und unter günstigen Winden in den Himmel gehoben, zur Wohnung und an den Thron Gottes gekommen sey, Gott im vollen Lichtglanze und Feuer geschauet, und dann von Gott gerufen „zu seinem heiligen Worte" das verdammende Urtheil über die Engel vernommen habe. In dem — ausführlich motivirten Gottesurtheile Cap. 14. und 15. werden Belehrungen über die Natur der Engel, Menschen und Dämonen gegeben. Jene sind unsterbliche, und desshalb der Ehe unbedürftige Geister, die Menschen sterbliche Wesen von Fleisch und Blut, daher dem Gesetze der ehelichen Fortpflanzung unterworfen. Die Dämonen aber die abgeschiedenen Geister der durch Engel und menschliche Weiber erzeugten

1) Nach dem litterarischen Charakter Henochs, des Schreibers, und nach dem urkundlichen Gerichtswesen der Zeit, in welchem das Buch geschrieben ist.

Riesen, welche wie Wolken die Menschen bedrücken und verderben u. s. w. Indem die Darstellung so immer mehr von dem Prophetischen in das Didaktische übergeht, giebt sie Cap. 20., — welches hieher gehört [1], — die Namen und Geschäfte der sechs wachenden Engel an [2]), welche bald in Menschengestalt, bald ohne dieselbe den Henoch in die Höhe heben, auf einen hohen Himmelsberg führen, ihn von hier aus die Geheimnisse Himmels und der Erden schauen lassen und ihm erklären, von Cap. 17—35. In einer Reihe von Visionen, an verschiedenen Orten, bald im Himmel, bald auf der Erde, empfängt Henoch Anschauungen und Aufschlüsse über die Ursprünge der Elemente, die Behältnisse des Lichts, Donners und Feuers, den Ort, von wo alles Fleisch ausgeht, die dunklen Berge, welche den Winter bringen, die Quellen der Flüsse u. s. w., ferner über den Eckstein der Erde, worauf sie ruhet, den Pfad der Engel, und das Ende der Erde, worauf das Firmament steht; über den öden und leeren Platz, wo er 7 feurige Sterne, gleich glänzenden Bergen und bittenden Geistern sieht, — die Übertreter des göttlichen Gesetzes (Kometen?), welche nicht zur rechten Zeit kommen, welche zur Strafe dafür gebunden sind bis zur Vollendung ihrer Strafe in dem verborgenen Jahre. Dann sieht er auch den Ort, wo die bösen Engel ihren Führer wählten (also den Ort, wo das Böse entspringt), das Gefängniss der gefallenen Engel, die Wohnung der abgeschiedenen Seelen (Hades, Scheol), wo die Frommen von den Gottlosen durch eine Kluft geschieden sind, und wo die Stimme des erschlagenen Abels ertönt. Hierauf folgen Belehrungen über den Ort am westlichen Ende der Erde, wo das Sternenlicht brennt, das himmlische Paradies, mit dem himmlischen Lebensbaume, und

1) S. Laurence und Hoffmann zu d. C.
2) Warum nur sechs?

das Gebirge des göttlichen Segens; ferner über die Örter der Erde, den Ort der Bösen, welche Gott lästern, und das irdische Paradies; über die Enden der Erde, insbesondere über das östliche, wo die Thore des Himmels sind, aus welchem die Sterne hervorgehen, deren Namen, Erscheinungszeit, Einrichtungen und Wirkungen Henoch nach der Unterweisung des begleitenden Engels aufschreibt, 32, 1—4., sodann über die drey anderen Enden (Nord, West und Süd) und ihre Thore, aus denen die Winde kommen. — Eine allgemeine Lobpreisung Gottes durch den Seher schliesst diesen Abschnitt, worin das Prophetische, die Andeutung des bevorstehenden Gerichts, nur hie und da hervortritt.

Auf diese gelehrte physikalische Offenbarung folgt Cap. 37. [1]) bis Cap. 70. eine neue Vision, das zweyte Gesicht der Weisheit genannt, das zweyte, sofern Cap. 1—35. als Ein Ganzes von Visionen betrachtet wird. Der Inhalt dieser Vision wird von dem Seher, wie es 37, 3. heisst, in 103 [2]), in Wahrheit aber nur in 3 Parabeln oder Maschals (Bilderreden) den Bewohnern der Welt mitgetheilt.

Die Darstellung in diesem Abschnitte ist bey aller wesentlichen Gleichheit mit dem ersten Haupttheile, Cap. 1—35., doch vielfach eine andere.

Die erste Parabel von Cap. 38—44. enthält zuerst die Frage, wo bey der Versammlung und dem Gericht

1) Cap. 36. fehlt.
2) Schon Sacy Journ. des Savans 1822 Oct. p. 589. vermuthet einen Schreibfehler, und eben so Hoffmann zu 37, 3. Diese Vermuthung wird durch die Rüppellsche Handschrift vollkommen bestätigt, s. Hoffmann zu 67, 1. Bd. 2. S. 589. In der That werden auch Cap. 38, 1. (die erste), Cap. 45, 1. (die zweyte), Cap. 56, 1. (die dritte), vgl. 68, 42. ausdrücklich nur 3 Parabeln gezählt. Die Dreyzahl ist auch in dieser Darstellung innerlich die wahrscheinlichste; 103 wäre eben eine rein willkührliche Zahl. In der Dreyzahl schliesst sich die Prophetie mit ihrem Anhange Cap. 69. und 70. vollkommen ab.

die Wohnung der Sünder seyn werde, und die Antwort, dass sie in der Gegenwart der Gerechten und Auserwählten und geblendet von ihrem Antlitz die Strafe erleiden werden. Nachdem dann geweissagt ist, dass in den letzten Tagen Engel unter den Menschen auf der gereinigten Erde wohnen, die Gottlosen aber keine Gnade empfangen werden, empfängt Henoch ein anderes Gesicht, worin er den Ruheplatz und die Seligkeit der Heiligen im Himmel schauet, ihre Gebete, Loblieder und Fürbitten, wie sie den Thron Gottes umgeben, ferner die vier Cherubimstimmen auf den vier Seiten des Thrones vernimmt, und endlich die Namen derselben, nemlich die Engelnamen Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel, und die besonderen Geschäfte derselben durch den Friedensengel erfährt. Unter Führung desselben Engels schauet er sodann die Geheimnisse der Natur, ähnlich, wie in dem Abschnitte 17—35., nur, dass alles kürzer gefasst, und die Belehrung über den Mond, seine Phasen und seinen Lauf, so wie über die Sterne, die Natur ihres Lichtes und ihre Bahnen besonders hervorgehoben wird.

Schon in dieser ersten Parabel herrschen Vorstellungen, welche wir in dem ersten Abschnitte 1—35. nicht finden. Eigenthümlich sind dieser Parabel die Idee der Weisheit, die Vorstellungen von Gott, als dem Herrn der Geister, und von dem vorzugsweise Auserwählten (dem Messias); ferner der Begriff der bösen Geister, der Satane. Auch werden hier den Engeln Michael, Raphael und Gabriel andere Ämter beygelegt, als früher, und Phanuel war bisher noch nicht genannt worden.

Die zweyte Parabel Cap. 45—55. bezieht sich vorzugsweise auf die, welche den Himmel und Gott leugnen. Auch beginnt die Weissagung mit dem Untergange dieser Leugner, aber sie geht in eine vielfach sich wiederholende und verwirrende Darstellung von dem letzten Gericht überhaupt über. Diess Gericht wird hier

als das Messianische geschildert, welches der Auserwählte, der (Daniel.) Menschensohn, der Messias halten wird. Der Menschensohn wird in den Gesichten dieser Parabel geschildert als der vorzugsweise Gerechte, und desshalb von Gott, dem Haupte der Tage (vgl. Dan. 7, 9.), Erkorene, dessen Name vor der Schöpfung der Sonne und Sterne vor Gott angerufen wurde, ja welcher vor Gott immerdar war in der Verborgenheit, ehe die Welt war, von Gott dazu bestimmt, alle Geheimnisse, verborgene Erkenntnisschätze, zu offenbaren. Er ist die Stütze und der Hort der Gerechten und Heiligen, die Hoffnung aller Betrübten und Unruhigen, das Licht der Völker, bey welchem alle Macht, Weisheit und Erkenntniss ist, der Erlöser, Retter und Bewahrer der Menschen, dessen Wille ihr Leben seyn soll, den Alle anbeten sollen. — Dieser Auserwählte soll, wie er die Gnade Gottes den Reuigen verkündigt, so auch am Ende der Tage richten über Alle, und nach erfolgter allgemeiner Auferstehung die Gerechten und Ungerechten scheiden. Die Gerechten werden dann, erlöst, engelgleich die gesegnete Erde bewohnen und vor Freude glänzen, „denn in jenen Tagen wird der Auserwählte erhoben (verherrlicht) werden," 50, 5.

Mit Cap. 51, 1. beginnt ein neues Gesicht. Gegen Westen gerichtet schauet Henoch sechs metallische Berge, vgl. 17, 4 ff. 22, 1 ff. 23, 1 ff., welche, wie es heisst, bestimmt zur Herrschaft des Messias, d. h. seine Herrschaft und Macht kund zu thun durch ihre Ohnmacht, vor demselben zerfliessen und verschwinden, so dass kein Mensch sich mehr auf Gold, Silber und Erz u. s. w. verlassen wird. Aber der Seher schauet zugleich zwey tiefe Thäler. In dem ersten (Cap. 52.) werden die Werkzeuge des Bösen, des Satans, dem die Welt dient (der Fürst dieser Welt), von den Engeln der Strafe bereitet, wodurch die Mächtigen der Erde umkommen,

in dem zweyten (Cap. 53.), welches voll Feuer ist, werden die Fesseln bereitet für die bösen Engel (vgl. Judas V. 6.). [Aber in den Tagen, wo die guten Engel die bösen fesseln werden, wird, nach Cap. 53, 7 ff., die grosse Fluth vom Himmel und aus der Tiefe der Erde hervorbrechen und alle Bewohner der Erde vernichten (bis auf den gerechten Noah); worauf dann, wie in der Erzählung der Genesis 9, 13., der Friedensbogen in den Wolken erscheint. Die neue Weltperiode nach der Sindfluth — die neue Gnadenzeit, — verläuft dann nach Analogie der vorangehenden so, dass ihr Ende wieder das Messianische Gericht ist über Azazael und seine Genossen und Schaaren, welche gefesselt werden in der Tiefe; eben dahin sollen auch die bösen Menschen kommen [1].] Nachdem so das Gericht erst im Allgemeinen, dann in besonderer Beziehung auf die deluvianische Gerichtsepoche geschildert worden ist, springt die Prophetie Cap. 54, 9. ohne alle deutliche Verknüpfung über zur Schilderung eines antitheokratischen Fürstenbündnisses unter „den Häuptern der Parther und Meder". Diese werden, heisst es, Könige von ihren Thronen stürzen, und gegen das heilige Land anstürmen, aber an der heiligen Stadt wird der Sturm sich brechen. Darauf aber wird unter dem heiligen Volke selbst innerer Zwist und Krieg entstehen und Viele verderben und tödten, bis die Hölle die Sünder alle vernichten wird. In einer zweyten Vision Cap. 55. schauet der Seher eine andere Schaar, welche auf Streitwagen von Osten, Westen und Süden heranstürmt und die ganze Erde erschüttert. Aber alsdann fallen Alle nieder und beten

---

1) Die obige Darstellung versucht auch 53, 7—54, 5. mit in den Zusammenhang aufzunehmen. Allein mit Recht hält Dr. Hoffmann diese Stelle für eine Interpolation. Der Hauptgrund ist der, dass 54, 5. mit demselben Gedanken und fast denselben Worten schliesst, womit 53, 6., nemlich der Bestrafung Azazaels und seiner Schaaren, und dass 54, 6. sich an 53, 6. leicht und natürlich anschliesst.

Gott an. Mit dieser Weissagung aus der Gegenwart des Verfassers auf die nächste Zukunft schliesst die zweyte Parabel.

Die dritte, letzte Parabel von Cap. 56—68. [1]) beginnt mit der Segnung der Gerechten und Auserwählten. Sie hat demgemäss zum Unterschiede von der zweyten, die Überschrift: über die Gerechten und Auserwählten. Zuerst schildert hier Henoch das künftige Heil der Gerechten als ein Leben im vollen Sonnenlichte und im Lichte des ewigen Lebens und der Erkenntniss aller Gerechtigkeitsgeheimnisse des Himmels. Worin diese Geheimnisse der Gerechtigkeit Gottes bestehen, ergiebt sich aus dem Folgenden. — In diesen Tagen, heisst es Cap. 57, 1. (nemlich [2]) in der Zeit, wo Henoch die Parabel über die Gerechten und Auserwählten auszusprechen anfing), schauet der Patriarch im Garten der Gerechten, also im himmlischen Paradiese, zuerst die Gerechtigkeitsgeheimnisse des Blitzes und Donners, nemlich wie sie im Gericht Gottes eben so zum Segen, wie zum Fluche sind, darnach aber erkennt er die Geheimnisse der Natur überhaupt, wie die Naturkräfte, der Donner, der Thau, der Regen, der Reif u.s.w., jede ihren Engel oder Geist, ihr Maass und ihr Gesetz haben [3]). Nachdem so die Naturkräfte, die Naturseite der Gerechtigkeitsgeheimnisse enthüllt ist, giebt ein neues aber erschreckendes Gesicht 59, 1., welches

---

1) Wir folgen hier der Capitelanordnung bey Dr. Hoffmann.

2) Cod. Rüpp. hat 56, 5 die chronol. Bestimmung: im 365sten Jahre seines Lebens; in welchem der Patriarch nach Genes. 5, 23. starb. Man könnte, wenn dieser Zusatz echt ist, das in jenen Tagen 57, 1. hierauf beziehen.

3) Dr. Hoffmann meint, dieser Abschnitt 57, 1—58, 15. habe seine wahre, ursprüngliche Stellung hinter C. 59, 6. Allein offenbar schliesst sich 57, 1 ff. mit seinem Inhalte unmittelbar an C. 56. durch den Begriff der Gerechtigkeitsgeheimnisse 56, 5. an. Cap. 59, 1—6. 60, 1 ff. hat einen anderen Inhalt und ist ein zweytes Gesicht, in welchem, wie es scheint, der ethische Inhalt der Gerechtigkeitsoffenbarung entwickelt wird, wie vorher der physische.

Noahs, von den beyden Wunderthieren, dem weiblichen Wasserthiere Leviathan, und dem männlichen Wüstenthiere Behemoth, welche den Frommen zur Speise gegeben werden sollen, während die Bösen Züchtigung empfangen. Erst 60, 1 ff. folgt in dem echten Texte im natürlichen Zusammenhange mit 59, 6. das Gesicht von den Engeln mit langen Messschnüren, welche nach Mitternacht (zum Gerichtsthrone Gottes?) fliegen, um zu messen. Das sind die Maasse des göttlichen Gerichts zum Schutz und Heile der Treuen und Gerechten. Diess Gericht, von dem Messias gehalten, wird auch das Verborgenste messen, auch die Todten, welche auferstehen, auch die Heiligen im Himmel. Nach demselben wird ein allgemeiner Lobgesang im Himmel Gott preisen, mit Einer Stimme in siebenfacher Geistesweise. Diess das beseligende Gericht im Himmel, das urbildliche. Cap. 61. wird dann das Messianische Gericht von Oben herab über die Könige und Mächtigen der Erde verkündigt. Diese und alle Erdenbewohner werden über den nun geoffenbarten Menschensohn (den Sohn des Weibes 61, 9.), der bis dahin verborgen war, erschrecken, und sich vor ihm beugen. Aber während die von dem Messias gesäete oder gepflanzte Gemeinde der Heiligen vor ihm bestehen wird im Segen, mit dem Messias wohnen, essen, sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit, getrennt von den Bösen und dem Übel, — werden die weltlichen Mächte und die Sünder vor dem Zorne Gottes vergehen und bestraft werden im vollen Bekenntniss ihrer Sünde und Schuld. Hieran schliesst sich Cap. 63., worin als kurzer Inhalt anderer Gesichte die Bestrafung der bösen Engel angegeben wird.

Cap. 64—67, 1. folgt nun das interpolirte [1]) Gesicht Noahs, welcher zu seinem Grossvater Henoch in den Himmel erhoben wird. Dieser belehrt ihn über das

---

1) S. Hoffmann a. a. O. S. 513 ff.

Gericht der Sindfluth und seine Geheimnisse und giebt ihm ein Buch mit Parabeln, worin Aufschluss ist über alles Geheime. — Das Charakteristische in dieser Prophetie ist, dass die Vorahnung der Sindfluth, welche Noah hat, von Henoch bestätigt und näher bestimmt wird als das Gericht über die Menschen, nicht bloss in Folge der Sünde, sondern auch der bösen Geheimnisswisserey, so wie über die bösen Engel, welche jenes Verderben den Menschen gebracht haben. Auch ist zu beachten, dass der Noachische Same als das Messianische *κατάλειμμα* oder *σπέρμα* (vgl. Röm. 9, 27—29.) dargestellt wird, woraus das neue Geschlecht hervorgehen soll. Endlich bemerke man, dass in diesem Stücke offenbar Rücksicht genommen wird auf die 3 Henochischen Parabeln.

Der Schluss dieser dritten Parabel von 67, 2. an schildert zuerst das Mitgefühl des heiligen Engels Michael, welcher im Gespräch mit Raphael, s. Cap. 63., sein Mitleiden mit der Strafe der gefallenen Engel ausspricht, aber im Gefühl der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts nicht wagt, für sie zu bitten. Sodann werden die Namen und Geschäfte der gefallenen Engelhäupter angegeben, aber zum Theil andere Namen, als Cap. 7, 9., und nicht wie dort 18 [1]), sondern 21 [2]). Die Parabel hält zwar die Hauptidee des Gerichts über die Engel fest, verliert sich aber dabey in allerley physikalische Mythologieen. Nachdem sie 68, 42. ausdrücklich geschlossen ist, wird Cap. 69. u. 70. erzählt, dass, nachdem Henoch die 3 Parabeln mit ihren Gesichten empfangen hat, der Name Gottes von ihm und von den

1) Der Griech. Text hat dort 20.
2) Unter diesen wird auch einer aufgeführt, welcher die Menschen „das Schreiben und zwar mit Dinte und Papier" lehrte; wobey bemerkt wird, „dass die Menschen nicht dazu geboren sind, mit Feder und Dinte ihre Treue zu bekräftigen, denn sie wurden geschaffen, gerecht und rein zu bleiben gleich den Engeln."

Erdebewohnern und im Himmel erhoben und überall auf den Wagen des Geistes verbreitet wurde. Henoch selbst zwischen den Geistern von Mitternacht und Abend schauet die Patriarchen und alle Gerechten im Himmel. Er ist wieder vor dem Throne Gottes verborgen (oder wie es 70, 6. heisst: sein Geist wird von Gott verborgen in dem Himmel der Himmel), wo er die Geheimnisse der Gnade und der Gerechtigkeit schauet, das Haus des Feuers mit seinen Feuerzungen (Flammen) und Feuerströmen, von Engeln umgeben. Er spricht seinen Lobgesang gegen Gott aus in der Kraft des Geistes und vernimmt dafür den göttlichen Segen als derjenige, in welchem (als dem Gerechten) die Welt Frieden empfangen werde unter der Herrschaft des Messias.

Cap. 71—81. ist überschrieben das Buch der Lichter des Himmels. Henoch theilt seinem Sohn Methusala, s. 78, 1., mündlich, und nach 80, 1 ff. auch schriftlich, zum bleibenden Besitz der Menschheit, seine Offenbarungen mit über Sonne, Mond und Sterne und ihre Ordnungen. Apokalyptisches ist hier nur diess, dass nach 79, 3. in den Tagen der Sünder die Jahre verkürzt und die Naturordnungen gestört werden, dass die Menschen in Sternendienst verfallen, aber alle Bösen durch die Fluth vernichtet werden werden.

Cap. 82 — 89. erzählt Henoch seinem Sohne zwey Traumgesichte, welche er als junger Mann gehabt, das erste, ehe er Schrift lernte, das zweyte, ehe er ein Weib nahm. In dem ersten Cap. 82. u. 83. schauet er die Fluth, und betet, dass Gott nicht alle Menschen vertilgen möge. In dem zweyten Cap. 84—89. schauet er den ganzen Verlauf der biblischen Geschichte von Adam und Eva an nach ihren Hauptmomenten in apokalyptischer Weise. Das theokratische Geschlecht wird von Adam bis Abraham mit der Signatur der Stiere, besonders der weissen, von Jakob an aber mit der Signatur der Schaafe bezeichnet; die antitheokratischen Stämme

und Völker bekommen den Charakter der wilden und unreinen Thiere. Der Verf. führt die apokalyptisch symbolisirte Geschichte des theokrat. Volkes in meist deutlich erkennbaren Zügen bis auf seine Zeit herab. Aber gerade das Signalement seiner Zeit verhüllt sich, so dass die Deutung schwanken kann zwischen der Zeit Herodes des Gr. [1]) und der Zeit des Antiochus Epiphanes [2]). Das Gesicht schliesst aber Cap. 89, 45 ff. deutlich mit der Schilderung der Messianischen Zeit, in welcher der Messias unter dem Bilde eines weissen Rindes auch von allen Heiden gefürchtet und geehrt wird, und diese in weisse Rinder umgewandelt mit den weissen Schaafen, den Juden, zu Einer theokratischen Heerde vereinigt werden [3]).

Cap. 90. und 91. enthalten Ermahnungs- und Trostreden Henochs an alle seine Kinder in Beziehung auf das bevorstehende Gericht, welches nur in allgemeinen Zügen geschildert wird.

Mit Cap. 92. fängt aber Henoch an zu berichten aus Büchern, womit wohl die Bücher der alttestam. Geschichte gemeint seyn mögen. Er weissagt die theokratische Geschichte von seiner Geburt an bis zu dem Messianischen Gericht und der Messianischen Vollendung. Die ganze Geschichte zerfällt in 10 Wochen oder Perioden. Jede Woche wird nach ihrem epochemachenden Momente charakterisirt. In der ersten wird hervorgehoben, dass Henoch am 7ten Tage derselben geboren ist. Die zweyte ist die Woche grossen Verderbens und der Noachischen Sindfluth, welche als das erste Ende [4]) geschildert wird; der epochemachende Mann ist

---

1) S. Laurence, Hoffmann, Gfrörer.
2) Ernst Kriegers Beyträge S. 19.
3) Die genauere Erörterung dieser Messian. Stelle s. u.
4) Nicht das Ende der ersten Woche, wie Laurence offenbar falsch erklärt, sondern des ersten Weltlaufs, der sein Gericht in der Fluth hat. Unser Verf. scheint zwey analoge

hier Noah. Die dritte Woche ist die Woche Abrahams, die vierte die Woche der Mosaischen Gesetzgebung und Stiftshütte, die fünfte die Woche des Salomonischen Tempelbaues. Die sechste ist die Woche des Verderbens, in der zwar ein Elias auftritt, aber doch der Tempel zerstört wird. Die siebente Woche beginnt mit einem verkehrten Geschlechte, der Vermischung mit dem heidnischen, endigt aber mit der siebenfachen [1]) Belehrung der Gerechten für (über?) die ganze Schöpfung. Die achte Woche ist die der Gerechtigkeit und des Schwertes gegen die Bedrücker und des Lohns der Gerechten, in der auch der neue Tempel gebaut wird. Die neunte Woche ist die des Messianischen Gerichts und der Messianischen Bekehrung aller Menschen. Die zehnte Woche befasst das Gericht auch über die Engel und die Erneuerung der Welt, worauf die zahllosen Wochen des ewigen, heiligen und seligen Lebens folgen, in welchem auch nicht einmahl mehr von der Sünde die Rede seyn wird. So bis 92, 18 [2]).

Von 92, 19. an beginnt wieder die betrachtende und ermahnende Darstellung von der Unzulänglichkeit der

---

τέλη τῶν αἰώνων anzunehmen: das Noachische *τέλος* der Adamit. Periode und das Messianische der Abrahamitischen.

1) Wenn „siebenfach" richtig ist, wohl auf den spiritus septiformis der Weisheit und *παιδεία* Gottes zu beziehen, s. Apok. 1, 4. vgl. Jesaias 11, 1. 2.

2) V. 13—18. steht in den Handschriften zwischen V. 14. u. 15. Cap. 90. Aber augenscheinlich fordert der Zusammenhang, diese Verse hieher zu setzen. Hierin stimmen Laurence, Sacy und Hoffmann überein. Dr. Wieseler (die 70 Jahrwochen Daniels S. 166) aber will die Schlussworte V. 17 (Und hierauf werden viele Wochen, deren keine Zahl in Ewigkeit, in Güte und Gerechtigkeit seyn) — an ihrem handschriftlichen Platz 90, 14. 15. belassen wissen. Hieraus sey, meint er, die Umstellung der übrigen Verse in den Handschriften zu erklären. Jene Worte seyen C. 92. am unrechten Orte; denn wozu nach dem Weltende noch viele Wochen? Allein es heisst: viele Wochen ohne Zahl in Ewigkeit. Diess ist Cap. 92, 17. ganz in der Ordnung, da die neue Welt auch ihre Zeit hat, nur unzählige Äonen.

menschlichen Erkenntniss, von dem Lohn der Gerechtigkeit und der Strafe der Ungerechtigkeit. Warnungen, Weherufe über die Sünde, Tröstungen der Gerechten, Schilderungen des Sündenverderbens wechseln in mannigfacher Form. So geht es fort bis C. 104[b]. Bemerkenswerth ist C. 104[a] die Weissagung, dass, während das Wort der Vollkommenheit von den Sündern verdrehet und übertreten werden wird, diese auch ihre bösen Worte schreiben und darüber schreiben werden in vielen Büchern. Dieser pseudoprophetischen, vielleicht heidnischen Litteratur gegenüber soll das Wort Henochs bleiben; den Gerechten und Weisen sollen Bücher der Freude, der Vollkommenheit und Weisheit gegeben werden, denen sie glauben. Damit deutet der Verf. auf seine Litteratur. — Gleich darauf heisst es C. 104[b], dass die Bücher Henochs gegen das Ende der Tage den Frommen kund gemacht werden sollen, mit denen Gott und sein Sohn [1]) (der Messias) sich ewig verbinden werden.

Im Schlusscapitel 105. erzählt Henoch zuerst die Geburt Noahs und giebt die Weissagung über ihn, dass er aus der Fluth errettet der Stammvater des neuen Geschlechtes werden soll. Von V. 21. an ist die Rede von einer andern Schrift Henochs, worin eine Vision über den Untergang der Bösen und den Ort ihrer Strafe im Feuer der Trübsal.

3. Die sprachliche Originalität des Buches.

Unzweifelhaft ist der Äthiopische Text durchweg eine Übersetzung aus dem Griechischen. Sie kann nicht älter seyn als die Äthiopische Bibelübersetzung, mit welcher die Christliche Äthiopische Litteratur überhaupt, aus der Ägyptisch-Griechischen stammend, erst beginnt, nemlich seit der Bekehrung des Volkes in der Mitte des 4ten Jahrh. Und wie die Äthiopische Übersetzung

1) Nur in dieser einen Stelle wird der Messias Sohn Gottes genannt.

des A. T. erweislich aus der Griechischen Alexandrin. Übersetzung gemacht ist [1]), so ist der Äthiopische Henoch sammt Äthiop. 4 Esra unstreitig aus dem Griechischen übersetzt.

Mit voller Gewissheit kann man sagen, dass der Griechische Text des Henoch schon zur Zeit der neutestam. Litteratur vorhanden war. Denn Judas citirt in s. Briefe V. 14. 15. offenbar aus dem Griechischen Henoch. — Die Citate und Fragmente der Kirchenväter [2]), von den Testamenten der 12 Patriarchen und Justin d. Märtyrer an, bezeugen den Gebrauch des Griechischen Textes in der Kirche von Anfang an. Vergleicht man die grösseren Fragmente, besonders bey Syncellus, mit dem Äthiopischen Texte, so ergiebt sich unwidersprechlich, dass die Äthiop. Übersetzung aus dem Griechischen geflossen ist. Die von Dr. Hoffmann sorgfältig edirten Abweichungen beweisen nur, dass die Äthiop. Übersetzung einer anderen Recension des Griechischen Textes folgte, als die Griech. Fragmente [3]).

Allein es fragt sich, ob der Griechische Text Original ist oder Übersetzung?

Jos. Scaliger behauptete zuversichtlich, der hebraisirende Charakter der Gr. Fragmente bey Syncellus zeige augenscheinlich, dass die Schrift ursprünglich Hebräisch verfasst sey [4]). Dagegen aber bemerkte schon J. H. Hottinger [5]), dass der hebraisirende Charakter jener Fragmente, nach dem Maass des Jüdischen Hellenismus, kein sicheres Zeichen eines Hebr. Originals sey, dass das Wortspiel C. 8, 4. φαρμαρὸς ἐδίδαξε φαρμα-

1) S. de Wettes Einl. in d. A. T. §. 50.
2) S. J. A. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. V. I. p. 160 sqq. Hoffmann Anhang 1. zu Bd. 2.
3) S. Hoffmann a. a. O. S. 908.
4) Eusebiana p. 405.
5) Enneas Dissertat. — Heidelberg. dissert. I. p. 7. 8., vergl. Heidegger Histor. Patriarch. Tom. I. Exercit. X. p. 273.

κείας [1]) Griechische Originalität verrathe, und die Stelle C. 7, 10.: *καὶ ἔτεκον αὐτοῖς γένη τρία, πρῶτον γίγαντας μεγάλους, οἱ δὲ γίγαντες ἐτέκνωσαν Ναφηλείμ, καὶ τοῖς Ναφηλεὶμ ἐγεννήθησαν Ἐλιούδ* [2]) von der Art sey, dass man sie nur einem des Hebräischen gänzlich unkundigen, etwa Alexandrinischen Hellenisten zutrauen könne. Diese Stelle ist indessen eben so abweichend von dem Äthiopischen Texte, als der alttestam. Stelle Genes. 6, 4., worauf sie sich bezieht. Das Geschlecht *Ἐλιούδ* übersteigt so sehr alles Verständniss, dass man geneigt wird, die Leseart für verdorben zu halten. Ja gerade diese Stelle führt eher auf die Vermuthung, dass ein Hebr. Text zum Grunde lag, dessen wahren Sinn der Griech. Übersetzer nicht fasste, und confus wiedergab [3]). — Nun enthalten zwar die Griech. Fragmente noch manche Spur von Griechischer Originalität, wie z. B. die Worte *πρώταρχος* 8, 3., *ἀστροσκοπία* oder *ἀεροσκοπία* 8, 5., *καλλωπίζειν* 8, 1., aber bey den Differenzen zwischen dem Griech. und Äthiopischen Texte gerade in diesen Stellen lässt sich gar nicht sagen, ob und wie weit diese Gräcismen authentisch sind oder nicht. — Laurence und Hoffmann sind zu der Vermuthung Scaligers, dass der Griechische Text Übersetzung eines Hebr. Originals, zurückgekehrt. Beyde aber begründen diese Vermuthung besonders dadurch, dass im Buche Sohar nicht nur Stellen unseres Henoch,

---

1) Syncell. chronogr. ed. Bonn. p. 22.

2) Ebendaselbst.

3) J. A. Fabricius bemerkt: Tres generationes filiorum, nepotum et pronepotum —, quas distinguit triplici nomine Enakim (?), Nephilim et Eliud. Goarus übersetzt *Ἐλιούδ* durch Eliudiaei, als wäre es ein Völkername. Vielleicht führt die Vergleichung von Numer. 13, 34., wo die Enakiten Söhne der Nephilim genannt werden, auf die rechte Leseart. Oder stand ursprünglich *Ἐλείμ*, nach dem Hebr. אֱלִים, oder ist an den Riesen גָּלְיַת zu denken? Heidegger sagt a. a. O. über *Ἐλιούδ*: Centauri, chimaerae in cerebro hujus Cabbalistae seminati et ex eo editi.

namentlich aus Cap. 16—37., citirt werden, sondern auch ausdrücklich gesagt wird, dass von Henochs Zeit an ein Buch voll himmlischer Visionen, welche derselbe in der Stunde seiner Aufnahme zu Gott gehabt, unter seinem Namen überliefert werde. Das letztere scheint vorauszusetzen, dass der Verf. des Sohar einen Hebräischen Henoch gehabt oder daran geglaubt hat, weil er bey einem Griechischen Grundtexte schwerlich meinen konnte, das Buch stamme aus Henochs Zeit. Indessen ist dieser Schluss keinesweges sicher. Das Buch Sohar ist in seiner jetzigen Gestalt erst Ende des 13ten Jahrhunderts entstanden [1]). Es mag alte kabbalistische Traditionen, Fragmente enthalten, aber bey dem Gemisch des Alten und Neuen kann man nicht wissen, wie alt die das Buch Henoch betreffenden Stellen [2]) sind. Der Verf. sagt zwar, „wir sehen — finden im Buche Henoch". Aber da die Citate keine wörtlichen sind, weiss man nicht, in wiefern sie authentisch sind. Gesetzt die betreffenden Stellen im B. Sohar wären von dem angeblichen Verf. des ganzen, Rabbi Simon Ben Jochai, also aus dem 2ten Jahrhundert, so war in dieser Zeit die Griechische Jüdische Litteratur den Rabbinen nicht mehr so fremd. Der Verf. konnte den Griechischen Henoch lesen und doch glauben, das Buch sey von Henoch selbst ursprünglich Hebr. geschrieben. Wollte man aber annehmen, der wirkliche Verf. des heutigen Sohar habe im 13ten Jahrh. den Hebr. Henoch gelesen, so wäre kaum begreiflich, wie das Hebr. Original seitdem so gänzlich

---

1) S. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 405. Gfrörer, Jahrhundert des Heils Abth. 1. S. 64. Franck, la Kabbale ou la philos. religieuse des Hebreux Paris 1843. p. 94 ff. lässt das Buch nach und nach aus kabbalistischen Traditionen des Simon Ben Jochai entstehen, bis es Ende des 13ten Jahrh. in seiner jetzigen Gestalt in Europa, namentlich Spanien, hervortritt.

2) Die Citate Vol. I. p. 37^b ed. Mant. et Amst. u. Vol. 2. p. 55. s. bey Laurence Preliminary dissert. p. xxii.

verloren gehen konnte. Überhaupt aber, wenn je ein Hebräischer Henoch existirt hat, wie kommt es, dass bey dem fabelhaften Ansehen Henochs in der Wissenschaft, insbesondere bey dem physikalischen Inhalte des Buches, die Rabbinen keinen häufigeren Gebrauch von demselben gemacht haben? — Origenes sagt aber ausdrücklich: libelli Enoch non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi [1]). Er kannte die Hebr. Litteratur seiner Zeit. Der apokryphische Charakter des Buches war gewiss kein Grund des geringen Ansehns. Eher konnte die Griechische Originalität des Buches daran schuld seyn.

Dr. Hoffmann will aber besonders in den offenbar Hebräischen Engelnamen einen Beweis für die Hebr. Originalität finden. Indessen ist schlimm, dass der Griech. Text bey Syncellus zum Theil andere hat und unter diesen, wie es scheint, Griechische, wie Φαρμαρὸς und Ἀναγημάς. Aber angenommen, alle Engelnamen seyen Hebräischen Ursprungs, wenn der Verf., wie augenscheinlich, ein Jude war, so konnte er, auch wenn er ursprünglich Griechisch schrieb, die offenbar absichtlich seltsamen und fremdartigen Engelnamen aus dem Hebräischen componiren. Wie hätte er auch den Engeln in der Erzählung der Genesis Cap. 6. schicklicher Weise andere als Hebräische Namen geben können? Kurz, es fehlt uns sowohl in dem Äthiopischen Texte als in den Griech. Fragmenten an hinreichenden Merkzeichen, um darnach über die sprachliche Originalität entscheiden zu können. Vielleicht, dass die Untersuchungen über den Verfasser, die Zeit und den Ort der Abfassung des Buches zu einer bestimmteren Entscheidung darüber führen. Ehe wir aber zu diesen Untersuchungen übergehen, ist nothwendig, zuvor darüber zu entscheiden, ob und in wiefern wir in dem Äthiopischen Texte ein ursprüngliches Ganzes, das Werk Eines Verfassers, oder nicht besitzen?

---

1) Homil. 28. über Num. 34.

4. Die äussere Erscheinung des Buches im Äthiopischen Texte giebt keineswegs das Bild eines genau zusammenhängenden und geordneten Ganzen. Der theilweise Mangel an Zusammenhang hat die Übersetzer und Ausleger des Äthiopischen Textes genöthigt, hie und da Umstellungen vorzunehmen [1]). Allein auch nach diesen Umstellungen ist und bleibt der Zusammenhang oft sehr mangelhaft. Häufige Wiederholungen, daneben Verschiedenheiten, die hie und da fast Widersprüche werden, machen geneigt, ein aus ursprünglich verschiedenen Stücken nach und nach Zusammengesetztes anzunehmen. Die Testamente der 12 Patriarchen und Origenes [2]) sprechen von mehreren Büchern, Syncellus [3]) von einem ersten Buche Henoch. Wenn nun bey jenen [4]) und den übrigen Vätern meistentheils nur von Einem Henoch als einem Ganzen die Rede ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass das Ganze ursprünglich aus mehreren zusammenhängenden Büchern bestand. Die Citate der Alten sind aus den verschiedensten Stellen des heutigen Henochs [5]). Es scheint also, dass die jetzige Gestalt des Buches, wie sie auch entstanden seyn mag, zur Zeit der Kirchenväter im Wesentlichen schon vorhanden war [6]). Aber wie alt auch die gegenwärtige Gestalt des Buches seyn mag, dass es nicht als Ein Ganzes ursprünglich geschrieben ist, ergiebt sich schon dar-

1) S. Hoffmann, Einl. S. 4 f.
2) Testam. Jud. 18. *ἐν βιβλίοις Ἐνώχ.* — Origen. c. Cels. 5. 267. *βιβλία*, Hom. 28 in Num. 34. libelli Enoch.
3) Sync. überschreibt die Fragmente: *ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων.*
4) Testam. Simeon 5. *γραφὴ Ἐνώχ*, Levi 10. *βίβλος*, 16. *βιβλίον*, Nephth. 4. *γραφὴ ἁγία*, Zabul. 3. *ἐν γραφῇ νόμου Ἐνώχ*, wo aber, weil das Citat aus Deut. 25, 7. ist, wahrscheinlich bloss zu lesen ist *γρ. νόμου.* Eben so Origenes c. Cels. a. a. O. und a.
5) S. Hoffmanns ersten Excurs.
6) Niceph. Chronogr. comp. (9 Jahrhund.) giebt dem Buche 4800 Stichen, also etwa den Umfang des Ezechiel und Jeremias, die er beyde zu 4000 Stichen angiebt, was dem Umfange des Äthiop. Henoch zu entsprechen scheint.

aus, dass in dem Äthiop. Texte mehrere Bücher nach der Verschiedenheit theils der Form der Darstellung, theils des Inhalts durch besondere Überschriften als kleinere Ganze unterschieden werden, z. B. Cap. 71 ff. das (physikalische) Buch des Umlaufs der Lichter des Himmels u. s. w., Cap. 37 ff., welcher Abschnitt sich in der längeren Überschrift 37, 1—3. als ein zweytes Gesicht und als eine apokalyptische Darstellung in 3 Parabeln ankündigt. Vor Cap. 37. und nach Cap. 70. ist von Parabeln nirgends die Rede. Auch hat man bemerkt, dass, während Cap. 71—105. Henochs Rede sich an seinen Sohn Methusalah richtet, die früheren Offenbarungen zum Theil an Noah 10, 2. gerichtet scheinen, zum Theil nicht von Henoch, sondern von Noah mitgetheilt werden, wie 59, 9. 64—67., zum Theil aber von Henoch an die Auserwählten und Gerechten überhaupt gerichtet sind, wie 1, 1 ff. und 37, 1 ff., zum Theil an alle Kinder Henochs im engeren Sinne, Methusalah's Brüder, wie 90, 1 ff. — Ferner, während in dem Abschnitte Cap. 37—70. vielfach Danielische Vorstellungen vorkommen, z. B. die Danielische Bezeichnung des Messias als Menschensohn (Weibessohn) und die Danielische Benennung Gottes, — als das Haupt, der Alte der Tage, finden wir diese Vorstellungen sonst im Buche nicht. Jener Abschnitt nennt Gott auch den Herrn der Geister, anderswo nennt ihn Henoch den Herrn der Herrlichkeit, den König der Könige. Der Messias wird in jenem Abschnitte als der vorzugsweise Auserwählte, als ein himmlisches ideales Wesen, welches bey Gott verborgen war, ehe die Welt war, ferner als Erlöser, Richter der Welt geschildert. Dagegen ist bis Cap. 37. bey aller Schilderung des göttlichen Gerichts von dem Messias keine Rede. Nach Cap. 70. kommt allerdings der Messias vor, aber Cap. 84—89. als Sohn Abrahams. Zwar wird er Cap. 104[b] Sohn Gottes genannt, aber in dem alttestam.

Sinne des theokratischen Königs. Ja, Cap. 92. wird das Gericht und die Erneuerung der Welt wieder ohne die bestimmte Person des Messias gedacht. Nehmen wir nun dazu, dass Cap. 68. andere Zahlen und Namen der bösen Engel vorkommen, als Cap. 7., ferner, dass in der ersten Parabel Cap. 37—44. die bösen Engel Satane genannt, auch den guten Engeln zum Theil andere Ämter zugetheilt werden, als in dem Abschnitte Cap. 1—36., sodann die dämonologische Theorie Cap. 14. in dem Abschnitte Cap. 37—70. nicht weiter vorkommt, endlich aber die apokalyptische Zeitbestimmung der Messianischen Zukunft Cap. 84 ff. eine andere ist, als Cap. 92. und wieder eine andere Cap. 54.: so sind wir hinreichend zu der Vermuthung berechtigt, dass wir in unserem Henoch wenigstens zwey, wo nicht mehrere, ursprünglich verschiedene Bücher haben.

Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass das Ganze sich unter einem Gesichtspunkte, ja einem gemeinsamen Charakter und Zweck zusammenfassen lässt. Henoch spricht nicht überall selbst, aber alle Offenbarungen sind aus seinem Kreise und gehören der antediluvianischen Zeit an. Die Darstellung hat durchweg die Form des Visionären und Paränetischen, und überall tritt der Zweck hervor, das göttliche Gericht als Bestrafung des Bösen und als Sieg des Gerechten zur Warnung und Ermuthigung zu schildern. Selbst da, wo die physikalische Belehrung vorherrscht, wie Cap. 71—81., tritt die Idee des göttlichen Gerichts hervor. Kurz, das Ganze hat den gemeinsamen Charakter des Apokalyptischen. Aber daraus folgt nicht, dass es ursprünglich als Ein Ganzes componirt worden sey. Diess anzunehmen gestattet weder die vielfache Zusammenhangslosigkeit, noch die Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung, noch auch, wie wir nachher sehen werden, die Verschiedenheit der apokalyptischen Zeitbeziehungen. Alles weist darauf hin, dass das Buch, wie es jetzt ist, eine nach und nach

entstandene Sammlung von Apokalypsen unter dem gemeinsamen Namen des Erzvaters Henoch ist.

5. Niemand fordert jetzt mehr Beweis dafür, dass Henoch nicht der Verfasser des Buches, sondern nur die fingirte Person der Apokalypse ist.

Wollte ein Apokalyptiker zur Warnung und zum Troste seiner Zeit die Gerichte Gottes über die Welt schildern, wie sie von Anfang an im Himmel und auf Erden das Böse bestrafen und das Fromme retten, und so aus der Vergangenheit die Zukunft des göttlichen Gerichts weissagen, so lag nahe, auf den Urtypus aller Gottesgerichte in der Sindfluth zurückzugehen. Die apokalyptische Darstellung forderte einen Propheten vor der Sindfluth. Hier boten sich vornehmlich zwey heilige Gestalten dar, Henoch und Noah, beyde Fromme mitten in der bösen Welt und voll heiliger Ahnung des nahen Gerichts. Vorzugsweise schien unserem Apokalyptiker der Erzvater Henoch geeignet [1]), der Gott wohlgefällige, das Muster der Busse in seinem Geschlecht, Sir. 44, 16. (*ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς*), welchen schon die Genesis 5, 21 ff. ausgezeichnet hatte, auch durch die Art seines Sterbens. Da es von ihm heisst: Gott nahm ihn weg, entrückte ihn in den Himmel (*μετετέθη* Sir. 44, 16. Hebr. 11, 3.), so schien er durch die Schrift selbst zu apokalyptischen Schauungen himmlischer Dinge vor allen bestimmt zu seyn. Sein Name bezeichnet den Eingeweiheten oder den Einweihenden [2]), der die Mysterien Gottes ganz besonders versteht und mitzutheilen vermag. Schon dem Philo erscheint er als propheta summus [3]). Die Araber

---

1) Vgl. Ewalds Geschichte des Volkes Israel I, 314 f.

2) S. Gesenius Hebr. Handwörterb. unter חֲנוֹךְ. Philo de Abraham. §. 3. und de confus. ling. §. 25. folgt der falschen Ableitung, wonach Henoch so viel seyn soll als *κεχαρισμένος* oder *χάρις σου*.

3) Quaest. in Genes. I, 86.

nannten ihn Idris, d. h. den Gelehrten vorzugsweise, welcher die Buchstaben, die Rechen- und Sternkunde erfunden habe [1]). Aber diese Tradition kennt schon 80 Jahre vor Christus Polyhistor Alexander [2]), denn dieser sagt in einem Fragment seiner Schrift *περὶ Ἰουδαίων* bey Eusebius [3]), nach Eupolemus [4]) *περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας*: „Als Abraham sich zu Heliopolis in Ägypten aufhielt, haben die Ägyptischen viel von ihm gelernt, auch die Astrologie; diese haben die Babylonier und Abraham erfunden, eigentlich aber Henoch, der sie zuerst erfunden, nicht die Ägyptier; zwar sagten die Griechen, Atlas sey der Erfinder derselben, aber Atlas ist eben Henoch [5]), dessen Sohn Methusalah gewesen, welcher alles durch Engel Gottes erkannt und so nach ihm wir alle [6]).“ Wie und wann auch diese Sage von Henochs Wissenschaftserfindung entstanden seyn mag [7]), — unser Apokalyptiker kannte und benutzte sie,

---

1) S. Hottinger Hist. Orient. I, 3.

2) S. Gerh. Joh. Vossius de historic. Graecis ed. Westermann p. 187.

3) Praepar. evang. IX, 17. ed. Viger.

4) S. Voss a. a. O. 441.

5) Diese Combination lag nahe. Nach Hesiodus war Atlas einer der Titanen, gehört also in die Gigantenzeit, wie Henoch. Als der Gottberg ist er den Späteren persönlich ein weiser Mann, der die Meerestiefen kennt und die himmlischen Erscheinungen erforscht, den Hermes und Herakles in der Sternkunde unterrichtet. Vgl. Jacobis mythol. Handwörterbuch I. 166 ff.

6) Der Schluss der Stelle lautet: *Τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι᾽ ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι.* Ob wohl die Leseart richtig ist? Oder fordert nicht der Zusammenhang, ὃν — auf Henoch zu beziehen? Aber auch Gaisford hat keine helfende varia lectio; auch er übersetzt hunc —, bezieht also ὃν auf Methusalah. Offenbar aber soll Henochs Wissen nur durch Methusalah tradirt seyn und Henoch hat die Offenbarung.

7) Philo Quaest. in Gen. I, 84. findet in der Jahrezahl des Lebens Henochs 365 eine Andeutung des Sonnenjahres. Man kann sich folgende Combination denken. Die astronomische Zahl kommt zuerst bey Henoch vor: so geht auch wohl die Kenntniss derselben von ihm aus. — Nach Ewald a. a. O. soll Henoch etymol. der Einweiher, der Beginner seyn. So

um seinen Apokalypsen in schicklicher Weise Belehrungen über die Natur, besonders astronomische, beyzumischen, und dadurch seinen Propheten noch mehr zu verherrlichen. Die Idee des Gerichts über das Böse führte in einer Zeit, wo das Böse schon als dämonische Weltmacht gedacht wurde, zu Betrachtungen und Belehrungen über den dämonischen Ursprung des Bösen unter den Menschen. Auch für diese schien kein Prophet geeigneter, als Henoch, welcher in der Zeit lebte, wo die lüsternen Engel in ihrem Fall das böse Riesengeschlecht erzeugten und die Erde mit Bosheit erfüllten. Die äussere Reihefolge der Erzählungen in der Genesis konnte einen Apokalyptiker leicht darauf führen, die Apokalypse damit anzufangen, dass Henoch apokalyptisch jenen Fall schauet, ja eine dramatische Person in diesem Drama wird, Cap. 13.

Gewiss ist der Noachische Apokalyptiker in unserem Buche ein anderer, als der Henochische. Aber er steht in demselben Kreise apokalyptischer Fictionen. Wollte Jemand die Apokalypse des Noachischen Ursgerichts aus dem Moment der nächsten Zukunft darstellen, so war keine prophetische Person geeigneter als Noah, der Prediger der Busse und der Gerettete, vgl. §. 10.

6. Ist nun Henoch, und eben so Noah, nur die fingirte apokalyptische Person, wer ist nun der wirkliche Verfasser oder wer sind die wirklichen Verfasser dieser vorzugsweise Henochischen Apokalypsen?

---

sey er die Idee des guten Geistes, den man wie den Lat. Janus gern bey jedem neuen oder schwierigen Geschäft anrief, daher wohl der Gott des Neujahrs, welcher nach 365 Tagen neu wird, wesshalb man ihm ein Leben von 365 Tagen zugeschrieben habe. Interessant ist hier die Vergleichung mit der Lykaonischen Sage von Ἄννακος bey Stephanus von Byzanz, oder Νάννακος bey Suidas, welcher auch über 300 Jahre gelebt und die Deukalion. Fluth vorhergesagt habe. Vergl. Bochart Phaleg et Canaan (ed. 1707) pag. 68 sqq. Buttmanns Mythologus Bd. 1. S. 172 ff. u. Ewald a. a. O. Nach diesem ist die Quelle jener Phrygischen Sage die Bibel.

Nach Art der apokalyptischen Produkte ist in der fingirten apokalyptischen Person der Name des wahren Verfassers oder der Verfasser verschwiegen und untergegangen. Die Tradition und das Buch selbst geben nur Winke, Andeutungen über die Zeit und die Zeitverhältnisse seiner Entstehung.

Das Buch mag ursprünglich Griechisch oder Hebräisch geschrieben seyn, auf jeden Fall gehört es der Jüdischen Litteratur an. Inhalt und Darstellungsweise sind durch und durch Jüdisch. Man kann nur fragen, ob es der vorchristlichen oder der nachchristlichen Jüdischen Litteratur angehört? Im letzteren Falle würde seine Entstehung in das erste Christliche Jahrhundert fallen müssen, und man könnte dann an einen Judenchristlichen Verfasser denken.

Allein obwohl man hie und da Approximationen an Judenchristliche Vorstellungen findet, von wirklichen Beziehungen und Voraussetzungen des Christlichen zeigen sich doch nirgends sichere Spuren. Alles, was man dahin gedeutet hat [1]), ist nur Schein.

Der Name Weibessohn von dem Messias Cap. 81, 9. erinnert wohl an Gal. 4, 4., ist aber in der That nur eine Hebr. Modification des Danielischen Ausdrucks Menschensohn, der in den Parabeln des Buches vorherrscht. Auch der Ausdruck Gottessohn Cap. 104^{b} kann nach Psalm 110, 1. recht gut als Jüdischer Messiasname gelten. Die Messianische Gemeinde Cap. 61. ist nicht die Christliche, sondern die vorchristliche Jüdische. Das Messianische Weltende wird in diesen Apokalypsen in keiner eigenthümlich Christlichen Weise geschildert, sondern rein Jüdisch. Von der historischen Erscheinung Christi finden wir nirgends eine Andeutung. Was Cap. 92. von der Verherrlichung des Auserwählten nach seinen Leiden gesagt wird, bezieht sich deutlich auf den

1) Ich selbst in der ersten Ausgabe.

collectiven Spross der ewigen Gerechtigkeit, das Volk Gottes. Selbst, wenn es auf den persönlichen Messias bezogen werden könnte [1]), würde die Stelle doch nichts charakteristisch Christliches enthalten. Auch die Vorstellung von dem bey oder vor Gott verborgenen, vorweltlichen Messias in den Parabeln Cap. 37—70. ist nach der Analogie der Philonischen Logoslehre und des Danielischen Menschensohnes in den Wolken als vorchristliche Jüdische Vorstellung vollkommen denkbar. Und wenn Laurence 60, 10—14., (wo nach seiner Übersetzung Gott, der Messias und der heilige Geist, nemlich „die andere Macht, welche einst auf Erden war über den Wassern," unterschieden werden,) als eine Jüdische Präformation der neutest. Trinitätslehre ansieht, so verschwindet nach Hoffmanns genauerer Übersetzung auch diese Jüdische Präformation, da 61, 13. nur die Rede ist von den anderen Mächten, welche auf der Erde über dem Wasser waren, d. h. von den Engeln, *δυνάμεις*. Kurz, wenn auch die Rüppellsche Handschrift hie und da in Glossen Christliche Deutungen und Beziehungen hineinbringt, das Buch enthält in der That nichts, wodurch wir berechtigt wären, im authentischen Texte auch nur Christliche Interpolationen anzunehmen.

Steht nun fest, dass das Buch durchweg Jüdisch ist, so folgt zwar schon aus den Messianischen Vorstellungen, so wie aus der Dämonologie des Buches, dass es in die Zeit des Jüdischen Apokryphenthums gehört; aber wie nahe und entfernt es dem Zeitalter Christi steht, lässt sich daraus nicht abnehmen.

Da das Buch in dem Briefe Judä V. 14. 15. citirt wird, so muss wenigstens der Theil, aus welchem dieses Citat genommen ist, also Cap. 1—36., früher, als je-

---

1) Wie Sacy (Journ. des Savans 1822 Oct. 592.) meinte. S. dagegen Hoffmann zu d. St.

ner Brief geschrieben seyn. Gehört aber dieser wahrscheinlich dem Ende des ersten Christl. Jahrhunderts oder dem Anfange des zweyten an, so muss jener Theil vor dem ersten Christlichen Jahrhundert oder im Anfang desselben geschrieben seyn, da das Buch von Judas als eine schon in den Christlichen Gemeinden bekannte προφητεία citirt wird. Dasselbe Resultat gewinnen wir für den letzten Theil unseres Henoch Cap. 84—92. aus den Testamenten der zwölf Patriarchen, welche vielleicht erst im 2ten Christl. Jahrhundert, aber gewiss nicht viel später, als der Brief des Judas geschrieben sind, und das Buch Henoch als eine Schrift von grossem Ansehn öfter citiren [1]), also voraussetzen, dass dasselbe längst vorhanden und verbreitet war.

Könnte man in der oben angeführten Stelle des Polyhistor Alexander eine bestimmte Beziehung auf das Buch Henoch annehmen, so würde folgen, dass dasselbe, insbesondere das Buch von den Lichtern Cap. 71 ff., schon im Anfange des ersten Jahrhunderts bekannt war, ja dass der frühere Eupolemos, aus welchem Alexander seine Nachricht genommen haben will, schon Kunde von demselben gehabt hat [2]). Aber es ist möglich, dass Alexander in jener Stelle aus den Jüdischen Traditionen jener Zeit schöpfte, ohne unser Buch zu kennen.

Während die äusseren Zeugnisse uns im Stich lassen, bietet uns das Buch selbst mancherley dar, was zu einer genaueren Bestimmung über seine Abfassungszeit führen kann.

Das Erste ist, dass wenigstens der Abschnitt Cap. 37—70. vielfach den Gebrauch des Buches Daniel vor-

---

1) S. Hoffmanns ersten Excurs Bd. 2 912 ff.

2) So schliesst auch Grabe Spicil. PP. 1. 345. Er beruft sich dabey auf Syncelli Chronogr. p. 33. (Ed. Bonn. p. 60.), welcher nach seiner Meinung andeute, dass sogar Eupolemus den Henoch gelesen. Diess aber ist ganz falsch. Sync. giebt nur zu verstehen, dass er selber das Buch Henoch kenne und gebrauche.

aussetzt. Dieser Theil kann also nicht vor der Makkabäerzeit geschrieben seyn. Auf dieselbe Zeit weist auch die Dämonologie und Engellehre des ganzen Buches hin. Sie hat eine ungleich mythischere Gestalt, als im Daniel. Indessen kann das letztere täuschen, da man annehmen kann, dass Gleichzeitige darüber verschieden dachten.

Das Buch giebt aber an drey Stellen apokalyptische Andeutungen seiner Zeitverhältnisse, nemlich Cap. 54. und 55., Cap. 84—90. und Cap. 92.

Die erste, Cap. 54, 9 ff., kommt gegen das Ende der zweyten Parabel in folgendem Zusammenhange vor:

Henoch wird Cap. 51, 1 ff. gegen Westen fortgeführt. Hier sieht er sechs Berge von verschiedenem Metall [1]), zu welchen als der siebente vielleicht hinzuzudenken ist der Messiasberg, vor dessen Füssen sie alle vergehen. Hierauf schauet Henoch ein tiefes Thal (Höhle), worin die Werkzeuge des Verderbens für die Könige bereitet werden, nach deren Untergang das gerechte und auserwählte Haus der Versammlung, der Tempel Jerusalems, erscheinen soll unveränderlich. In einem anderen Thale (Höhle) sieht er den Ort der Strafe für die gefallenen Engel, deren Strafzeit auf die Sindfluth fällt. Entsprechend diesem Urtypus der göttlichen Gerichte wird dann das Messianische Gericht geschildert über die bösen Engel, so wie über die Geliebten und Erkorenen derselben, d. h. die Heiden, welche den Dämonen dienen. „Zu dieser Zeit, heisst es 54, 9., werden Fürsten sich mit einander verbinden und verschwören; die Häupter des Morgenlandes unter den Parthern und Medern werden Könige absetzen, in welche ein Geist der Bestürzung dringen wird. Jene werden diese von ihren Thronen stürzen, wie Löwen und hungrige Wölfe heran-

1) Darunter auch ein Quecksilberberg, ein Berg von flüssigem Metall.

springen in die Heerde. So werden sie hinaufziehen in das Land ihrer Auserwählten. Diess wird vor ihnen seyn. Die Dreschtenne, der Pfad, die Stadt der Gerechten Gottes, also das heilige Land, wird ihre Rosse hemmen.“ — Dann heisst es weiter: „Sie werden gegeneinander aufstehen, im inneren Zwist werden sie einander tödten, — bis das Maass der Greuel voll seyn und die Hölle die Sünder verschlingen und sie hinwegnehmen wird aus dem Angesicht der Auserwählten.“ — Hierauf schauet der Seher, was auch die Heiligen aus dem Himmel wahrnehmen, eine andere Schaar auf den Winden von Osten, Westen und Süden heranstürmen auf Wagen, so dass die ganze Erde von einem Ende zum anderen erdrönt. Diess ist das Ende, τὸ τέλος, wo Alles niederfällt und Gott anbetet, also das Reich Gottes eintritt.

Unstreitig liegt der Schilderung 54, 9 ff. von dem wilden Kriegeszuge der vereinigten heidnischen Fürsten, welche gegen das heilige Land heranstürmen, hier aber ihre Dreschtenne finden, d. h. ihren Untergang, die Ezechielische Weissagung von Gog und Magog (Ezech. Cap. 38. 39.) [1]) als Vorbild zum Grunde. Hieraus wird die ganze an sich dunkle Darstellung verständlich. Wie bey Ezechiel zahlreiche heidnische Völker im Bunde mit dem Fürsten von Rosch, Mesech und Thubal vom äussersten Norden gegen das heilige Land heranziehen, aber auf den Bergen Israels ihren Untergang finden, unter Erdbeben und Regen von Hagel, Feuer und Schwefel, so hier die Kriegesschaaren der Parther und Meder mit ihren Verbündeten. Hiernach muss in unserer apokalyptischen Schilderung die Schaar von Osten, Westen und Süden [2]), welche Cap. 55, 1 ff. die ganze Erde er-

1) Diess ist richtig von Ernst Krieger in den Beyträgen S. 46 ff. bemerkt worden.

2) Von diesen Weltgegenden nemlich zieht das zerstörende Weltgericht heran gegen die Völkerschaaren, welche nach Ezechiel von Norden her kommen.

schüttert und das Ende herbeyführt, von den zerstörenden Naturmächten des nahenden Weltgerichts verstanden werden, vgl. Ezech. 38, 19 ff. [1]). Damit fällt nun freylich die von Laurence, Hoffmann und Gfrörer versuchte historische Deutung dieser Stelle von irgend welchem Römischen Heereszuge nach Judäa zur Zeit des Verf. dieser Vision weg. Allein C. 54, 9 ff. bezieht sich offenbar auf politische Verhältnisse Judäas zur Zeit des Verfassers. Man sieht deutlich, dass er in einer Zeit lebte, wo das in der Mitte des 3ten Jahrh. vor Christo entstandene Parthische Reich auch Medien umfasste und die Länder zwischen dem Indus und Euphrat beherrschte, was seit dem Tode des Antiochus Epiphanes der Fall war. Die Parthische Macht dringt in unserer Vision über den Euphrat nach Judäa vor. Das ist die Zeit nach dem Siege der Parther über Crassus, also nach dem J. 53 vor Christus. Damahls drangen sie in Syrien ein. Nun erfahren wir aus Josephus de bello Jud. I, 13., dass der Partherfürst Orodes I. im J. 41 oder 38 seinen Feldherrn Barzapharnes und seinen Sohn Pacorus nach Syrien sandte, welche beyde diess Land und Phönizien bis auf Tyrus eroberten. Mit ihnen verband sich nach Josephus Antigonus, der Neffe des Hohenpriesters Hyrkan, um im Streit mit Phasael und Herodes, die damahls unter Hyrkans Namen herrschten, diesen die Herrschaft mit Hülfe der Parther zu entreissen. Die Parther rückten in Judäa ein und drangen bis zum Karmel vor, wo sie Halt machten und nur ihre Reiterey tiefer ins Land streifen liessen. Unter ihrem Schutze drang Antigonus mit den ihm zugelaufenen Juden in Jerusalem ein, wurde aber hier von Herodes in den Tempel eingeschlossen. So entstand ein tägliches Kämpfen und Morden zwischen den beyden Jüdischen Fürsten. Endlich aber drangen die Parther in die Stadt, plün-

---

1) S. Krieger a. a. O.

derten, mordeten und setzten ihren Verbündeten Antigonus auf den Thron. Dieser behauptete sich unter fortwährenden Greueln des Bürgerkrieges, bis Herodes mit Hülfe der Römer ihn wieder vertrieb, im J. 34. Die Situation des Apokalyptikers scheint hiernach der Zeitpunkt zu seyn, wo seit dem Eindringen des Antigonus der Bürgerkrieg zwischen seiner und der Parthey des Herodes in Jerusalem entbrannte. Im Schmerz darüber hofft und weissagt der Verf. nach Ezechiels Vorbild den Untergang der heidnischen Macht der Parther und die Bestrafung der Bösen im Volke. Die Abfassung dieses Theils der Henochischen Apokalypse fällt sonach in die Zeit von 38—34 vor Christus.

Cap. 84—90. haben wir eine apokalyptische Darstellung der Geschichte der Theokratie in der Welt, von Adam an bis zu dem Eintritte des Messian. Reiches. Die Thiersymbolik in der Charakteristik der Völker erinnert an die Danielische Darstellungsweise, aber statt der Danielischen Idee von den Weltreichen herrscht hier die Vorstellung von den Völkerheerden und Völkerhirten, und so ist auch die apokalyptische Thiersymbolik eine andere, als im Buche Daniel. Die Beziehungen auf die Israelitische Geschichte sind meist deutlich und von Laurence und Hoffmann richtig angegeben. Allein von C. 88, 94. an wird die Deutung schwierig und streitig. Hier ist die Rede von der Zeit des Verfalles des Jüdischen Volkes seit Salomo. Der Herr der Schaafe (des Israel. Volkes), heisst es, liess es geschehen, dass dieselben weggeschafft und in die Hand aller Thiere (der Völker) zur Speise gegeben wurden. Gott ruft 70 Hirten und übergiebt ihnen die Schaafe zur Aufsicht, nach der Zahl, d. h. jedem von ihnen eine bestimmte Zahl. Diese Hirten sollen das Volk beherrschen, auch nach Gottes Befehl etliche im Volke umbringen, aber sich keine Gewaltthat gegen den Befehl Gottes gegen das Volk erlauben. Engel sollen alles Übermaas jener

Hirten aufzeichnen zum dereinstigen Gericht Gottes über sie. Die Zeiten des allmähligen Unterganges der getrennten Reiche, ferner des Exils und der Zerstreuung sind in der Schilderung unverkennbar. Auch ist V. 111. der Zeitpunkt der Rückkehr, unter den 3 Schaafen, Serubabel, Josua und Nehemias (Esra?) deutlich bezeichnet. Unmittelbar vorher, V. 110. heisst es: Aufsicht über die Schaafe führten Hirten 12 Zeiten (Stunden) lang. Die Zahl der Hirten in dieser Zeit wird nicht angegeben. Aber unverkennbar ist die Zeit des Exils gemeint, welche mit der Rückkehr jener drey Schaafe schliesst. Der Tempel wird gebauet, aber die Unterdrückung, auch die Verblendung des Volkes hört noch nicht auf. — Ist man auf diese Weise schon in die Zeit von Esra und Nehemia versetzt, so wird man Cap. 89, 1. wieder in die frühere vorexilische Königsperiode des Volkes zurückgeführt. Denn es werden hier 37 Hirten genannt, welche das Volk so lange beherrschen, bis es unter andere Hirten kommt. Man muss annehmen, dass der Verf. die apokalypt. Schilderung von Neuem anhebt, um namentlich genauere Zahlenverhältnisse anzugeben. So pflegen die Apokalypsen in demselben Kreise von dem Unbestimmten zu dem Bestimmteren fortzuschreiten. Cap. 89, 7. werden wieder 23 Hirten genannt, welche 58 Zeiten regieren; endlich ist V. 25. die Rede von den letzten 12 Hirten, welche, wie es heisst, nach dem Buche des Umbringens, worin der Engel die Thaten der Hirten aufgezeichnet hat, mehr umgebracht haben, als die vor ihnen. Mit dem Ende dieser letzten Zwölfreihe der Hirten tritt das Gericht Gottes ein. Den Schaafen, also dem Volke Israel, wird ein grosses Schwert gegeben gegen die Thiere des Feldes, die Heiden. Diese werden getödtet. Dann wird im heil. Lande der Gerichtsthron Gottes aufgerichtet und das Gericht nach den Büchern unter dem Dienst der Engel gehalten. In diesem Gericht werden die 70 Hir-

ten, s. 88, 94. gerichtet und in die Untiefe des Feuers, die Hölle, geworfen, sodann aber auch die verblendeten Juden in das Feuerthal zur Rechten des Hauses, Ben Hinnom hinabgestürzt. Das alte Haus geht zu Grunde, an seiner Statt entsteht ein neuer vollkommener Tempel. Das ist der neue Tempel, wie ihn Haggai 2, 7 ff. Ezech. 45, 1 ff. geweissagt haben. Gott ist mit seiner Herrlichkeit mitten im Volke, dem reinen, geheiligten. Das Schwert, womit die Juden die Heiden vertrieben hatten, wird in diesen Tempel gebracht und versiegelt. In diesem Tempel sammeln sich auch die einst getödteten reinen Schaafe, welche auferstehen (die Auferstehung der Gerechten). Auch die Heiden wenden sich zu ihm. Da wird der Messias (unter dem Bilde eines weissen Rindes) geboren. Alle Welt betet ihn an, alle Geschlechter der Erde werden Messianische Gemeinde, welche von dem Messias als Wort Gottes (?) beherrscht wird in aller Macht und Stärke. Diess scheint der Sinn der seltsamen Worte zu seyn V. 47. Das erste in ihrer (d. h. der weissen Rinder V. 46.) Mitte wurde zum Worte, und dieses zu einem grossen Thiere, welches auf seinem Haupte hat grosse schwarze Hörner [1]).

Es entsteht nun die Aufgabe, die verschiedenen Zahlen der Hirten historisch richtig zu deuten.

Laurence hat die Zahl der 37 Hirten Cap. 89, 1.

---

1) S. über diese Stelle Hoffmann, welcher eine Textcorruption vermuthet. Die Verwandlung des weissen Rindes in das Wort und des Wortes in ein grosses Thier mit grossen schwarzen Hörnern bleibt unverständlich. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, auf keinen Fall lässt sich wegen des Zusammenhanges unter dem grossen Thiere hier, wie Wieseler, die 70 Jahrwochen des Daniel S. 165. meint, das antichristliche θηρίον der Apokalypse oder in Daniel 7, 7. verstehen. Die schwarzen Hörner zwar könnten dafür sprechen. Indess bemerkt Hoffmann, dass die schwarzen Hörner nicht nothwendig Ausdruck der Gesinnung sind. Als bekannter Ausdruck der Macht könnten die schwarzen Hörner eben nur die natürliche Farbe bezeichnen sollen.

richtig von den Königen der seit Salomo getheilten Reiche gedeutet. Es kommen von dieser Zahl 20 auf Juda, 17 auf Israel. Die Zahl ist nicht ganz genau, aber nur drey Könige von Israel sind ausgelassen, Simri, der nur 7 Tage, Sallum, der nur 1 Monat und Tibui, der vielleicht gar nicht zur Herrschaft gelangte. Rechnet man die Regentenzahlen 37. (Cap. 89, 1.) 23. (Cap. 89, 7.) und 12. (Cap. 89, 25.) zusammen, so ist die Summe zwey mehr, als 70. Desshalb glaubte Laurence 89, 1. statt 37. 35. lesen zu müssen. Indessen haben die Handschriften einstimmig die Zahl 37., welche auch der wahren Zahl der Könige näher kommt, als 35. Nun kann man wohl sagen, der Apokalyptiker rechne nicht so genau zusammen und setze statt 72 die runde Zahl 70. Allein gerade in den Zahlen, welche significant sind, pflegt die Apokalyptik genau zu seyn, und es ist kaum anzunehmen, dass der Verf. unachtsam so wenige Zahlen unrichtig summirt habe. Es entsteht also die Frage, ob wir den Sinn des Verf. richtig treffen, wenn wir jene Zahlen summiren?

Laurence versteht die Zahl der 23 Hirten von den fremden Herrschern im Exil. Er rechnet 4 Babylonische (Nebukadnezar, Evilmerodach, Neriglissar und Belsazar), 11 Persische von Darius dem Meder bis Darius Codomannus, endlich 8 Griechische von Alexander d. Gr. bis Antiochus Epiphanes. Dr. Hoffmann und Gfrörer stimmen ihm darin bey, nur dass der erstere [1]) statt 11 Persischer Könige 14 und hiernach nur 5 Griechische bis auf Ptolemäus Evergetes zählt, also den Antiochus Epiphanes ausschliesst. Die 12 Hirten oder Könige sollen nach Laurence und Gfrörer 12 Makkabäerfürsten seyn, von Mattathias bis auf Herodes den Grossen. Weil aber, was von diesen gesagt wird, dass sie mehr

1) Zu 89, 25. S. 756 sq.

verdorben hätten, denn alle früheren, wenigstens von den ersten Helden dieser Fürstenreihe nicht gesagt werden kann, so hat Dr. Hoffmann vorgeschlagen, die Reihe erst mit Simon (mit Ausschliessung der Brüder Judas Makkabi und Jonathan und ihres Vaters Mattathias) anzufangen. Allein da in diesem Falle die Reihe bis auf Herodes Antipas herabkommt, und so die Henochische Apokalypse in eine Zeit hineingeräth, der die übrige historische Beziehung nicht entspricht, so zieht er vor, sich des Gedankens an einheimische Jüdische Regenten gänzlich zu entschlagen, und an auswärtige 12 Herrscher über Judäa zu denken, nemlich an die Zwölfzahl der Ägyptischen und Syrischen Machthaber über Judäa von Ptolemäus Philopator an bis auf den Syrischen Usurpator Tryphon (1 Makk. 13, 31 ff.) um das Jahr 143.

Unstreitig sind unter den 12 Hirten (Cap. 89, 25.) auswärtige Tyrannen zu verstehen, welche das Volk besonders bedrückten. Aber ob wohl unser Apokalyptiker in der Geschichte der auswärtigen Reiche, Ägypten und Syrien so bewandert war, dass er auch die unbedeutendsten Fürsten, welche mit Judäa in keinem besonders bemerkenswerthen Verhältnisse gestanden, wusste und zu zählen für werth hielt? Es liegt nahe zu vermuthen, dass er vornehmlich solche auswärtige Fürsten gemeint hat, welche wirklich über Judäa geherrscht haben. Auch bleibt bey Dr. Hoffmanns Vorschlage immer das Bedenken, dass der Verf., wenn er die 12 Hirten zu den 23 und 37 zählte, dann von 72 hätte sprechen müssen, während er constant nur von 70 spricht.

Alle Schwierigkeiten aber verschwinden bey der Deutung, welche Krieger vorgeschlagen hat. Richtig geht dieser davon aus, dass der Verf. die 12 Hirten 89, 25. und die Hirten der 12 Zeiten 88, 110. unterscheidet. Diese letzteren sind offenbar Hirten der Juden in der Zeit des Exils, deren Regiment endet mit dem Moment

der Rückkehr 88, 111. Wir haben also hier die 12 Zeiten des Exils, jede zu 6 Jahren gerechnet, also die 70 oder 72 Jahre des Exils. Wahrscheinlich rechnete der Verf. 12 Zeiten oder Stunden nach den 12 Stunden des Tages, also nach Babylonischer Tageseintheilung. Die Hirten in dieser Zeit werden nicht gezählt. Er meint aber nicht die Babylonischen Könige, sondern die Babylon. Statthalter, von denen Ezechiel C. 34. spricht, welche Stelle, wie Krieger bemerkt, unserer Darstellung der exilischen Zeit durchaus zum Grunde liegt. Da nun über diese Statthalter wenig bekannt war, so zählt sie unser Verf. auch nicht besonders, sondern nennt sie überhaupt nur die Hirten der 12 Zeiten oder Stunden. Da indessen der Apokalyptiker im Ganzen 70 Hirten zählt, so sieht man deutlich, dass er sich in diesen 12 Zeiten 10 Hirten (zu den 37. und 23. Hirten) gedacht hat. Jene 12 Hirten aber 89, 25., von denen er sagt, „diese letzten" seyen schlimmer gewesen, als die früheren, sind offenbar die letzten 12 der Reihe von 23., welche nach dem Exile, also nach den Hirten der 12 Zeiten geherrscht haben. Hiernach müssen wir also die 23 Hirten von der Zeit der Rückkehr an zählen, also von Cyrus an. Diese 23. haben nach 89, 7. 58 Zeiten regiert. Cap. 88, 110. war aber eine Zeit gleich 6 Jahren. Es ergeben sich also für die 58 Zeiten 348 Jahre von Cyrus an oder genauer von der Zeit der Rückkehr. Setzt man nun die Rückkehr, wie gewöhnlich, in das Jahr 536, so kommen wir nach Abzug der 348 Jahre in das Jahr 188 vor Christus, also nahe bis auf die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, welcher von 176—164 regierte. Nun aber ist klar, dass der Verf. von 89, 8. an die Zeit der Syrischen Bedrückung und der Erhebung des Volkes unter Mattathias und dessen Söhnen schildert. Müssen wir also annehmen, dass Antiochus Epiphanes unter den 23 Hirten in den 58 Zeiten mitgerechnet ist, so ist die Rechnung insofern allerdings

ungenau. Da der Verf. den Kampf unter Judas Makkab., wie er 1 Makk. 3, 19 ff. beschrieben wird, schildert, so fehlen für die genauere Berechnung an 20 Jahre, ein Mangel, der bey der apokalyptischen Chronologie um so weniger in Betracht kommt, da wir nicht bestimmt wissen, von welchem Jahre an die 58 Zeiten datirt werden. Hiernach aber ist ausser Zweifel, dass die 12 schlimmsten Hirten in den 23 mit begriffen sind, und zwar so, dass der Verf. zuerst von Cyrus an 11 Persische Könige bis auf Alexander d. Gr. rechnet, indem er den falschen Smerdes mitzählt [1]), sodann aber seit Alexander d. Gr. bis auf seine Zeit 12 Griechische Fürsten [2]), Ägyptische und Syrische, welche Judäa beherrschten. Da Antiochus Epiphanes in der Schilderung der Makk. Zeit deutlich hervortritt, so wählt Krieger aus der Reihe derer, welche seit Alexander d. Gr. bis Antiochus Epiphanes über Judäa herrschten, folgende 12 aus: 1. Alex. d. Gr., 2. Ptolemäus 1. Lagi, 3. Ptolem. 2. Philadelph., 4. Ptolem. 3. Evergetes, 5. Ptolem. 4. Philopator, 6. Antiochus d. Gr., 7. Ptolem. 5. Epiphanes, 8. Ptolem. 6. Philometor, 9. Seleucus Philopator, 10. Heliodor, 11. Demetrius, 12. Antiochus Epiphanes. Aber die Reihe ist nicht genau. Man kann mehr Fürsten zählen, welche kürzer und länger über Judäa geherrscht haben. Indessen wenn Daniel beliebig eben nur 10 Syrische Fürsten vor Antiochus Epiphanes zählt, so kann unser Apokalyptiker auch 12 zählen, man weiss nicht, nach welcher Auswahlregel. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, das ist unleugbar, dass von 89, 8. an die Zeit der Makkabäi-

1) 1. Cyrus, 2. Kambyses, 3. Pseudosmerdes, 4. Darius 1. Hystaspis, 5. Xerxes, 6. Artaxerxes 1. Longim., 7. Darius 2. Nothus, 8. Artaxerxes 2. Mnemon., 9. Ochus, Artaxerxes 3., 10. Arses, 11. Darius 3. Kodom.

2) Ähnlich lässt Daniel 7, 7 ff. auf das Medopersische Reich das Macedonischgriechische folgen, zählt aber nur 10 + 1 Fürsten.

schen Erhebung und des heldenmüthigen Kampfes gegen Antiochus Epiphanes geschildert wird, und dass der Verf. der Apokalypse in dieser Zeit lebte und schrieb. Ob nun der Verf. Cap. 89, 23., wie Hoffmann meint, schon die Tempelreinigung unter Judas Makkab. 1 Makk. 4, 36 ff. als geschehen, oder, wie Krieger vermuthet, nur die Versammlung des Volkes an dem alten Betorte Mizpa 1 Makk. 3, 46 ff. beschreibt, darüber kann man streiten. V. 38 f. lässt der Verf. den alten Tempel versenken, aber die heiligen Säulen u. s. w. herausbringen und besonders legen, aber der neue Tempel, den der Seher an der Stelle des alten und zwar prächtiger entstehen sieht, ist aus ganz neuem Material. Jenes Legen der alten Materialien des zerstörten Tempels zur Rechten der Erde, wie es heisst, erinnert an 1 Makk. 4, 46., wo bey der Reinigung des Tempels die Steine des entweiheten und eingerissenen Altars an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberge gelegt wurden, bis ein Prophet darüber Antwort gäbe. Indessen bemerkt Krieger richtig, dass, wenn der Verf. die Tempelreinigung schon erlebt hätte, er wohl von einem ganz neuen Tempelbau nicht geweissagt haben würde. Diese Schilderung gehört also schon der idealen Messianischen Zukunft an, und der Apokalyptiker scheint zwischen jener heiligen Versammlung in Mizpa 1 Makk. 3. und der Tempelreinigung 1 Makk. 4. seinen prophetischen Standpunkt in der Gegenwart genommen zu haben. Bey der Schilderung des idealen Tempels habe ich wohl früher an den rein geistigen Christlichen Gottesbau gedacht, allein ich weiche neidlos der richtigeren Ansicht von Hoffmann und Krieger, dass wir hier eine rein Jüdische Apokalypse aus der ersten Makkabäerzeit haben, ohne alle Zögerung.

Wie verhält sich nun zu dieser Zeitbestimmung die Cap. 92. angedeutete?

Hier wird die ganze theokratische Geschichte von

Adam an bis zur Messianischen Vollendung in 10 Wochen eingetheilt. Der apokalyptische Henoch wird in der ersten Woche geboren, wie natürlich. Aber in welcher nimmt der wahre Verf. seinen prophetischen Standpunkt? Welche Wochen sind ihm rein vergangen, welche rein zukünftig, in welcher lebt er?

Die zehnte, die Schlusswoche, ist die Zeit des absoluten Endgerichts, in welchem auch die bösen Engel gerichtet werden und ein neuer ewiger Himmel entsteht, vollkommener, als der frühere. Diese ist also dem Verf. die absolute ideale Zukunft. Die neunte Woche ist die Woche des Messianischen Gerichts und der Bekehrung auf Erden, und weist hin auf die Zerstörung der Welt. Auch diese ist dem Verf. ideale Zukunft. Die achte ist die Woche der Gerechtigkeit, die das Schwert führt gegen alle Unterdrücker der Gerechten, des Volkes Gottes, die Gerechten belohnt und den neuen ewigen Tempel entstehen sieht. Auch hier herrscht das Ideale, besonders in der Vollendung der Woche, so vor, dass man denken muss, wenigstens das Ende der Woche sey dem Verf. zukünftig. Der Anfang dieser achten Woche ist aber offenbar die Zeit des siegreichen Makkabäerkampfes, während die siebente im Anfang ein verkehrtes Geschlecht sieht, am Ende aber den Lohn der Gerechten und die siebenfache Belehrung derselben über die ganze Schöpfung. Da die sechste deutlich mit dem Anfange des Exils und der Zerstörung des Salom. Tempels schliesst, so fallen in die siebente Woche offenbar die Zeiten des Exils, der Rückkehr und der Griechischen Herrschaft. Sonach scheint der Anfang der achten Woche die Makkabäerepoche zu bezeichnen. Könnte man nun annehmen, dass unter der siebenfachen Belehrung über die ganze Schöpfung das Buch Henoch mit seinen physikalischen und ethischen Belehrungen zu verstehen sey, so wäre dadurch verrathen, dass der Verf. dieses Abschnittes im Übergange von der siebenten zur

achten Woche gelebt hat. Vielleicht, dass die siebente Woche absichtlich nach der bekannten Bedeutung der Siebenzahl gewählt ist. Auch wäre möglich, jene siebenfache Belehrung auf eine ursprüngliche Siebenform der Henochischen Apokalypse zu beziehen. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, genug der Verf. hat seine Gegenwart in dem Übergange von der siebenten zur achten Woche. Denn bis zur sechsten und in die siebente hinein ist alles rein für ihn vergangene, wirkliche Geschichte, während mit der achten die ideale Darstellung beginnt.

Diese Wochenapokalypse bezeichnet also dieselbe Abfassungszeit, welche wir in der apokalyptischen Darstellung Cap. 84—90. gefunden haben.

Gegen dieses Resultat aber erhebt sich Dr. Wieseler [1]. Er geht davon aus, dass die Henochische Wochenrechnung die Danielische voraussetze, und zwar die Deutung derselben, wonach jede Danielische Woche 100 Jahre befasst. Als nemlich die Danielische Apokalypse von den 70 Jahrwochen, vom Anfang des Babyl. Exils an gerechnet, zur bestimmten Zeit ihre Erfüllung nicht gehabt, da habe man, meint er, um der Weissagung ihre Erfüllung zu sichern, die Jahrwoche zu 100 Jahren gerechnet; die so gewonnenen 7000 Jahre aber habe man auf die ganze Weltdauer bezogen und das siebente Jahrtausend der Messianischen Sabbathszeit vorbehalten. Dieselbe Zeit habe der Verf. des Buches Henoch in zehn Wochen, jede zu 700 Jahren, getheilt. Wenn nun derselbe gegen das Ende der siebenten Woche geschrieben habe, wie wahrscheinlich, so sey seine Zeit etwa das Jahr 4900 dieser Weltäre [2]. Diess wäre die Zeit um

1) A. a. O. S. 166 ff.

2) Josephus (um das Jahr 75 n. Chr.) sagt c. Apion. I, 1., seine Archäologie umfasse von dem Anfang der Welt bis zu dem Jüdischen Kriege eine πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίαν.

Christi Geburt unter Herodes dem Grossen [1]. Dabey sey freylich auffallend, dass der Verf. für die Messianische Zeit 2000 Jahre ansetze, während sonst eben nur das 7te Jahrtausend als das Messianische bezeichnet werde.

Allein diess ist bey dieser Berechnung nicht die einzige Bedenklichkeit. Die Berechnung setzt voraus, dass das Buch Henoch kurz vor Christi Geburt geschrieben sey, überhaupt in einer Zeit, wo die Ausdehnung der Danielischen Jahrwochen zu einer Weltäre von siebentausend Jahren gewöhnlich zu werden anfing. Diese Voraussetzung aber ist nach dem Bisherigen höchst unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass im Buche sonst nirgends eine Spur von dieser Weltäre zu finden ist. Wir finden sie 4 Esra 14, 9. nach dem Äthiop. Texte. Dort wird nach Danielischem Typus die Messianische Zeit mit der zweyten Hälfte der 10ten Woche eintretend gedacht. Wenn dagegen Henoch die Messianische Zeit schon mit der 8ten Woche anfangen lässt, so muss er ein anderes chronologisches System gehabt haben. Mag er auch die Zehnzahl der Wochen aus der apokalyptischen Siebenzigzahl, wie wir sie bey Daniel finden, genommen haben, so scheint er doch die Woche anders zu nehmen, als Daniel, nicht als eine bestimmte immer gleiche Zahl von Jahren, sondern in der Bedeutung einer geschlossenen geschichtlichen Periode, welche zwischen zwey Epochen, einer Anfangs- und Endepoche, liegt, wie er denn bestimmt immer nur den Anfang und das Ende der Woche hervorhebt. Sind aber die Henochischen Wochen keine gleichmässigen Zeiträume von 700 Jahren, sondern ungleiche Perioden, so folgt, dass die Berechnung der Zeit des Verfassers von Cap. 92. auf das Jahr 4900 der Jüdischen Weltäre nicht hinreichend begründet ist.

Halten wir das Resultat unserer Untersuchung fest,

---

1) Eben so schon Gfrörer, Jahrhund. d. Heils 2. 204.

dass die beyden apokalyptischen Darstellungen C. 84—90. und C. 92. gleicherweise den Anfang des Makkabäerkampfes als ihre geschichtliche Gegenwart signalisiren, so scheinen insofern auch beyde Abschnitte einem und demselben Verfasser anzugehören.

Indessen ist dieser Schluss nicht ganz unbedenklich. Unleugbar bildet Cap. 92. mit den folgenden Capiteln bis ans Ende des Buches ein Ganzes. Auf die Apokalypse C. 92. folgt die entsprechende Ermahnung, welche in steten Wiederholungen ohne merkbare Unterbrechung bis ans Ende fortgeht. Der Abschnitt Cap. 84—90. hat an Cap. 91. seinen natürlichen paränetischen Abschluss und verbindet sich mit Cap. 82. und 83. zu einem Ganzen von zwey zusammengehörigen Traumgesichten. Wir haben also Cap. 82—91. und 92—105. zwey kleinere Ganze, und in jedem eine aus dem Zusammenhange der gesammten theokratischen Geschichte hervorgehende Apokalypse, aus derselben Zeit und wesentlich desselbigen Inhalts, nur verschieden dargestellt. Cap. 92, 1. schliesst sich an den vorhergehenden Abschnitt äusserlich an, indem es heisst: Und hierauf geschah es, dass Henoch anfing zu berichten aus Büchern. Aber eine innere Verknüpfung findet nicht Statt. Auffallend ist, dass dieselbe apokalyptische Idee sich so bald hintereinander wiederholt. Wenn die zweyte Apokalypse einen anderen Verf. hätte, so könnte man denken, der Sammler des Ganzen habe zwey ähnliche Apokalypsen so zusammengestellt zu Seitenstücken. Auch ist unverkennbar, dass die paränetischen Reden von Cap. 93. an sich viel leichter unmittelbar an Cap. 91. anschliessen, und Cap. 92. den Schein gewährt, als unterbreche es oder halte die schon Cap. 90. angefangene Ermahnung auf. Indessen haben wir Cap. 92. sonst kein Merkzeichen eines verschiedenen Verfassers. Aller Schein gegen die Einheit des Verfassers und die Verbindung beyder Apokalypsen zu Einem Ganzen verschwindet, wenn wir die

Composition mit der Danielischen vergleichen. Wie in dieser eine Vision und Apokalypse auf die andere folgt und zwar so, dass die spätere die frühere näher bestimmt, so scheint dasselbe auch hier der Fall zu seyn. Nemlich, was Henoch C. 84 ff. im Gesichte schauet, soll er Cap. 92, 1. 4. aus Büchern berichten. Unter diesen Büchern sind im Zusammenhange der Fiction die Henochischen Offenbarungsbücher zu verstehen. In Wahrheit aber nimmt der Verf. den Henochischen Bericht C. 92, 4 ff. aus dem A. T. Hieraus ist auch die alttest. Geschichte in der ersten Apokalypse C. 84 ff. genommen. Hier nun, in der zweyten, stellt er die Geschichte dar in der Form eines, wie es scheint, schon bekannten chronologischen Systems, dem Danielischen Wochensystem. Ähnlich Daniel C. 9, 1 ff., wo er die bekannten 70 Jahre des Jeremias aufnimmt. Die frühere Berechnung der Zukunft nach den 70 Hirten sollte durch die Wochenrechnung deutlicher werden. Aus diesem Verhältnisse und Zwecke der zweyten Apokalypse erklärt sich, dass diese in Hinsicht des historischen Inhalts überhaupt kürzer ist, auch insbesondere der persönliche Messias in der Darstellung der Messian. Zeit C. 92, 14 ff. fehlt, was bey der Abfassung durch einen anderen Verf. nicht gut erklärlich ist. Bezieht sich demnach die zweyte Apokalypse auf die erste, so haben wir kein Bedenken, den ganzen Abschnitt von Cap. 82. bis ans Ende als Ein Ganzes und als das Werk Eines Verfassers zu betrachten.

Allein dieser Abschnitt knüpft Cap. 82, 1. an die nächst vorhergehenden unmittelbar an. Denn wenn es hier heisst: „Nun habe ich dir gezeigt, mein Sohn Methusalah, alle Gesichte, welche ich sah vor dir, d. h. vor Methusalahs Geburt. Ich will (jetzt) erzählen zwey Gesichte, zwey mächtige Gesichte u. s. w.“: so werden dadurch die bisherigen Gesichte mit den folgenden zu einem Ganzen verbunden. Unmittelbar vorher geht „das

Buch von dem Umlauf der Lichter des Himmels" Cap. 71—81., ebenfalls eine Belehrung an den Methusalah, über die Ordnungen des Himmels, welche Henoch auf seiner Himmelsreise geschauet hat. Dieser Abschnitt könnte wegen der Verschiedenheit des Inhalts und der Form als ein besonderes Buch angesehen werden. Aber wie 80, 1 ff. auf die geschichtlichen Apokalypsen, welche von Cap. 82. an folgen, hinweist, so weist 82, 11. 12. auf die astronomische Belehrung 71—81. zurück. Wir müssen also annehmen, dass von 71. an bis ans Ende eine zusammenhängende Composition ist, in welcher der Verf. von der physikalischen Apokalypse zur historischen fortschreitet.

Gehen wir von Cap. 71. weiter rückwärts, so finden wir in den Capp. 37—70. wieder ein in sich zusammenhängendes Ganzes, welches, wie schon gezeigt, nach Inhalt und Form von den übrigen Theilen des Buches verschieden ist und nach Cap. 54, 9 ff. einer späteren Zeit angehört. Weder schliesst sich dieser Abschnitt mit dem Folgenden, Cap. 71 ff., zusammen, noch lässt sich Cap. 37, 1. verkennen, dass die Darstellung rein von vorn anfängt mit einem Geschlechtsregister Henochs und der ausdrücklichen Bemerkung: „diess ist der Anfang des Wortes der Weisheit". Wir nehmen hiernach mit Krieger an, dass dieser Abschnitt einen anderen Verfasser hat und zwar in der Zeit kurz vor Christus verfasst ist. Derselbe enthält C. 64—67, 1. und 59, 7—14. zwey Interpolationen, welche später geschrieben sind, und von denen die erste C. 67, 1. sich ausdrücklich als Noachische Vision und als Zusatz zu dem schon vorhandenen Buche der (3) Parabeln bekennt. Nehmen wir nun diesen ganzen Abschnitt mit seiner zwiefachen Interpolation, als späteres Product, als ein, wie es 37, 1. heisst, zweytes späteres Henochisches Gesicht, aus dem Zusammenhange heraus, so fragt sich erstlich, ob durch diese Ausscheidung die beyden

Theile Cap. 1—35. und Cap. 71—105. sich zu einem ursprünglichen Ganzen zusammenschliessen, und sodann, wie man sich die Entstehung des späteren Products und seine Einschaltung an der bezeichneten Stelle zu erklären habe?

Was die erste Frage betrifft, so ist wohl klar, dass mit Cap. 71. äusserlich ein neues Henochisches Buch anfängt. Eben so wenig kann man leugnen, dass Cap. 35, 3. ein wahrer Abschluss mit einer allgemeinen Lobpreisung des Herrn der Herrlichkeit gemacht wird. Mit solchen allgemeinen Lobpreisungen werden auch sonst in unserem Buche die einzelnen apokalyptischen Visionen geschlossen. Allein bey allem Abschliessenden Cap. 53, 3. und allem neuen Anfangen Cap. 71. zeigt sich doch ein innerer Zusammenhang zwischen beyden Capiteln. Nemlich von Cap. 17—35. wird die apokalyptische Reise Henochs durch die Himmel erzählt, auf welcher ihm die begleitenden und führenden Engel die Geheimnisse der Natur zeigen und offenbaren. Diese physikalische Apokalypse schliesst Cap. 35. mit der Vision von den Pforten und dem Pfade der Sterne. Das Buch von dem Umlauf der Lichter Cap. 71. nimmt diesen Gegenstand wieder auf und erörtert ihn genauer. Die Henochische Himmelsreise setzt sich fort, und endigt erst Cap. 80, 7 ff., wo Henoch auf ein Jahr zur Erde zurückkehrt, um sich von Neuem zu stärken und seine Offenbarungen für seine Kinder niederzuschreiben. Unmittelbar darauf Cap. 81. endigt das Buch. Betrachten wir nun Cap. 1—6. als allgemeine Einleitung und Ankündigung der Apokalypse, Cap. 7—10. als einleitende nähere Erzählung von der Veranlassung, Cap. 12 bis 16. aber als Darstellung der prophetischen Berufung und des Anfangs der visionären Zustände und Ekstasen Henochs, so haben wir Cap. 1—35. und von Cap. 71. an bis ans Ende eine zusammenhängende Reihe von Henochischen Apokalypsen —, und somit ein Gan-

zes in verschiedenen, aber sich an einander anschliessenden Abschnitten oder Büchern, welches einen Verfasser hat und in der bezeichneten Zeit entstanden ist. Diess scheint das ursprüngliche Buch Henochs zu seyn.

Wie kam es nun, dass der spätere Verfasser des Abschnittes Cap. 37—70. seine drey apokalyptischen Parabeln gerade an der bezeichneten Stelle einschaltete und so den ursprünglichen Zusammenhang des Ganzen unterbrach? Diess ist die zweyte noch zu beantwortende Frage.

Unleugbar hat der jüngere Henoch den ganzen älteren vor sich gehabt. Man sieht diess deutlich aus den Beziehungen von Cap. 39, 1. auf die Weissagungen des älteren Henoch aus Büchern Cap. 92, 1., ferner von Cap. 39 ff. auf Cap. 22, 3. (den Ort der Seelen der Gerechten), von Cap. 39, 10. 11. auf Cap. 22, 15., sodann aus den Anspielungen Cap. 41. auf das Buch der Lichter und die Himmelsreise Henochs, endlich aus der Nachbildung der Schlusscapitel des älteren Henoch in der dritten Parabel und den beyden Schlusscapiteln der drey Parabeln Cap. 69. und 70. — Das Natürlichste wäre gewesen, den jüngeren Henoch als eine Fortsetzung und Nachbildung des älteren am Ende anzufügen. Allein da die Fiction offenbar darauf ausging, die neue Apokalypse der älteren zu assimiliren, so schaltete ihr Verf. sie an einer Stelle ein, wo in dem älteren Henoch sichtbar ein neuer Abschnitt anfing, also vor dem Buche von dem Umlauf der Lichter. Hier konnte das neue Stück mit den drey Parabeln leicht als ein zweytes Henochisches Gesicht zu dem ersten Cap. 1—35., welches mit Cap. 35. abschliesst, im Zusammenhange erscheinen.

7. Als Resultat der bisherigen Untersuchungen können wir folgendes feststellen.

Das gegenwärtige Buch Henoch besteht erstlich aus einem älteren von mehreren Abschnitten oder Büchern von Cap. 1—35. 71—105., zweytens aus einem jün-

geren Cap. 37—70., mit mehreren noch späteren Interpolationen. Jenes ist in dem Anfange des Makkabäerkampfes, dieses in der Zeit des ersten Auftretens Herodis des Grossen geschrieben. Die späteren Interpolationen gestatten keine Zeitbestimmung. Ist diese Zeitbestimmung richtig, so ist möglich, dass die oben berührte Notiz des Alexander Polyhistor und des noch früheren Eupolemus von der astronomischen Meisterschaft Henochs aus dem schon vorhandenen älteren Buche Henoch geflossen ist.

Fragt man nun nach dem Entstehungsorte des Buches, so scheinen die historischen Beziehungen auf bestimmte Palästinensische Begebenheiten, Verhältnisse und Zustände in der jüngeren, wie in der älteren Apokalypse fast zu der Vermuthung zu nöthigen, dass beyde Bücher in Palästina geschrieben seyen. Auswärtigen Verfassern konnten jene historischen Momente weder so gegenwärtig, noch so beziehungsreich für die Weissagung seyn. Der Verf. der älteren Apokalypse verräth auch durchweg den Palästinenser, sowohl in seiner Denkweise, wie in seiner Darstellung. Auch erscheint er in seinen localen Anschauungen überall als ein Mann, welcher in Palästina zu Hause ist, vgl. Cap. 25 ff., insbesondere auch die Örtlichkeit des Tempels kennt, vgl. 89, 38. — Bey dem jüngeren Verfasser finden sich allerdings Vorstellungen von dem Messias, welche man leicht geneigt seyn könnte aus der Alexandr. Logoslehre abzuleiten. Allein auch dem Palästinensischen Judenthum waren zur Zeit des Verf. transcendente Vorstellungen von dem Messias nicht fremd. Und, da der Verf. offenbar von der Parthischen Invasion und den Wirren in Jerusalem unter Antigonus eine unmittelbare Anschauung hat, so können wir nicht zweifeln, dass derselbe seine Henochischen Parabeln in Palästina für Palästinenser geschrieben hat.

Indessen scheint der Meinung, dass das ältere Buch

Steht aber fest, dass die beyden Apokalypsen in Palästina geschrieben sind, die eine in der apokalyptischen Aufregung der Makkabäerzeit, in derselben Zeit, wie die Danielische, die andere unter den Leiden der Parthischen Invasion, nach dem Danielischen Vorbilde: so haben auch beyde Verfasser ursprünglich Hebräisch geschrieben, und der Griechische Text, den der Äthiopier übersetzte, war eine Übersetzung aus dem Hebräischen, welche von dem älteren Buche schon vor dem Briefe des Judas, ja vielleicht selbst schon vor Alexander Polyhistor gemacht war. Damit stimmt denn auch zusammen, dass die Griech. Fragmente des älteren Buches, besonders im Periodenbau, nirgends Griechische Originalität verrathen.

Berücksichtigen wir nun zum Schlusse den Versuch von Edw. Murray, in unserem Buche die von dem Patriarchen Henoch selbst abgefasste Urschrift zu entdecken, so können wir darüber nur urtheilen, wie Dr. Hoffmann [1]), dass bey einiger Kenntniss der apokalyptischen Litteratur ein solcher Versuch von vorn heraus unmöglich ist. Nur diess ist in der Murrayschen Untersuchung anzuerkennen, dass der jetzige Henoch nach und nach entstanden ist, einen älteren und mehrere jüngere Bestandtheile enthält, und dass das ältere Buch aus mehreren Abtheilungen oder Büchern bestand. Alles Übrige, was Murray mit verschwenderischem Scharfsinn über die Entstehungsweise des Buches behauptet, ist dem Bisherigen zu Folge als eine müssige Hypothese im Style der älteren Englischen Theologie schlechthin abzuweisen.

§. 12.
Das vierte Buch Esra.

Auch in den Untersuchungen über diese Schrift macht die Bekanntmachung der Äthiopischen Übersetzung

1) S. Excurs 2.

derselben durch R. Laurence [1]) Epoche, besonders durch die Vermehrung des kritischen Apparats.

1. Was nach der gewöhnlichen Lateinischen Bezeichnung das vierte Buch Esra heisst, scheint die Griechische Kirche unter dem Namen der Ἀποκάλυψις oder vielmehr προφητεία Ἔσδρα gekannt zu haben [2]). Aber schon Hieronymus nennt es das vierte Buch Esra, indem er das Buch Nehemia im Hebr. Codex als das zweyte, und den Griech. Esra unter den Alex. Apokryphen als das dritte rechnete [3]).

Der Griech. oder dritte Esra wird auch der erste genannt, weil die Geschichte Esras darin früher, als im Hebr. anfängt, nemlich schon unter der Regierung des Josia. Daher derselbe in einigen Handschriften und Ausgaben der Vulgata vor dem kanonischen Esra stelit [4]).

---

1) Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et latine angliceque reddita a R. Laurence. Oxon. 1820. 8. S. Gfroerer Prophetae veteres pseudepigraphi p. 36 ff., wo die Lat. Übersetzung von R. Laurence, nebst der collatio vulgatae et Arabis unter dem Texte, und die General Remarks von Laurence Lat. übersetzt, abgedruckt sind. — (Gfrörer hat den Text aus dem Lateiner und Abyssinier zusammengesetzt, wie er ihm am treuesten den ursprünglichen Sinn wieder zu geben schien, s. Jahrb. d. Heils 2. 236., ein Verfahren, welches wir als unkritisch missbilligen müssen). Christ. Jac. van der Vlis, Ultrajectin., Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto. Amstelod. 1839. 8.

2) S. Nicephori Homologetae (im 9ten Jahrh.) Canones, Can. 3 u. 4 s. Fabric. Cod. apocr. N. T. 1. p. 951. Hier scheint die Schrift zu den neutest. Apokryphen gezählt zu werden. In dem Codex Bibl. Seguir. s. Coislin. bey Montfauc. Biblioth. Coisl. olim Seguir. p. 194, wo als 14tes Apokryphum d. A. T. Ἔσδρα ἀποκάλυψις aufgeführt wird.

3) S. Praefatio in Esdr. et Nehem. ad Domnionem et Rogatianum. Hiernach übersetzte er 3 u. 4 Esra nicht, weil er nicht wollte, dass man sich an den apocryphorum tertii et quarti somniis delectire. Er bemerkt, dass die Hebräer Esra und Nehemia als ein volumen rechnen. Nach dem Prolog. galeat. war es Griech. und Lat. Sitte, Esra und Nehemia im A. T. als zwey BB. Esra zu zählen. So schon Origenes bey Euseb. KG. 6, 25.

4) Die Ausgaben der Vulgata, welche dem Trident. Decret über

Bemerkenswerth ist, dass der Lat. Text den vierten Esra auch wohl den zweyten, der Arabische und Äthiopische Text aber sogar den ersten nennt. Jener rechnet dann den Griech. Esra der Alex. Apokryphen als den ersten, der Araber aber und der Äthiopier scheinen die beyden letzten Capitel (15 und 16) des Lat. Textes, welche sie nicht haben, als eine besondere Schrift, als den zweyten Esra zu rechnen. Der Arab. Text sagt in der Epigraphe: absolvitur liber 1 Ezrae, scribae legis, et secundus eum insequetur. Eben so haben mehrere Handschriften der Lat. Bibel in den Oxforder Bibliotheken und im Brit. Museum jene beyden letzten Capitel als eine besondere Schrift, unter dem Namen des fünften Esra [1]).

2. Wir haben von dem apokalyptischen oder dem sogenannten 4 Esra einen dreysprachlichen Text.

Erstlich, der älteste ist der Lateinische, in der Londoner Polyglotte Bd. 4., in J. A. Fabricius Codex Pseudep. V. T. Vol. 2. pag. 173 sqq. und in Sabatier Bibl. ss. Latinae Versiones antiqq. Vol. 3. p. 1068 sqq. mit den oft sehr bedeutenden Varianten eines Cod. Sangermannensis [2]). Dass der Lateinische Text Übersetzung

den Kanon folgen, haben den 3 und 4 Esra am Ende der ganzen Bibel, nebst der oratio Manassae. Sie bemerken: hi libri — sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a non nullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur.

1) S. Laurence General Remarks p. 284 ff. Vgl. Sabatier Bibl. ss. Latinae Versiones antiquae etc. Vol. 3. p. 1038. Monitum in libb. apocryphos. Nach Laurence zählt eine Handschrift des Brit. Museums sogar 6 Bücher Esra, nemlich Esra 1. und Nehemiah als Esra 2. im Hebr. Codex, Esra 3. bestehend aus den 2 ersten Capiteln des 4 Esra in der Lat. Vulgata, (welche in einer Oxforder Handschrift im Anfang von Esra 3 stehen, in einer andern unmittelbar mit Nehemiah (Esra 2) verbunden sind, worauf dann Esra 3 folgt) Esra 4 (sonst Esra 3, in den Alex. Apokryphen) Esra 5 (sonst Esra 4) und Esra 6, bestehend aus Cap. 15 u. 16 des Lat. Esra 4.

2) Eine kritische Ausgabe des Lat. Textes ist grosses Bedürfniss. Apparat ist genug dafür vorhanden. Einen guten Anfang dazu hat van der Vlis a. a. O. gemacht.

aus dem Griechischen ist, liegt am Tage. Nicht nur weisen die aus dem Griech. herübergenommenen Wörter, wie pausa 2, 24. plasmatus 6, 46. 5, 26. plasma 8, 38. plasmatio 8, 7. 8. plasmare 8, 8. 44. romphaea 15, 15. auf ein Griech. Original hin, sondern auch Gräcismen in der Construction, wie der Gebrauch des Genitivs statt des Ablativs in der Vergleichung 5, 13. 6, 31. u. a. m., Attractionen, wie 6, 25 ex omnibus istis, quibus praedixi tibi, und 5, 39, de his, quibus me interrogasti, ferner offenbare Übersetzungsfehler, welche nur aus einem Griech. Original begreiflich sind, wie 11, 4 ipsa quiescebat für ipsum (caput) quiescebat, nach dem Griech. αὐτή, nemlich κεφαλή, vgl. 11, 30. 12, 3. 14, 39. Auch verräth sich das Griech. Original durch Wortbildungen, wie cogitamen 7, 22. νόημα, und cogitamentum 7, 57., ferner durch wörtliche Übersetzungen und Unkenntniss des Lat. Sprachgebrauchs, wie absolutio 10, 42. für λύσις oder ἀπόλυσις eines Räthsels, sanctificatio 10, 21. 8, 38. für ἁγίασμα in der Bedeutung des Heiligthums, Tempels [1]).

Die Lat. Übersetzung hat ganz den Charakter der sogenannten versiones antiquae vor Hieronymus, so wie der alten Lateinischen Übersetzung des Irenäus [2]) und des Briefes des Barnabas. Sie ist auf jeden Fall älter, als Ambrosius, dessen Citate aus unserem Buche mit dem heutigen Lat. Texte übereinstimmen [3]). Ist das unter den Werken des Chrysostomus fälschlich mit aufgeführte opus (anonymi) imperfectum s. commentariorum in evangel. Matthaei homill. 54. eine originell

1) S. Bretschneider in Henkes Museum Bd. 3. Stück 3. besonders aber v. d. Vlis p. 10—14., der viele Stellen der Lat. Übersetzung durch Zurückführung auf das Griech. Original glücklich erklärt und verbessert hat.

2) Die Lat. Übersetzung des Iren. hat auch plasmare, plasmatio und absolutio für ἀπόλυσις.

3) S. Ambros. Comment. in Luc. 2, 21., vgl. 7, 28 u. de bono mortis cap. 10., vgl. 7, 32. 33.

Lat. Schrift, und wie Einige vermuthen aus der Zeit Theodosius des Gr., so haben wir hier Hom. 34. zu Matth. 20 ein mit dem Ambrosius fast gleichzeitiges Zeugniss der Lat. Übersetzung [1]). Wären die zwey Citate aus unserem Buche, welche man bey Tertullian c. Marc. 4, 16. aus 15, 1. und de praescript. haeret. c. 3. aus 8, 20. gefunden zu haben glaubt, sicherer, als sie sind, so würde folgen, dass die Lat. Übersetzung schon vor Tertullian vorhanden gewesen sey.

Der zweyte Text ist der Arabische, in zwey Handschriften der Bodlejana in Oxford [2]), bisher nicht gedruckt. Aus einer derselben hat Simon Ockley eine Englische Übersetzung gemacht, welche Whiston [3]) herausgegeben und aus der J. A. Fabricius die Varianten Lat. übersetzt seiner Ausgabe des Lat. Textes beygefügt hat. Beyde Handschriften haben Cap. 1 und 2. und Cap. 15 und 16 des Lat. Textes nicht und die eine wird von Nicoll beschrieben als Compendium libri Ezrae prophetae, was wohl nur so zu verstehen ist, dass die beyden Anfangscapitel und die beyden Schlusscapitel darin fehlen.

Die Übersetzung unterscheidet sich von der Lat. durch ihre paraphrastische Neigung. Die eine Hand-

1) Hier heisst es: Dicit enim propheta Esaias? volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem et nullam inter eos esse differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum (meritum?) esse quasi coronam. Sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenias, quid videatur esse initium aut finis, sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo seculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus. Die früheren Ausgaben lesen Propheta Ezra. Montfaucon. tom. 6. nach einer Handschrift Proph. Esaias. Aber vergebens sucht derselbe das Citat aus Esaias 28 und 62 nachzuweisen. Das Citat ist augenscheinlich aus 4 Esr. 5, 42 ff.

2) S. A. Nicoll Bibliothecae Bodlej. Codd. Mss. Orient. P. 2. Vol. 1. p. 11 sqq.

3) Primitive Christianity revived Vol. 4. 1711. Vgl. Franc. Lee an epistolary discourse concerning the books of Esra 1722, in d. theological mathematical and physical dissertations 1752. Vol. 1. p. 13 sqq.

schrift ist aus dem 13ten Jahrh. und ist, weil sie nach der Ära der Märtyrer zählt und den Ägyptisch Arabischen Monatsnamen Barmahat hat, wahrscheinlich in Ägypten geschrieben. Wahrscheinlich ist hier auch die Übersetzung gemacht worden, unabhängig sowohl von der Lat., als der Äthiopischen, wie es scheint, aus dem Griechischen [1]), aber aus einem anderen Texte, als welchen der Lat. Übersetzer gebrauchte, welcher die beyden Anfangs- und die beyden Schlusscapitel nicht hatte, dagegen aber Cap. 7. zwischen V. 35. u. 36. einen längeren Abschnitt, den die Lat. Übersetzung nicht kennt. Wann sie gemacht ist, lässt sich nicht bestimmen, aber gewiss ist sie jünger, als die Christlichen Arab. Übersetzungen der N. T. Bibel, da das biblische Apokryphenthum wohl überall erst in Folge der kanon. Litteratur übersetzt worden ist, also nicht vor dem 7ten Jahrh. entstanden.

Der dritte Text ist der Äthiopische, zuerst durch R. Laurence bekannt geworden und gedruckt. Schon Ludolf kannte ihn; er citirt ihn in seinem Äthiop. Lexicon. Leider konnte Laurence nur einen Codex benutzen, der noch dazu nach dem Urtheile der Sprachkundigen voll Schreibfehler ist, die er nicht immer bemerkt hat, wie denn auch seine Lat. Übersetzung des Äthiop. Textes vielfach der Berichtigung durch eine genauere Kenntniss des Äthiopischen bedarf. In dieser zwiefachen Beziehung hat sich van der Vlis in d. angef. Abhandl. grosse Verdienste um die Äthiop. Übersetzung erworben, freylich, da er eben nur auf die kritische Hülfe der Lat. und Arabischen Übersetzung und seiner genaueren Kenntniss der Äthiopischen Grammatik beschränkt war, meist nur durch Conjectur.

Dass die Äthiopische Übersetzung unmittelbar aus dem Griechischen Texte gemacht sey, hat van der

1) Sie könnte auch aus dem Koptischen gemacht seyn. J. A. Fabricius meinte, sie sey aus der Syr. gemacht, die Syr. aber aus dem Griech. s. Praef. in lib. 4 Esr. p. 176.

Vlis an mehreren Stellen, wo Abweichungen von dem Lat. Texte, auch wohl Irrthümer, sich nur durch Zurückgehen auf einen entsprechenden Griechischen Text genügend erklären lassen, schlagend bewiesen [1]. Die Übersetzung steht in der Mitte zwischen der Buchstäblichkeit der Lateinischen und der paraphrastischen Arabischen. Sie hat, wie die Arabische, die beyden Anfangs- und Schlusscapitel nicht, dagegen den Abschnitt C. 7, zwischen V. 35 u. 36. Vor dem 4ten Jahrh. kann sie eben so wenig, wie die Äthiop. Übersetzung des Buches Henoch entstanden seyn. Aber näher lässt sich die Zeit nicht bestimmen.

3. Der Griechische Text, den, wenn nicht alle drey Übersetzungen, doch wenigstens die Lat. u. Äthiop., aber in verschiedener Gestalt, voraussetzen, ist zur Zeit für verloren zu achten. Nach Thilo [2]) enthält ein Pariser Codex (929. olim Colbertin.) eine Griech. *ἀποκάλυψις Ἐσδράμ*. Thilo ist noch ungewiss, ob diess nicht das Griech. Original des 4 Esra sey. Aber die daraus von Hase mitgetheilten Proben bey van der Vlis [3]), zeigen augenscheinlich, dass diess ein ganz anderes, viel späteres, von vorn heraus Christliches Apokryphum ist [4]). Eben so wenig lässt sich in dem von Lambecius [5]) angeführten Manuscript der Wiener Bibliothek *Ἐσδρᾶ τοῦ προφήτου περὶ τῶν ἐπιβαρέων ἡμερῶν τῶν δώδεκα μηνῶν*, so wie in dem eben daselbst unter dem Titel:

---

1) A. a. O. S. 77 ff. So hat z. B. 12, 1. die Lat. Übersetzung *ὁ λέων* gelesen, die Äthiop. *ὁ ἐλεῶν* misericors ille. V. 4. hat jene *τὸ τοῦ αὐτοῦ σῶμα*, diese *τὸ αὐτῶν σῶμα*, V. 47. *ἀπὸ παντὸς τοῦ ἀμπελῶνος* — diese *ἀπὸ παντὸς τοῦ ἀπολέγοντος* gelesen u. dergl. mehr. Ähnlich die Äthiop. Übersetzung des N. T. S. de Wettes Einl. in d. N. T. §. 15.

2) Acta Thomae Proleg. p. LXXXII f.

3) A. a. O. S. 5 ff.

4) Dasselbe bemerkt schon Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 70. Anm., welcher eine ganze Abschrift diesen Apokalypse vor sich hatte.

5) Biblioth. Vindobon. lib. VI, p. 118. u. lib. VII, p. 240.

heuren Natur- und Geschichtsbewegungen und Anzeichen gehören, unter denen die Messianische Zeit hereinbrechen soll. Noch weniger vermögen wir mit Colemesius, Jacobson u. Hefele u. a. in dem ersten Clem. Briefe C. 50. eine bestimmte Beziehung auf 4 Es. 2, 16., so wie mit Jachmann im Hirten des Hermas, B. 1. Vis. 1, 3. Vis. 3, 1. Buch 2, Proömium u. Buch 3, Gleichniss 8, 1. 9, 1 u. 13 [1]), deutliche Spuren von dem Gebrauch des Griech. 4 Esra anzuerkennen.

Müssen wir uns nun auch mit dem alleinigen Zeugnisse des Alex. Clemens begnügen, so ist dieses doch sicher und hinreichend genug, um ausser Zweifel zu setzen, dass das vierte Buch Esra im 2ten Jahrh. in der Griech. Kirche Griechisch vorhanden war. Es fragt sich aber, ob als Griechisches Original, oder als Übersetzung aus einem Hebr. Original?

Petr. Galatinus [2]) verbreitete Anf. d. 16 Jahrhunderts das Gerücht, das 3 und 4 Buch Esra seyen im Hebr. Original zu Constantinopel vorhanden. Seitdem aber diess eitle Gerücht und sonst jede Spur des Hebr. Originals sich verloren haben [3]), hat man sich darauf beschränkt, zunächst aus der Lat. Übersetzung auf eine Griechische aus einem Hebr. Original zurückzuschliessen. Wie unsicher ein solcher Schluss sey, sieht jeder. Wenn Joh. Morinus sagte, Inhalt und Sprachweise des Buches seyen ganz und gar Jüdisch, Hebräisch, und hätten nichts von Griech. Eloquenz, so kann man ein solches oberflächliches Urtheil einer Zeit verzeihen, welche den schriftstellerischen Typus des Jüdischen Hellenismus noch nicht genauer erkannt hatte. Die neuere Beweisführung

---

ctus et homine irrisus. Hic stillavit sanguis de ligno. Liegt in dieser seltsamen Zusammenstellung vielleicht eine Spur zur Lösung des Räthsels?

1) S. PP. apostolici ed. Hefele — an d. betr. Stellen.
2) De arcan. catholic. verit. im Anf.
3) S. Laurence General Remarks p. 301 ff.

Weise erweislich. Dagegen hat van der Vlis sowohl aus der Lat., als der Äthiopischen Übersetzung stellenweise so viel Gräcismen nachgewiesen, dass, wenn man den Maassstab des neutestam. Gräcismus anlegt, keinen Augenblick zweifelhaft seyn kann, dass das Buch ursprünglich Griechisch geschrieben ist [1].

Der Griech. Text, aus welchem die Äth. und Arab. Übersetzung geflossen sind, hatte die beyden Anfangs- und die beyden Schlusscapitel der gedruckten Latein. Übersetzung nicht. Dagegen haben beyde Übersetzungen in ihrem Griech. Originale nach Cap. 7, 35. (nach der Lat. Abtheilung) einen bedeutenden Abschnitt gehabt, welcher in der gedruckten Lat. Übersetzung und so viel man weiss in allen Handschriften derselben fehlt. Welcher Griech. Text ist nun der ursprünglichere, echtere, der der beyden Orient. oder der der gedruckten Lat. Übersetzung?

Man sollte denken, dass, da die Lat. Übersetzung unstreitig die ältere ist, diese auch den ältesten und echtesten Griech. Text darstellen würde. Allein, was zuerst die beyden Anfangs- und Endcapitel betrifft, so bemerkt R. Laurence, dass von den 13 Lat. Handschriften, welche er in den Oxforder Bibliotheken und im Brit. Museum verglichen hat, nur in einer einzigen jene vier Capitel als integrirende Stücke des 4 Esra sich finden [2]. Mehrere von jenen Handschriften haben, wie schon bemerkt Cap. 15 u. 16. als eine besondere Schrift unter dem Namen des 5ten Esra; eine [3]) hat auch Cap.

creati sunt, pauci autem salvabuntur, womit die Äthiop. Übersetz. 8, 6. übereinstimmt, ist creati dem Zusammenhange viel entsprechender, als wenn dafür vocati stände, welches Wort Br. wünscht und durch Annahme eines Übersetzerfehlers, der מרא und קרא verwechselt haben soll, herstellen zu können glaubt.

1) S. Van der Vlis a. a. O. c. 1 u. 2.

2) Gener. Remarks p. 283.

3) Ebendas. p. 285 sq.

1 u. 2. abgelöst und hinter Nehemiah (2 Esra) als dritten Esra aufgeführt, welcher durch d. sogenannten Griech. Esra der Alex. Übersetzung von unserem 4 Esra getrennt ist. Es ist also schon hiernach sehr wahrscheinlich, dass die Lat. Übersetzung ursprünglich jene Zusätze nicht hatte. Dazu kommt, dass, wie van der Vlis bemerkt [1]), die Lat. Übersetzung jener Zusätze von der der übrigen Capitel abweicht, theils nicht so fehlerhaft, theils aus einem besser stilisirten Griech. Texte übersetzt, und Griech. Wörter, wie romphaea, zelare u. adzelari gebraucht, welche in den anderen Capp. nicht vorkommen. Auch verrathen beyde Zusätze einen Christlichen Verf. in einem Grade, wie die übrigen Capitel, die Interpolationen, z. B. 7, 28., ausgenommen, nirgends; das alttest. Volk ist Cap. 1 u. 2. schon verworfen und an seine Stelle das neutestam. getreten, während Cap. 3—14. jenes noch das erwählte Volk ist. C. 1, 30. ahmt Matth. 23, 37. nach; 2, 36. 43—45. 15, 8. 13. 40. die Joh. Apokalypse. Endlich stehen C. 1 u. 2. mit dem folgenden in gar keinem Zusammenhange; eben so verrathen sich Cap. 15 u. 16, da Cap. 14. das Buch seinem wesentlichen Inhalte nach geschlossen ist, als absichtlich sich anschliessender, das eine und andere aus dem ursprünglichen Esra aufnehmender, deutender (vgl. 16, 53. mit 14, 11 ff.) späterer Zusatz. Aus der Darstellung des Gedankenzusammenhanges wird sich noch deutlicher ergeben, dass beyde Zusätze von Christlicher Hand sind.

Was den Zusatz in den beyden Orient. Übersetzungen Cap. 7, 35—36. betrifft, so weist schon die Zusammenhangslosigkeit zwischen Cap. 7, 35 und 36. in der Lat. Übersetzung darauf hin, dass zwischen beyden Versen ein beträchtliches Stück ausgefallen sey. V. 36 —41. setzt wenigstens den Schluss des Zusatzes von den

1) A. a. O. S. 15 ff.

Worten in die judicii integrumne erit viro justo intercedere pro peccatore u. s. w. an voraus. Dazu kommt, dass Ambrosius de bono mortis c. 10 u. 11. mit ausdrücklicher Nennung des 4 Esra ein beträchtliches Stück aus diesem Zusatze citirt. Das Citat stimmt mit der Äth. und Arab. Übersetzung Cap. 6, V. 64—74. u. 75. u. 76. zum Theil wörtlich überein. Hiernach scheint also diesen beyden Übersetzungen das Verdienst zuerkannt werden zu müssen, das Buch sowohl in diesem Zusatze, als in jenen Auslassungen, in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten zu haben [1]. Aber allerdings ist die Auslassung des Zusatzes in der Latein. Übersetzung nach der Zeit des Ambrosius fast schwerer zu erklären, als der durch die beyden anderen Übersetzungen zwiefach verbürgte Zusatz. Man kann keine Form des Zufalls, der Nachlässigkeit entdecken, welche zur Erklärung genügte. Ist die Auslassung absichtlich geschehen, so verhilft vielleicht Hieronymus in seinen Invectiven gegen Vigilantius zu einer Lösung des Räthsels. Denn als Vigilantius sich für den Satz, quod post mortem nullus pro aliis gaudeat deprecari auf das 4 Buch Esra, (unstreitig auf den Schluss des Zusatzes, Äthiop. Übersetz. 6, 77—83., nicht auf 7, 45., wo der Gedanke gar nicht so bestimmt ausgedrückt ist,) berief, fuhr ihn Hieronymus hart darüber an, dass er sich auf eine Schrift berufe, welche die Kirche gar nicht anerkenne und die er desshalb nie

1) Vergebens sucht Vogel Comment. de conject. usu in crisi N. T. in dem Anhange de quarto libro Esdr. p. 52. 53., indem er den ganzen Abschnitt von 7, 25. an bis 8, 20 für eine spätere Christliche Interpolation erklärt, nachzuweisen, dass das Stück unecht sey, weil es im Styl und in den Gedanken mit dem übrigen Buche nicht übereinstimme. S. dagegen Laurence General Remarks p. 293 ff. und van der Vlis a. a. O. p. 20. 21. Für jene Erweiterung der Interpolation lässt sich weder ein hinreichender kritischer, noch hermeneutischer Grund entdecken.

gelesen habe [1]). Wie nun, wenn man nach der Zeit des Hieronymus, um nicht das ganze Buch zu verwerfen, den betreffenden Abschnitt, der ohnehin manche eschatologische Vorstellungen enthält, welche mit der Christlichen, besonders der Abendländischen, nicht übereinstimmen, wegen solcher Anstösse ausliess? Ambrosius lehrte noch, dass die Seelen nach dem Tode in gewissen Behältnissen aufbewahrt würden bis zum Gerichtstage. Eben so Augustin. Aber Gregor der Grosse z. B. verwarf jede Zwischenzeit und meinte, die abgeschiedenen Frommen würden gleich nach dem Tode in den Himmel kommen. Unser Abschnitt lehrt, unmittelbar vor jener Stelle, (Äth. Übers. C. 6, 75. 76.) auf welche sich Vigilantius gegen die Fürbitte nach dem Tode berief, dass nach dem Tode den Frommen wie den Bösen sieben Tage freygelassen würden, zwischen Hölle und Himmel zu wählen [2]), eine offenbar ganz Jüdische Vorstellung, welche der Christlichen Eschatologie jener Zeit fremd war. Diejenigen, welche das Buch sonst für eine echte Weissagung hielten, aber diesen und ähnlichen Vorstellungen jenes Abschnitts widersprachen, konnten sich veranlasst sehen, die ganze Stelle über den Process des Endgerichts auszulassen. — Wäre der ganze Abschnitt eine spätere Christliche Interpolation, so würde er wenigstens die Vorstellungen von der siebentägigen Zwischenzeit zwischen dem Tode und dem Gericht und von der Unstatthaftigkeit der Fürbitte nach dem Tode nicht enthalten. Aber vielleicht ist nicht alles absichtlich ausgelassen, sondern einiges auch zufällig. Denn an der Schilderung des Paradieses und der Hölle (Äth. Übers. 6, 1 ff.), an der Erklärung von der geringen Zahl der

1) Epist. adv. Vigilant. (ep. 60.)

2) Per septem dies liberum ipsis (animabus) erit, spectare intra hoc septiduum omnes habitationes, de quibus antea ad te dixi: postea singuli transferentur in loca, quibus digni sunt, et diligenter custodientur (Arab. Übersetz.). Eben so, nur kürzer die Äth. Übersetz. Dieselbe Stelle citirt Ambrosius.

Seligen (Äth. Übers. 6, 19 ff.), so wie an der Darstellung der siebenfachen Unseligkeit der Bösen und der siebenfachen Seligkeit der Frommen (Äth. Übers. 6, 51 ff.) konnte wohl kein Christlicher Lehrer Anstoss nehmen.

4. Was den Inhalt und die Form der Schrift betrifft, so legen wir bey dieser Erörterung zunächst die Lat. Übersetzung mit ihren Zusätzen am Anfang und am Schluss zum Grunde, setzen aber dabey voraus, dass der Zusatz der Äthiop. und Arab. Übersetzung zwischen Cap. 7, 35. und 36. zum Ganzen gehört. Der Inhalt ist dieser: Nachdem die Abstammung Esras nach 1 Esr. 7, 3. 3 Esr. 8, 1. angegeben und bemerkt worden ist, dass Esra zur Zeit der Apokalypsis im Medischen Reiche, im Reiche des Perserkönigs Artaxerxes, gefangen gewesen, erzählt Esra 1, 4. selbst, dass er von Gott den Befehl erhalten habe, dem Volke zu verkündigen, dass Gott der Herr sich von demselben abwenden und es verlassen wolle, weil es undankbar und ungehorsam gewesen gegen seine Wohlthaten und Ordnungen. Er habe das widerspenstige Volk verworfen; er werde es der Zerstörung Preis geben; seine Gnade dagegen dem zukünftigen Volke aus dem Orient V. 38. zuwenden, das auch ohne Zeichen und Wunder, ohne Propheten an ihn glauben und seinem Worte gehorchen werde. Cap. 2. ruft die Mutter (Zion) des Volkes ihre Söhne auf, bey Gott um Vergebung zu flehen. Aber der Prophet fordert von Gott gerechtes Strafgericht über dasselbe und seine Mutter. Von Neuem spricht Gott zum Esra, dass er dem neuen Bundesvolke das Reich geben wolle. Das Reich sey schon bereitet, das neue herrlichere Jerusalem, worin das Böse vernichtet sey, und die Fülle des Guten allen zu Theil werden solle, auch den Entschlafenen, die der Allmächtige erwecken werde. Esra, heisst es Cap. 2, 33., empfängt den Befehl dieser Botschaft auf Horeb. Er richtet die Botschaft aus, wird aber verschmähet. Er wendet sich dann zu den Völ-

kern, zu den für das Reich Gottes empfänglichen, und spricht zu ihnen: Harret Eures Hirten, derselbige wird Euch ewige Ruhe schaffen; denn er ist nahe, der zur letzten Zeit kommen soll! Seyd bereit, den Lohn des Reiches zu empfangen, denn Euch wird ein immerwährendes Licht scheinen ewiglich für und für! Fliehet den Schatten dieser Welt! u. s. w. — Nach dieser Tröstung und Ermahnung an das neue Volk Gottes sieht Esra auf dem Berge Zion eine unzählige Schaar Gott Lobender, und mitten unter denselben einen Jüngling von hoher Gestalt, der einem jeglichen eine Krone aufsetzt. Auf die Frage, wer jene seyen, antwortet ein Engel: Jene sind die Verklärten, die unsterblichen Märtyrer und Bekenner Gottes und seines Sohnes, und jener Jüngling ist der Sohn Gottes, der seine Bekenner krönt und ihnen Palmen giebt. Esra fängt an, diejenigen, welche für den Namen des Herrn tapfer gestanden haben, zu preisen. Der Engel aber gebietet ihm, seinem Volke zu verkündigen, was für Wunder Gottes er gesehen habe.

Cap. 3—14. ist offenbar ein in sich zusammenhängendes Ganzes, welches mit den beyden ersten Capp. in keinem weiteren Zusammenhange stehet, als durch den Gedanken, dass das alttestam. Bundesvolk unglücklich ist vor allen übrigen Völkern und in der Hand seiner Feinde. Aber auch dieser Zusammenhang ist sehr lose. Denn jener Gedanke wird gleich Cap. 3. anders gestellt und gewendet. Esra, so beginnt die Erzählung Cap. 3. wie von Neuem, liegt einst, im 30sten Jahre nach der Zerstörung der heil. Stadt, in Babylon auf seinem Bette, voll Kummer darüber, dass Zion wüste und verlassen sey, während Babylon in Überfluss lebe. In seinem patriotischen Schmerze wendet er sich betend zu Gott mit der unmuthigen Frage, wie es doch komme, dass, da doch Babylons Einwohner nicht besser seyen, sondern sie sammt allen Völkern in Folge der Sünde Adams vor

Gott sündigen, Israel, das erwählte, zwar vielfach ungehorsame, aber immer wieder gesegnete Volk, allein gestraft werde wegen seiner Sünden, so dass Babylon über Zion herrsche? Warum, fragt er, hat Gott seinem Volke das böse Herz Adams nicht genommen, sondern es hingehen lassen in eingewurzelter Bosheit? Warum trägt er die übrigen Völker, die nicht besser sind, mit Geduld und Schonung, straft aber das Volk, unter welchem er doch seinen Bund aufgerichtet hat, welches doch seinen Namen kennt, und von welchem ein namhafter Theil immer seine Gebote gehalten hat, während, wie die Äth. Übersetzung hinzufügt, überhaupt kein vollkommenes Volk gefunden wird?

Auf diese Fragen antwortet der ihm gesendete Engel Uriel C. 4, 1 ff., indem er ihm zunächst den menschlichen, weltlichen Übermuth seiner Fragen, womit er sich unterstanden habe, den Weg oder Rath des Höchsten zu verstehen, verweist, und ihm sodann die Schwäche der menschlichen Erkenntniss in dreyfacher Weise oder dreyfacher Analogie (similitudo) anschaulich macht. So wenig er das Feuer wägen, oder des Windes Wehen messen, oder den Tag, der vergangen ist, wiederbringen könne, und das seyen doch Dinge aus dem unmittelbaren Erfahrungskreise des Menschen, — so wenig vermöge er als schwacher, vergänglicher Mensch den Weg des Höchsten zu verstehen, 4, 11 [1]). Die

---

1) Die Lat. Übersetzung hat 4, 11: Et quomodo potuit vas tuum capere Altissimi viam, et jam exterius corrupto saeculo intelligere corruptionem evidentem in facie mea? Das letztere „und nachdem die Welt äusserlich verdorben ist, verstehen das Verderben, so vor mir offenbar ist", — giebt weder an sich noch im Zusammenhange einen verständlichen Sinn. Einen deutlicheren Gedanken giebt die Äth. Übersetzung 2, 21—23. Et quomodo potes cognoscere ordinationem viae Altissimi? Nam eo, quod infinitum est, formatur via Altissimi, nec tu potes, qui corruptibilis es, intelligere viam ejus, qui incorruptibilis est. Et quum audirem, procidi in faciem meam. Eben so die Arab. Van der Vlis vermuthet, dass der Gr. Text der Äth. Übers. so ge-

neue Klage des Unmuthes, dass es besser wäre, wir wären gar nicht, denn dass wir in dem gottlosen Wesen der Welt leben und leiden, ohne zu wissen, warum, — wird von dem Engel in parabolischer Rede damit abgewiesen, dass dem Menschen auf Erden nicht gegeben sey, zu verstehen, was im Himmel sey. Esra bescheidet sich, eben nur das Irdische verstehen zu wollen, und stellt die bestimmte Frage: Warum ist das Volk, was Gott lieb hat, dahingegeben den Geschlechtern der Gottlosen, und das Gesetz der Väter in Abgang gekommen und der geschriebene Bund nirgends vorhanden? Wie stimmt diess mit dem heil. Namen, wonach Israel das Volk Gottes genannt ist? 4, 12—25.

Der Sinn der Antwort des Engels ist der: Die Saat des Adamitischen Bösen müsse zur vollen Ernte kom-

---

lautet habe: *καὶ πῶς δύνασαι τὸν στίχον συλλαμβάνειν τῆς τοῦ ὑψίστου ὁδοῦ*, woraus der Lat. Übersetzer gemacht habe: — *τὸ ἄγγος σου λαμβ.* Diese Corruption ist unglaublich. Ich vermuthe, dass die Äth. Übersetz. las: *τὴν διασκευὴν συλλαμβ. τῆς* u. s. w., woraus die Corruption *διὰ σκεύους σου* oder *δύναται τὸ σκεῦος σου λαμβ.* (vas tuum) entstanden seyn kann. — Stand, wie van der Vlis vermuthet, im Griech. Text des Äthiopiers ferner *καὶ οὐ δύνασαι, ὢν διεφθαρμένος, καταλαμβάνειν*, so ist möglich, daraus die Corruption der Lat. Übersetzung *αἰῶνος διεφθαρμένου* zu erklären. Aber woraus erklärt sich das jam exterius corrupto saeculo? Ich vermuthe daher, dass im Griech. Original des Lat. Textes ursprünglich gestanden: *καὶ (πῶς) ἔξεστί σοι ὄντι φθαρτῷ*, woraus das corrupte *καὶ ἔξωθεν αἰῶνι φθαρτῷ* entstand, was der Lat. wörtlich übersetzte. Richtig bemerkt van der Vlis, dass aus dem Griech. *καταλ. τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, ὅς ἐστιν ἄφθορος*, was die Äth. Übers. gelesen haben muss, — mit Weglassung des *τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, ὅς ἐστιν* —, die Corruption *τὴν φθοράν*, die der Lat. Übersetzung zum Grunde liegt, und aus dem *ὡς ἤκουσα, προσπέπτωκα εἰς τὸ πρόσωπόν μου*, was die Äth. Übersetzung gelesen haben muss, die Corruption der Lat. Übersetzung zu erklären sey. Hier aber bleibt van der Vlis nur bey dem *ἐν τῷ προσώπῳ μου* stehen und vermuthet, der Lat. müsse statt *ὡς ἤκ. — προσπέπτωκα* ein Wort, welches dem evidentem entspreche, gelesen haben. Vielleicht stand im Griech. Text des Lat. etwas wie *πέπτωκα εἰς τοὺς πόδας ἐν τῷ προσώπῳ μου*, woraus eine Corruption wie *ἐμποδὼν* oder *πρόσθεν ποδῶν*, das Gegenwärtige, Vorliegende, entstanden seyn könnte.

men in dem gegenwärtigen Weltlauf. Nicht eher könne die Erlösung, das Heil, kommen, ehe nicht das Böse zur vollen Ernte gekommen und die böse Welt, sein Ort, vergangen sey, 4, 26—32.

Auf die Frage Esra's, wie und wann die Ernte — das Gericht — seyn werde? wird ihm seine Ungeduld und Eil verwiesen. Er solle Gott nicht übereilen wollen: Gott eile wegen Vieler, verziehe also, während er nur aus individueller Ungeduld eile [1]). Auch die Seelen der Gerechten hätten in ihren Kammern (im Scheol) gefragt: Herr wie lange soll ich hoffen? Diesen aber habe der Erzengel Jeremiel [2]) geantwortet, dass Gott die Welt gewogen und die Zeit gemessen habe, und dass alles geschehe, wenn es reif sey, zu seiner Zeit. Da Esra bedenklich spricht, es möchte die Welt nicht reif werden um der Sünden willen derer, die auf Erden wohnen, wird ihm erklärt, dass die von Gott gesetzte Zeit der Reife durch nichts könne aufgehalten werden; und eben so wenig, als ein Weib, wenn die Zeit des Gebährens gekommen sey, die Frucht zurückhalten könne, werde der Scheol die Verstorbenen zu seiner Zeit zurückhalten, dass sie nicht auferstehen. Auf die Frage, ob von dem von Gott bestimmten Zeitraume des Weltlaufs mehr vergangen, als noch zukünftig sey? — wird ihm in Gleichnissen geantwortet: das Maass, das vorüber ist, sey grösser, 4, 35—50. Als darauf Esra fragt, ob er bis auf die Zeit (des Gerichtes) leben werde, und welches die Zeichen jener Zeit seyn werden? antwortet der Engel, dass er auf das erste zu antworten weder gesandt noch im Stande sey; nur das zweyte werde er ihm, aber auch nur zum Theil beantworten.

Diess geschieht Cap. 5, 1 ff. Es wird die Zeit kommen, heisst es, wo Irrthum und Ungerechtigkeit grösser

1) So die Äth. Übers.
2) Wahrscheinlich aus einem andern apokr. Buche genommen, worin diese Antwort des Erzengels vorkam.

seyn werden, denn je zuvor. Werde er bis zu jener Zeit noch leben, so werde er nach der dritten Posaune [1]) sehen erschreckende, zerstörende Wunderzei-

---

1) Die Lat. Übers. 5, 4.: Videbis post tertiam tubam (Cod. Sangerm. tertia tuba) et relucescet subito sol noctu et luna ter in die (Sangerm. interdie), scheint vielfach verdorben zu seyn. Vergleichen wir die Arab.: Videbis post haec tria signa, terra movebitur etc. und die Äthiop.: Videbis terram post tertium mensem turbatam, et relucescet subito sol noctu et luna in die: so ergiebt sich unmittelbar, dass statt des sinnlosen ter in die — interdiu, καθ' ἡμέραν, worauf schon die lect. Sangerm. führt, zu lesen sey. Das Erbeben der Erde in den beyden Orient. Übersetzungen fehlt in der Lat. Aber es gehört zur Vollständigkeit der solemnen Zeichenschilderung vgl. Matth. 24, 29. Gewiss stand im Griech. Text καὶ ἡ γῆ σαλευθήσεται (Arab. Übers.) oder dergl. Van der Vlis vermuthet richtig, dass der Lat. Text ursprünglich auch terram turbatam gehabt habe. Wahrscheinlich ging es über dem tertiam tubam, zumahl da in der Abbreviatur die Worte den Schein einer Dittographie haben können, verloren. — Aber die Hauptschwierigkeit der Stelle ist, das tertiam tubam zu erklären. Im Griech. Original der Lat. Übers. muss μετὰ τρίτην σάλπιγγα gestanden haben. Aber die beyden anderen Übersetz. wissen von keiner tuba. Wie? Las die Arab. vielleicht τρία σημεῖα, in der Bedeutung von Zeichen, welche die Posaune giebt, oder rechnete der Übersetzer V. 1—3. zu drey vorangehenden Anzeichen der Mess. Zeit? Man könnte daran denken, im Griech. Text der Äth. Übers. die Corruption von τρία σημεῖα in τρίτον μῆνα zu vermuthen. Immer aber bleibt die Dreyzahl auffallend in einer Stelle, in der sonst gar nicht gezählt wird. In der Lat. Übersetz. wäre möglich, sie wegzuschaffen durch Veränderung des tertiam tubam in terram turbatam. Aber die beyden anderen Übersetzungen gestatten es nicht. Die tuba des Lat. Textes hat in der ähnlichen Stelle 6, 23 ihren Schutz. Aber woher kommt die tertia tuba und wie erklären sich bey gleichem Griech. Text und gleichem Sinn der Stelle die Abweichungen der beyden Orient. Übersetzungen? Ich verzweifelte schon ganz, als mir 6, 35. unerwartet Hülfe gewährte. Hier sagt Esra, er habe nach der Weisung des Engels in der zweyten Vision 6, 31. zum dritten Mahle 7 Tage gefastet, ut suppleam tres hebdomadas, quae dictae sunt mihi, oder wie die Äth. Übers. hat, de quibus dixit mihi. Die drey Fastwochen sind aus Daniel 10, 2. Dieser Prophet fastete, ehe er die letzte Hauptoffenbarung 10—12. empfing, 3 Wochen hintereinander. Nach diesem Vorbilde fastet auch Esra drey Wochen, aber er hat am Ende jeder Fastwoche eine Offenbarung und zwar zum Anfang des Sabbaths, der das Fasten aufhebt. Die erste Offenbarung nun weist in

chen in der Natur und unter den Menschen. Der Engel aber bricht in der Beschreibung dieser Zeichen ab, verspricht jedoch dem Esra zu einer andern Zeit, wenn er abermahls beten und weinen und sieben Tage fasten werde, grössere Dinge zu sagen. Damit endet das erste Traumgesicht. Cap. 2, 1—5, 14. Esra erwacht sehr erschöpft. Aber der Engel stärkt ihn 5, 15.

In der Nacht nach diesem Gesichte tritt Salathiel [1]), der Fürst des Jüdischen Volkes, zu Esra, und macht ihm Vorwürfe über seine Abwesenheit und Trauer, und bittet ihn, das ihm im Exil anvertrauete Volk nicht zu verlassen. Esra aber weist ihn von sich. Er will jetzt nicht gestört seyn. Nach sieben Tagen möge er wieder kommen [2]). Und so beginnt nach siebentägigem Fasten wieder in einer kummervollen Nacht das zweyte Gesicht Cap. 5, 20—6, 34. Esra wendet sich zuerst wieder im Gebet an Gott und fragt, warum er das von ihm vorzugsweise erwählte Volk Israel unter den Hei-

---

jener Stelle 5, 4. auf die dritte und grösste, am Schluss der dritten Fastwoche 6, 35 ff., wo er die grosse Mess. Weltbewegung schauen soll, hin. Darauf bezieht sich quae dictae sunt mihi. Hieraus erklärt sich post tertiam tubam in unserer Stelle. Nemlich nach den Gemaristen wurde in der alten Zeit Anfang — und auch Ende des Sabbaths in allen Jüd. Städten durch Blasen auf einer Tuba angezeigt. Dasselbe bemerkt Joseph. de b. J. 4, 9. 12. zu seiner Zeit, s. Winers Reallex. unter d. W. Sabbath. Anmerk. 3. Buxtorf Synag. Jud. p. 299. und Vitringa de Synag. vet. p. 205 ff. Hiernach stand im Gr. Texte unserer Stelle gewiss *μετὰ* [*τὴν*] *τρίτην σάλπιγγα*, in dem Sinne: am Ende der dritten Fastwoche, wo die dritte Sabbathposaune erschallen wird. Die Arab. Übers. hat dann mit ihren tria signa dasselbe gemeint. Die Äthiop. aber bey ihrem post tertium mensem, jener Sitte unkundig, und ohne Rücksicht auf die Daniel. 3 Fastwochen 6, 35 ff., daran gedacht, dass besonders die Neumonde durch die Tuba angekündigt wurden (vgl. 4 Mos. 10, 10.), und so die Stelle falsch verstanden.

1) Die Äthiop. Übersetz. hat Pheltial, die Arab. Phaldiel. Nach Daniel 12, 1. ist der Fürst des Jüd. Volkes Michael. Salathiel wäre Hebr. Gottes Herrschaft oder Macht, Phaldiel Gottes Rettung, vgl. 2 Sam. 3, 15.

2) So nach der Arab. und Äthiop. Übersetz.

den zerstreuet habe, so dass diese es züchtigen, und warum das Volk, wenn es Strafe verdiene, nicht lieber von Gott selbst gezüchtigt werde? Der Engel Uriel wirft ihm in seiner Antwort zunächst vor, dass er in seinem Schmerze für Israel zu weit gehe. Ob er das Volk glaube mehr zu lieben, als Gott, der Schöpfer des Volkes? Da aber Esra von Neuem begehrt, die Wege und Gerichte Gottes wenigstens zum Theil zu begreifen, wird ihm abermahls erklärt und in Gleichnissen fühlbar gemacht, wie diess die menschliche Fassungskraft übersteige. Er sey unfähig, das Gericht und die endliche Gnade Gottes gegen sein Volk zu verstehen. Esra aber fragt dennoch weiter nach dem Schicksale der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechter. Darauf wird ihm geantwortet, das Gericht Gottes sey gleich einem Kranze, einem Kreise, worin das Letzte nicht zu spät und das Erste nicht zu früh sey. Die unverständige Frage, warum Gott nicht alle Geschlechter zugleich geschaffen habe, wie einst bey der Schöpfung, damit seine Gerichte desto schneller kund würden, wird als unverständig von dem Engel gebührend abgewiesen. Ob man auch einer Mutter zumuthe, zehn Kinder in Eins zu gebähren? Gott habe alles nach einander in der Zeit geordnet. Darauf aber fragt Esra, ob die Mutter — des Volkes (Jerusalem) noch jung sey, oder dem Alter nahe, d. h. ihrem Ende? Die Antwort ist, dass ja Alles, dass die ganze Welt altere, dass das spätere Geschlecht immer schwächer sey, als das frühere. Auf die Frage 5, 56., durch wen [1]) Gott seine Creatur heimsuchen und das Ende der Dinge herbeyführen; und nachher 6, 7., welches die Grenzscheide der Zeiten, wann der ersten Zeit Ende und der Anfang der folgenden seyn werde? — giebt der Engel die Antwort,

---

1) Die Lat. Übers. hat per quem visites creaturam tuam. Die Äth. propter quem visites mundum tuum. Im Orig. stand wohl διὰ τίνος oder διὰ τίνα.

dass Gott selber das Ende, wie den Anfang der Dinge machen, und dass zwischen den beyden Zeiten keine Scheidung seyn, sondern die eine unmittelbar auf die andere folgen werde. Als darauf Esra 6, 11. 12. weiter bittet, ihm das Ende der Zeichen anzuzeigen, von denen der Engel in der ersten Vision zum Theil gesprochen habe, wird ihm eröffnet, dass das Ende der gegenwärtigen Welt von grossen und erschreckenden Naturerscheinungen so wie von Krieg unter den Menschen begleitet und mit Gericht und Bestrafung der Gottlosen und mit Vernichtung des Bösen verknüpft seyn, dass alsdann die Menschen sich bekehren und Wahrheit und Glauben herrschen werden. Mit dem Versprechen, dem Esra bey einer neuen Vision noch Grösseres zu offenbaren, und mit der Ermahnung, zu vertrauen und nicht zu murren über die Zeiten und Ordnungen Gottes, schliesst diese Vision.

Cap. 6, 35—9, 25. beginnt die dritte und letzte Vision, ähnlich wie die früheren. Hier heisst es aber, Esra habe 7 Tage gefastet, um die 3 Wochen, von welchen ihm gesagt sey, zu erfüllen [1]). Damit erreicht die Offenbarung nach Daniel. Vorbilde ihre Spitze. — Auf die Frage, warum, wenn doch Gott um seines auserwählten Volkes willen die Welt geschaffen [2]), dieses

---

1) Jejunavi, heisst es in d. Lat. und Äth. Übers., ut suppleam tres hebdomadas, (nach Daniel 10, 2.) quae dictae sunt mihi, oder de quibus dixit mihi. Vgl. 5, 4 u. die Anm. S. 163.

2) Das Hexaëmeron des Esra enthält manches für die Jüdische Dogmengeschichte Bemerkenswerthe.

1. V. 41. Et die secunda creasti spiritum firmamenti et imperasti ei, ut divideret et divisionem faceret inter aquas u. s. w. Die Äthiop. Übers. hat — iterum creasti spiritum coelorum u. s. w. Ambrosius citirt diese Stelle de spiritu s 2, 6., aber er warnt, sie von dem heil. Geiste zu verstehen. Offenbar nimmt Esra ein πνεῦμα des Himmels an, welches die weiter bildende Schöpfung vermittelt. Bey den übrigen Schöpfungswerken lässt er Gott ohne diese Vermittlung wirken.

2. V. 42. heisst es: Et tertia die imperasti aquis congregari in septima parte terrae. Sex vero partes siccasti et con-

Volk in die Hände der Heiden, welche doch nichts vor ihm seyen, gegeben worden, und ohne Besitzthum sey

servasti (relinquebantur siccae Äthiop.), ut ex his sint coram te ministrantia seminata a Deo et culta. Vgl. V. 50. u. 53. Diese Siebentheiligkeit der Erde und das Verhältniss des Festlandes zum Meere von 6 zu 1. ist dem Verf. eigenthümlich. Wir finden diese Vorstellung so bestimmt nirgends weiter. Aber unstreitig nahm sie der Verf. aus der mythischen Kosmologie oder Geologie seiner Zeit. Wüssten wir, wann und wo diese Vorstellung unter den Juden entstanden ist, so würde daraus vielleicht auf die Zeit und das Vaterland unseres Verf. geschlossen werden können. Bey den Griechen finden wir wohl die Vorstellung, dass auf der Erde mehr Festland sey, als Meer. Aber als man später unter den Griechen das Grössenverhältniss beyder zu einander bestimmte, ging man von einer ganz anderen Eintheilung der Erde aus. Die Siebentheiligkeit ist echt Jüdisch. Die Rabbinen theilen das Paradies und die Hölle in 7 Theile (s. Gfrörer Jahrb. des Heils 2, 43 ff). Philo legt auf die Siebentheiligkeit des Himmels, die Siebenzahl der Planeten u. s. w. ein grosses Gewicht (s. de opif. mundi §. 35 ff. u. Müllers vortreffl. Commentar). Die Zahlenmystik Philos erklärt vielleicht das Verhältniss von 6 zu 1. Denn nach Philo de opif. mundi §. 3. ist sechs die erste vollkommene Zahl nach der Eins. Darnach ist jedes vollkommen, so das Maass des Festlandes wie das Maass des Meeres. Aber vielleicht hat die Vorstellung unseres Verf. einen anderen, astronomischen Grund in den Verhältnissen der Planeten. Nur in dem Bundehesch finden wir eine freylich spätere und undeutliche Analogie. Hier heisst es, dass, während der 30 Tage, als Taschter (Sirius) Regen über die Erde ausgoss, diese sich in 7 Theile getheilt; dass der mittlere, der die sechs übrigen von einander getrennt um sich hatte, den Namen Khunnerets, der einen See hat, erhalten habe. Kleuker bemerkt in seinem Zend-Avesta im Kleinen S. 121., dass in dieser Vorstellung die Mosaischen Traditionen von der Schöpfung des Festlandes und Meeres und von der Noach. Fluth zusammengeflossen seyen. So wäre vielleicht Esras Vorstellung Persischen Ursprungs, aus der Zoroastr. Kosmogonie entstanden.

Wie es sich aber auch damit verhalten möge, erst im Mittelalter wird die Vorstellung wieder aufgenommen. Roger Bacon beruft sich in seinem Opus majus darauf, als auf eine göttliche Offenbarung. Er stellt sie zusammen mit der Angabe des Ptolemäus de dispositione sphaerae, wonach der 6te Theil der Erde bewohnbar sey, und schliesst aus allem, was die Alten, Aristoteles, Seneca, Plinius über das Meer sagen, dass die Erde dem grösseren Theile nach habitabilis und nur ein kleiner Theil derselben vom Meer bedeckt sey. Eben so fast wörtlich Peter d'Ailly in s. imago mundi c. 8. Merkwürdig nun ist, dass Christoph Columbus in

in der Welt? — erscheint wiederum Uriel und erklärt ihm in Parabeln, dass die Sünde Adams die Ursach sey

---

s. berühmten Briefe von Haiti an die Span. Monarchen v. J. 1498 eben aus unserer Stelle, die er aus d'Aillys Buch kannte, schliesst, dass der Ocean nur von geringer Ausdehnung seyn könne. Vgl. Alex. v. Humboldt krit. Untersuchungen über d. hist. Entwikl. der geogr. Kenntnisse von der neuen Welt. Aus d. Franz. v. Ideler Bd. 1. S. 74 ff. und 170 ff. Der grosse Naturforscher sagt in s. Kosmos Bd. 1. S. 305., dass nach den neueren Untersuchungen fast 3/4 der Oberfläche der Erde mit Wasser bedeckt sey, vgl. S. 470. Columbus folgte also nicht bloss einem apokr. Buche, sondern auch einem Irrthume. Aber dieser Irrthum mit seiner heiligen Auctorität im Mittelalter trug dazu bey, dass er zu seinem kühnen Unternehmen guten Muth hatte und guten Muth machte.

3. V. 49—53. heisst es, Gott habe am 5ten Tage, wo er die Thiere der Luft und des Wassers geschaffen, »duas animas conservirt (conservasti auch nach d. Äth. Übers.). Nomen uni vocasti Henoch (richtiger Behemoth. Äth.) et nomen secundae vocasti Leviathan. Et separasti ea ab alterutro. Non enim poterat septima pars, ubi erat aqua congregata, capere ea. Et dedisti Henoch (Behemoth) unam partem, siccata est tertia die, ut habitet in ea, ubi sunt montes mille. Leviathan autem dedisti septimam partem humidam et servasti eam, ut fiat (fiant Äthiop.) in devorationem quibus vis et quando vis. Dieselbe mythische Vorstellung findet sich Buch Henoch 58, 7 ff., aber in einer späteren, interpolirten Stelle (s. Hoffmann im Comment. zu d. St.). Nur wird Behemoth als männliches, Leviathan als weibliches Ungeheuer bestimmt und jenem die Wüste Dendajan(?) im Osten von Eden angewiesen. In dem Targum Jeruschalemi zu Genes. 1, 21. (nach Gfrörer Jahrh. d. Heils 1, 58 aus d. 6 Jahrh.) heisst es: Am 5ten Tage schuf Gott die grossen Ungeheuer des Wassers, Leviathan und sein Weibchen, welche bereitet sind auf den Tag der Tröstung, d. h. zum Messian. Mahle. — Hier kommt der Name Behemoth nicht vor, und beyde Thiere sind Wasserthiere. Nachher, in Pirke Rabbi Elieser (nach Gfrörer a. a. O. S. 35. aus d. 8 oder 9 Jahrh.), wird der Name Behemoth von dem männlichen Urstier, Leviathan von dem weiblichen Wasserthiere gebraucht. Die Vorstellung wird immer fabulöser. S. Gfrörer Jahrb. d. Heils 2, 32 ff. Der Hauptpunct aber bleibt, dass beyde Thiere von der Schöpfung her, und zu dem Messian. Gastmahle bestimmt sind. — Unstreitig haben auf die weitere Ausbildung der Jüd. Fabel die alttestam. Stellen Hiob 40 u. 41. Jes. 27, 1 ff. Ps. 40, 10. (wonach der Behem. auf 1000 Bergen liegen und sie alle Tage abweiden soll) Einfluss gehabt. Entstanden aber scheint die Vorstellung zu seyn durch Einfluss der Zoroastrischen Kosmogonie, wonach aus dem Urstier, dem Uranimalischen,

alles Übels und Elends in dieser Welt, und dass nur, wer die Sünde überwinde, Theil haben könne an den Gütern der zukünftigen Welt. Esra solle ruhig seyn und nicht das Gegenwärtige, sondern mehr das Zukünftige bedenken. Die über alles erhabene Gerechtigkeit und Weisheit Gottes habe es geordnet, dass der Sünde, der Übertretung des göttlichen Gesetzes, dem Unglauben, Verderben und Unheil folge, der Frömmigkeit aber Glück und Segen. Die Zeit werde kommen, wo die vorhergesagten Zeichen geschehen werden. Die Stadt (das Reich), welche jetzt glänzend scheine, werde in Verborgenheit versinken, und das Land (die Erde), das jetzt verborgen sey, offenbar werden [1]. Die Erlösten werden dann die Herrlichkeit Gottes schauen; denn es werde offenbar werden der Sohn Gottes, der Messias (Äth. Übers.) Jesus (nach d. Lat.), sammt den Seinigen; und werden sich freuen, die übrig geblieben, d. h. nicht gestorben sind, 400 Jahre lang [2]); darnach aber

— zwey Ochsen ausgehen, ein männlicher und ein weiblicher, von welchem alle Thiere kommen. Vielleicht findet man hierin den Urtypus der Jüdischen Vorstellung, zumahl, wenn man beachtet, dass nach jener Kosmogonie das Wasser das Princip des Weiblichen ist. S. Kleukers Zend-Avesta im Kleinen S. 160. §. 71., vgl. S. 158. §. 65. Wie alt die Jüdische Vorstellung sey, lässt sich schwer bestimmen. Philo weiss nichts von ihr. Wir finden sie in keiner erweislich vorchristlichen Jüdischen Schrift, und in ihrer Ausbildung kommt sie erst in den späteren Jüdischen Schriften vor. Aber es fehlt an hinreichenden Datis, um ihren vorchristlichen Ursprung schlechthin zu verneinen.

1) Nach d. Äthiop. Übers. 5, 27.: Et abscondetur civitas, quae nunc apparet, et apparebit terra, quae nunc absconditur. Die Lat. Übers. hat 7, 26: et apparebit sponsa (civitas, Arab.) et apparescens ostendetur, quae nunc subducitur terra.

2) Die Lat. Übersetz. hat 7, 28. Revelabitur enim filius meus Jesus cum his, qui cum eo sunt, et judicabuntur qui relicti sunt, in annis quadringentis. V. 29. Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus. Cod. Sangerm. hat et jucundabit, qui relicti sunt annis quadringentis. Ambros. citirt die Stelle Expos. Ev. sec. Luc. lib. 2. §. 31. ed. Bened. Tom. 1. 1292. zu Luk. 1, 60—64. (Fabric. citirt falsch) so: Revelabitur enim filius meus Jesus cum iis, qui cum eo ju-

werde der Messias, der Sohn Gottes sterben, und alle lebendigen Menschen; und die Welt (saeculum) werde sich in die alte Stille, den alten Zustand, verwandeln 7 Tage lang. Aber nach 7 Tagen werde die Welt von Neuem erstehen, die Erde die Entschlafenen wiedergeben, das Vergängliche aufhören, und Gott auf dem Stuhle des Gerichtes sitzen, womit dann die Zeit des göttlichen Mitleids, der Gnade und Langmuth vorüber sey (Äth. Übers.). Das strenge Gericht allein werde bleiben, und Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit belohnt werden und herrschen.

Dann [1]) werde beydes offen stehen, der Brunnen des Gerichtes und der Ort des Trostes, das Feuer der Hölle und das Paradies der Freude; alles Irdische und aller

---

cundabuntur (nicht judicabuntur, wie Fabric. hat), qui relicti sunt in annis quadringentis. Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus Jesus — — et convertetur saeculum. Unstreitig ist der Text des Ambr. nur zu construiren, wenn zwischen eo und jucundabuntur — et eingeschoben wird, was hinter eo leicht ausfallen konnte. (Diess gegen Wieseler über die 70 Jahrwochen S. 224. Anm.)

Die Arab. Übersetz. hat V. 29 die Worte et morietur filius meus Christus nicht. Der Christl. Übersetzer liess sie wohl aus, weil er V. 28 die 400 Jahre der Herrschaft Christi und der Seinigen hatte, und sich nach dieser Freudenzeit den nochmahligen Tod nicht denken konnte. Die Christl. Hand hat offenbar auch in der Lat. Übers. den Namen Jesus V. 28. eingeschoben, wie Ambr. denselben auch V. 29. hat. In noch anderer Weise hat der Äth. Übersetzer oder der Griech. Text, den er hatte, die Stelle Christlich zu machen gesucht. Er hat 5, 29. et laetificabit (s. Cod. Sangerm.) eos, qui resuscitabuntur. V. 30 Et post haec morietur — mit Weglassung der 400 Jahre, und das gewiss echte *οἱ παραλειπόμενοι* (1 Thess. 4, 17.) (Lat. relicti) missverstehend. Denn der Verf. des Buches verstand darunter die noch lebenden; die Auferstehung kommt erst später V. 31 f. Wenn van der Vlis p. 42. u. 107. meint, dass die Äth. Übers. den echten Text ausdrücke, so irrt er gewiss. Kein Christ konnte die 400 Jahre der Freudenzeit hineinschreiben; eher ein Christ sie weglassen, sofern er, wie der Äth. Übersetzer thut, die Stelle von der ersten Erscheinung und dem Tode des historischen Christus verstand und bey dem resuscitabuntur an die geistige Erweckung Joh. 5, 21 ff. dachte.

1) Nach dem ergänzenden Zusatz der Arab. und Äthiop. Übers. bis 7, 36.

Wechsel des Zeitlichen und Endlichen werde aufhören und allein herrschen der Glanz der Herrlichkeit Gottes; der Zeitraum des Gerichts aber werde lang seyn wie 700 Jahre, oder nach der Arab. Übersetz. eine Jahrwoche [1]). Nach dieser Offenbarung über den Tag des

---

1) Die Äth. Übers. 6, 16. Et spatium ejus diei (d. Gerichtstages) erit ut septingentorum annorum. Et hoc est judicium ejus et condemnatio. Tibi soli haec dixi. Die Arab. Et numerus horum omnium est hebdomas annorum, et haec est mensura omnium horum, quae eventura sunt, illorumque ordo. Tuque unicus, cui singula haec sunt revelata.

Unverkennbar ist in beyden Übersetzungen die Beziehung auf Daniels apokalypt. Zahlenbestimmung. Allein wenigstens die Äth. Übersetz. rechnet die Daniel. Jahrwoche zu 700 Jahren, so dass jeder apokalypt. Tag der Woche in dieser Zeit 100 Jahre dauert. Ob der Araber auch so rechnet? Oder ob er, wie Dr. Wieseler a. a. O. S. 225 vermuthet, die Jahrwoche zu 100 Jahren rechnet? Der numerus septenarius der Tage und Jahre ist nach d. Arab. Übersetz. die mensura und ordo aller Zeitverhältnisse der Esraischen Apokalypse. Damit verbindet aber Esra, wie sich weiter zeigen wird, die Zehnzahl, so dass alle Zeitbestimmungen durch 7 und 10 bestimmt werden, woraus denn 7 × 10 und 70 × 10 = 7 × 100 hervorgehen können. Aber es ist gerade in unserer Stelle schwer, die Zahlbestimmungen des Esra auf ein bestimmtes System zu bringen, da er nach der Lat. und wahrscheinlich auch Arab. Übersetz. die Messian. Freudenzeit zu 400 Jahren bestimmt, welche Zahl von der Danielischen Grundlage des apokalypt. Zahlensystems abzuweichen scheint. Jene 400 Jahre scheinen aus einem anderen System zu seyn. Wahrscheinlich liegt hier der Antitypus der Mosaischen Geschichte zum Grunde. Nach Genes. 15, 13. dauerte der Druck des Volkes in Ägypten 400 Jahre. Ps. 90, 15. aber heisst es: Erfreue uns wieder nach den Tagen, da du uns plagtest. Hiernach bestimmte man die Zeit der Messian. Erfreuung auf 400 Jahre. Diese Bestimmung kommt auch bey den Rabbinen vor (s. Gfrörer Jahrb. d. Heils 2, 252 ff.). — Aber wie soll man sich die apokalyptischen Zeitreihen in unserem Capitel denken? Nach 400 Jahren tritt mit dem Tode des Messias ein Weltsabbath von 7 Tagen ein, entsprechend der Schöpfungswoche, darauf die Auferstehung und das Gericht. Am Gerichtstage oder in der Gerichtszeit ist kein Wandel und Wechsel der Zeit und Natur mehr, sondern alles unwandelbares Licht und ewige Herrlichkeit Gottes. Man sollte denken, hier fange die ewige neue Welt an, welche kein Zeitmaass gestatte. Unstreitig erreicht die Apokalypse Esras hier den Höhepunct der absoluten Zukunft. Im Folgenden geht dieselbe wieder zurück, theils zu anderen Fragen über das

Gerichtes fragt aber Esra, von Neuem bekümmert, warum doch so wenige seyen, welche zur Seligkeit der zukünftigen Welt berufen und würdig seyen? Die Antwort ist, dass je weniger seyen, desto grösser die Seligkeit sey, dass je grösser das Heil sey, desto seltener, wie das Vorzüglichste überall auch das Seltenere sey; ferner, dass so viele verdammt würden, sey Gottes gerechtes Gericht; es sey thöricht darüber zu klagen, da Gott ja das Gericht und die Strafe der Sünder von Anfang an bestimmt habe und die Menschen diess gewusst; es sey also ihre Schuld, um so mehr, da Gott die Menschen so lange mit Langmuth getragen habe. Hierauf fragt Esra, ob das Gericht sogleich bey dem Tode des Einzelnen Statt finden werde, oder erst nach einer Zwischenzeit? — Die Antwort ist, dass das Gericht auch der Frommen nicht eher, als am Ende der Tage geschehen werde. Aber es folgt eine ausführlichere Belehrung über das Schicksal der Menschen nach dem Tode, so der Bösen wie der Frommen; wie jene durch 7 Stufen hindurch zur Hölle, diese ebenfalls durch 7 Stufen zum Anschauen Gottes im Himmel gelangen werden. Zugleich wird dem fragenden Esra erklärt, dass den Seelen nach dem Tode eine Woche frey gegeben sey, zu sehen den Zustand der Dinge in jenen Tagen (vielleicht sich zu besinnen), dann aber in ihre Wohnsitze werden gewiesen werden. Auf die weitere Frage, ob im letz-

---

richterliche Verfahren Gottes, theils zu näheren Bestimmungen über die Zeichen der Messian. Zukunft. — Auf keinen Fall kann in dem pragmatischen Zusammenhange der Stelle die Jahrwoche des Gerichts als Eins gedacht werden mit der Woche der Todesruhe der untergehenden Welt 7, 30. Nach dem Wortlaut der Äth. Übersetz. 6, 16. sind die 700 Jahre die Zeit, worin sich das Gericht entwickelt, vollzieht, und die neue Welt entsteht, s. 7, 12. Der Verf. denkt sich das Gericht nicht als Epoche, sondern als eine Periode. Wie die erste Welt in 7 Tagen geschaffen ist, so auch die neue, nach der heiligen Siebenzahl, aber der grösseren von 700 Jahren.

ten Gerichte eine Fürbitte der Frommen für die Sünder u. s. w. gestattet seyn werde, erhält der Seher die Antwort: Nein! [1]). Esra wendet ein, es habe ja doch eine solche Fürbitte im A. T. Statt gefunden. Aber es wird ihm geantwortet, dass, was im unvollkommenen Zustande der Welt, bey unvollkommener Offenbarung, gestattet gewesen, am Tage des Gerichts, wenn alles offenbar und vollendet seyn werde, nicht mehr Statt haben könne. Aber auch so ist Esra noch nicht befriedigt. Von Neuem fängt er Cap. 7, 46. an zu fragen und zu klagen über die allgemeine Herrschaft der Sünde unter den Menschen seit Adam, wodurch es ja unmöglich werde, zur Herrlichkeit des ewigen Lebens zu gelangen. Die Antwort ist zunächst wie früher, dass die Sünde der Menschen eigene Schuld sey, um so mehr, da Gott langmüthig und barmherzig sey. Dann heisst es aber Cap. 8, 1 ff.: Diese Welt ist von Gott geschaffen um Vieler willen, die zukünftige aber um Weniger willen, oder Viele sind geschaffen, Wenige aber werden gerettet, selig werden. Esra, obwohl bereit, Gottes Weisheit anzunehmen, fragt doch, warum Gott den Menschen mit vieler Sorge gebildet und erhalte, wenn er ihn doch verderben wolle? Ganz besonders frage er diess aus Mitgefühl mit seinem Volke, dem Erbe Gottes; für dieses bitte er. Hierauf folgt V. 20 bis 36. eine Fürbitte für das Volk [2]). Die Gottesantwort macht von Neuem geltend, dass das Gericht Gottes gerecht und gnädig sey, dass wer verloren gehe, durch seine Schuld verloren gehe, dass Esra sein Volk nicht mehr lieben könne, als Gott selbst, dass er auf-

1) Hier tritt die Lat. Übersetz. wieder ein.

2) Die Lat. Übersetz. V. 20. u. die Äth. V. 24. haben hier die besondere Überschrift Initium verborum (orationis Äthiop.) Esrae, priusquam assumeretur, die Arab. nicht. Offenbar ein späterer Zusatz, s. van der Vlis p. 48. Das priusq. assum. bezieht sich wohl auf 14, 9.

hören solle zu fragen, warum so viele verloren gehen, endlich dass das Gericht nahe.

Cap. 9, 1—26. fragt Esra nach der Zeit des herannahenden Gerichts. Die Antwort ist, dass, wenn ein Theil der zuvorgesagten Zeichen vorüber seyn werde, alsdann zu merken sey, dass Gott die Welt heimsuchen, die Gottlosen strafen, die Gläubigen und Erwählten aber selig machen werde. Zum Schlusse dieser Unterredung wird dem Esra V. 23 u. 24 [1]) geboten, auf 7 Tage in ein unbebauetes Feld zu gehen, daselbst nichts weiter zu geniessen, als Früchte, und so in ununterbrochenem Gebete einer neuen Offenbarung gewärtig zu seyn.

Esra geht auf das Feld Ardath [2]) (die Äth. Übers.

---

1) Die Lat. Übers. hat V. 23. sed non jejunabis. Van der Vlis vermuthet p. 55. statt sed non, et, weil die Arab. u. Äth. Übersetz. so haben. Aber nach V. 24. fastet Esra nicht, wie vorher, sondern isst nur kein Fleisch und trinkt keinen Wein und lebt als Ascet.

2) Der Äthiop. Name des Feldes Arphad könnte an die Syr. Stadt Arpad in der Nähe von Hamath und Damaskus (s. Winers Reallex. 3te Ausg. 1. 89) erinnern; der Lat. Name Ardath an die Insel Aradus an der Phöniz. Küste (s. Winer ebendas. S. 91.). Aber weder zu der geographischen Situation 3, 1. noch zu der Schilderung des Feldes schickt sich weder das eine noch das andere. Der Arab. Name Araat scheint blosse Corruption zu seyn. Vielleicht ist dem Äth. näher Arvat zu lesen. Der Name des Feldes scheint mehr ein appellativischer, als ein geographischer Eigenname zu seyn. Man könnte besonders bey dem Äth. Namen an das Hebr. עֲרָבָה Steppe, Wüste denken. Dass aus dem Anfangsbuchstaben ע Ἀ und aus dem Endה im Gr. Original δ oder θ gemacht ist, beweist nichts dagegen. Denn bekanntlich hat die Griech. Übers. des A. T. öfter aus ע Ἀ gemacht, s. Fränkels Vorstudien zur Septuaginta S. 112. Eben so hat sie nicht selten das Endא oder Endה in δ oder θ verwandelt, z. B. Ἀβιούδ, Χαρadάθ u. dgl., s. Fränkel ebendas. S. 97 f. — Die Wüste aber, welche der Vf. sich denkt, scheint die Wüste Juda zu seyn, wo der Seher rechts Jerusalem sieht. und das Mittelländische Meer, woraus der Röm. Adler 11, 1, aufsteigt. Auch spricht für diese Situation 10, 3., wo das trauernde Weib Jerusalem in die Wüste flüchtet. Der apokalypt. Darstellung aber ist es nicht widersprechend, den Esra von Babylon 3, 1. nach der Jüdischen Wüste zu versetzen.

hat Arphad, die Arab. Araat) und thut wie ihm geboten ist, und so beginnt nach 7 Tagen die vierte Vision 9, 27—10, 60. Diese hat das Eigenthümliche, dass dem Esra, während er wachend, am Tage, vor Gott trauert und klagt über das Verderben und Unglück seines Volkes, ein trauerndes weinendes Weib erscheint, die ihm auf seine Frage nach der Ursach ihrer Betrübniss antwortet, sie habe nach dreyssigjähriger Unfruchtbarkeit, nachdem sie Tag und Nacht zu Gott geflehet, endlich einen Sohn bekommen, der aller Menschen Freude gewesen. Sie habe ihn mit grosser Mühe erzogen, ihm, als er erwachsen gewesen, ein Weib gegeben und ein Hochzeitmahl gehalten; da er aber in die Brautkammer gegangen, sey er niedergefallen und gestorben. Sie sey darauf in der Nacht aus der Stadt entflohen auf das Feld und sey entschlossen, nicht wieder zurückzukehren, sondern auf dem Felde in Trauer und Hunger den Tod zu erwarten. Esra tröstet sie mit dem viel schlimmeren Schicksale des erniedrigten Zion und des zerstörten und den Heiden übergebenen Jerusalems; und ermahnt sie, ihren Gram aufzugeben und wieder in die Stadt zu gehen zu den Ihrigen. Aber indem er so mit ihr redet, leuchtet plötzlich ihr Antlitz und ihre Gestalt. Esra erschrickt. Das Weib aber verschwindet mit grossem Geschrey, und eine Stadt erscheint von grossem Umfange. Esra entsetzt sich vor dieser Erscheinung; wie todt ruft er nach Uriel. Dieser erscheint, richtet ihn wieder empor und deutet ihm das Gesicht, das er gehabt hat. Das Weib, das er gesehen, ist Zion, die neu erbauete; die 30 Jahre ihrer Unfruchtbarkeit bedeuten die Zeit [1]), da kein Opfer in ihr gebracht wurde.

---

1) Der Lat. Text hat 10, 45. anni scilicet triginta. Cod. Sangerm. bietet dafür anni saeculo III. V. 46 hat Cod. Sangerm. tres statt triginta, wo offenbar mille ausgelassen ist. Mit Recht vermuthet van der Vlis p. 61, dass die ursprüngliche Leseart anni saecula triginta, und dass V. 46 zu

Sie gebiert einen Sohn, d. h. nach der Deutung Salomo bauet die Stadt und bringt Opfer dar; die mühsame Erziehung des Sohnes bedeutet die mühevolle Erbauung von Jerusalem [1]), das Sterben aber des Sohnes den Sturz der heil. Stadt. Diess sey das Gleichniss des Geschehenen, das Zukünftige aber sey der Bau und Glanz der neuen Stadt Gottes. Zum Schlusse verspricht der Engel eine neue Offenbarung über die letzten Dinge in der folgenden Nacht, — an demselbigen Orte, wo er das eben erzählte Gesicht gehabt habe.

Cap. 11 u. 12. enthalten das fünfte Traumgesicht. Aus dem Meere steigt ein Adler mit 12 Flügeln und 3 Häuptern. Der Adler breitet seine Flügel aus über die ganze Erde; er fliegt von allen Winden des Himmels getrieben. Aus den Flügeln erwachsen andere kleinere Federn, entgegengesetzte od. Unterfedern [2]), nach V. 11.

---

lesen sey ter mille; dieser entspricht die Arab. Übersetzung, welche ter mille hat. Der Zusammenhang fordert diese Deutung der 30 Jahre der Unfruchtbarkeit des Weibes. Nemlich nach der Weltschöpfungsäre bauete Salomo den Tempel um das Jahr 3000. Bis dahin war in Jerusalem kein Tempel, also auch kein Opfer. Die Äth. Übers. hat 10, 58. — quoniam centum annos mansit mundus, non offerens oblationem. Unstreitig stand im Gr. *γενεὰς λ'*. Der Äthiopier erklärt *γενεὰ* durch 100 Jahre (saeculum in der civilen Bedeutung), was nach der Weltäre solcher Apokalypsen unbedenklich ist, anzunehmen (s. Wieseler a. a. O. S. 168), lässt aber das Zahlzeichen weg. Vgl. Gfrörer a. a. O. 1. 73., der die Stelle, wie ich, versteht, Wieseler a. a. O. S. 218. Anm., welcher für die ursprüngliche Leseart trecentos annos hält, aber die Deutung des Engels auch nicht auf den Salomonischen Tempelbau, sondern auf die Restitution des Tempels durch Esra, 300 Jahre nach der ersten Zerstörung bezieht. Aber dann muss Salomon in allen Übersetzungen gestrichen werden als falsche Deutung, was allzukühn ist. Auch war Esra nicht Erbauer des Tempels. Und von der Zerstörung der Stadt bis Esra kann ich keine 300 Jahre rechnen, sondern nur etwa 100.

1) Die Lat. Übers. hat 10, 47. habitatio, eben so die Äth.; die Arab. aber wahrscheinlicher aedificatio. Stand vielleicht im Gr. Original *οἰκισμὸς* oder *οἴκισις*, welches man für *οἴκησις* nahm?

2) Die Lat. Übersetz. hat 11, 3. et de pennis ejus nascebantur

acht. Die Häupter ruhen, das mittelste ist das grösste darunter. Alles ist dem Adler unterthan. Mitten aus dem Leibe des Adlers erhebt sich eine Stimme, die ruft den Federn (Flügeln) zu, sie sollen nicht alle wachen, sondern jede schlafen und wachen zu ihrer Zeit und an ihrem Orte; die Häupter aber sollen behalten werden bis zuletzt. Die Flügel (oder Unterfedern?) 11, 12. richten sich nach einander auf, um die Herrschaft einzunehmen; die zweyte Feder regiert am längsten, aber alle verschwinden wieder; einige erheben sich, bekommen aber keine Herrschaft. Esra sieht, dass die 12 Federn (Flügel) und zwey Federlein verschwunden sind, und nur die schweigenden Häupter und von jenen 8 Federlein nur 6 übrig bleiben. Zwey von diesen scheiden sich und halten sich zu dem Haupte auf der rechten Seite. Die vier, welche unter den Flügeln bleiben, streben nach Herrschaft, aber zwey davon verschwinden alsobald. Als die beyden letzten sich erheben wollen, erwachen die 3 Häupter. Vereinigt fressen sie die beyden Federn. Das mittelste Haupt herrscht über die ganze Erde, mit grösserer Gewalt, als alle Flügel. Aber das Haupt verschwindet plötzlich; und auch das linke wird von dem rechten verschlungen. Darauf erscheint ein Löwe aus dem Walde, der dem Adler, als dem letzten der 4 Daniel. Thiere oder Weltreiche, welche Gott über die Erde hat regieren lassen, im Namen Gottes den Untergang seiner bösen antitheokratischen Herrschaft

---

contrariae pennae, et ipsae fiebant in pennaculis minimis et modicis. Die Äth. Übers. hat V. 3. Et ex his ejus alis germinabant capita, V. 4. Et haec capita fiebant pennulae minutae et modicae. Die Arab. Übers. hat statt contrariae — parvae pennae. Dieselbe Verschiedenheit findet sich V. 11. u. a. Die contrariae pennae werden in dem Lat. Texte auch subalares V. 31. 12, 19. genannt. Wahrscheinlich stand im Gr. Orig. ὑπεναντίοι. Die alae entsprechen wohl dem Griech. πτέρυγες und die pennae (subalares) dem Gr. πτερύγια. Offenbar ist das capita der Äth. Übers. aus der Deutung 12, 19. 20. zu erklären.

verkündigt. Alsobald verschwindet auch der Adler; sein ganzer Leib entbrennt, und geht unter grossem Tumult unter: die Erde zagt und zittert, Esra ist voll Entsetzen [1]). Der Seher bittet Gott um die Deutung des Gesichts.

Die Deutung des Engels oder Geistes [2]) ist kurz diese: Der Adler bezeichnet das 4te Dan. Reich, welches aber dem Daniel nicht ausgelegt, d. h. noch nicht gedeutet sey von dem Römischen. In diesem Römischen Reiche werden 12 Könige regieren, — die 12 Flügel des Adlers, der zweyte am längsten. Die Stimme aus der Mitte des Adlerleibes bedeutet die innere Zwietracht des Reiches, wodurch es in Gefahr kommt zu fallen; aber es werde, heisst es, wieder hergestellt werden zu seinem Anfange oder zu seiner vollen Herrschaft [3]). Die 8 Unterfedern sind eben so viele Könige im R. Reiche, von kurzem Regiment: die zwey ersten werden alsbald und schnell untergehen, die mittleren vier werden erhalten werden, bis die Zeit des Unterganges nahet [4]);

---

1) Die Lat. Übers. hat 12, 2. Et ecce quod superaverat caput et non comparuerunt quatuor alae illae, quae ad eum (eam κεφαλήν?) transierunt. Cod. Sangerm. Et non comparuerunt quatuor alae, duaeque ad eum transierunt. Die Äth. Übers. hat Et periit istud, quod superaverat, caput. Et surrexerunt alae illae, quae ad id transierunt et erectae sunt. Die quatuor alae illae sind falsch, s. 11, 24—27. Darnach bleiben nur 2 alae, welche das Eine letzte Haupt in sich aufnimmt. Es ist also gewiss zu schreiben: — non comparuit, et alae duae, quae ad id transierunt, erectae sunt, s. van der Vlis p. 63.

2) Fabricius hat 12, 3. Et dixi spiritu meo. Sabatier richtig: spiritui meo, entsprechend der Äth. Übers. 12, 7.

3) Die Lat. Übers. 12, 18. in suum initium. Die Äth. in ditionem suam. Richtig vermuthet van der Vlis p. 64. im Gr. Orig. εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτῆς.

4) Diess scheint der Sinn der schwierigen Stelle 12, 21 zu seyn, welche in der Lat. Übers. so lautet: Appropinquante autem tempore medio quatuor servabuntur in tempore, cum incipiet appropinquare tempus ejus, ut finiatur. — Die Äth. Übers. hat statt quatuor (reges) quartum regnum, was gewiss falsch ist. Van der Vlis bezieht p. 64 approp. tempore medio, ohne autem zu V. 20. duo — perient, und vermuthet quatuor autem —, nachher statt ejus, eorum.

die zwey letzteren aber werden bleiben bis zum letzten Ende der Dinge. Die 3 ruhenden oder schweigenden Häupter sind 3 Könige [1]), welche Gott in der letzten Zeit des R. Reiches erwecken wird. Dieselben werden viel Neuerungen machen und die Welt sehr plagen [2]). Der eine von ihnen, der grössere, wird auf seinem Bette sterben mit Qual, die beyden andern aber werden durchs Schwert umkommen. Auch die 2 Federlein, welche zu dem rechten Haupte übergegangen, oder von demselben aufgenommen sind, werden gedeutet, als ein geringes Reich voller Aufruhr. Der Löwe endlich wird gedeutet, als der richtende, strafende und züchtigende Gesalbte Gottes, der Messias, der allem Römischen und weltlichen Greuel ein Ende machen und die Frommen bis zum Tage des letzten Gerichtes beglücken werde.

So endigt 12, 34 ff. mit Tröstungen für das erwählte Volk Gottes, dann mit dem Befehl an Esra, die Gesichte niederzuschreiben, und das Buch zu verbergen, aber den Weisen im Volke die Geheimnisse kund zu thun; endlich mit der Weisung, noch 7 Tage lang an dem einsamen Orte zu verweilen und auf neue Offenbarungen zu warten, — der Traum und die Deutung des Gesichts. Esra thut, wie ihm der Engel oder der Geist geboten hat. Vergebens bitten ihn, als ihren einzigen Hort und Trost, die Einwohner der Stadt, wieder zu ihnen zurückzukehren. Er tröstet sie mit der Treue und Barmherzigkeit Gottes, bleibt aber enthaltsam, wie zuvor, 7 Tage lang auf dem einsamen Felde. Da hat er ein neues Traumgesicht, das sechste, welches Cap. 13. also erzählt wird: Aus dem Meere steigt auf ein gewaltiger Wind, wie ein Mensch [3]), umgeben von Tau-

---

1) Die Lat. Übers. hat V. 23. tria regna, die Äthiop. und Arab. richtiger tres reges; s. van der Vlis p. 64.

2) Nach der Äthiop. und Arab. Übers. Darnach ist in der Lat. V. 23. statt revocabit, was keinen Sinn giebt, zu lesen renovabunt.

3) Die Äth. und Arab. Übers. haben gleich im Anfange et vidi

senden des Himmels. Alles zittert und vergeht vor seinem Angesichte und seiner Stimme. Eine zahllose Menge Menschen aus allen Gegenden der Erde streitet gegen ihn. Der Mann aus dem Meere steht auf einem Berge, gleich einer Festung. Ohne Schwert und Waffe, bloss durch die Kraft seines Feuerwortes vernichtet er die gerüsteten Feinde. Darnach steigt er vom Berge und ruft zu sich einen friedsamen Haufen, in welchem einige fröhlich, andere traurig sind, einige aber gebunden [1]). Esra, besonders darüber erschrocken, dass nach dem Gesicht auch denen, welche das Ende erleben werden, noch grosse Noth und Gefahr bevorstehe, — bittet um genauere Erklärung. Der Engel erklärt zuerst, dass, weil jene Noth eben nur die Frommen treffen werde, zur Bewährung, die Lebenden seliger seyn würden, als die bereits Gestorbenen. Sodann deutet er das Gesicht. Der aus dem Meere aufsteigende Mann ist der Messias, der Befreyer, Erlöser, der Weltüberwinder. Seine Feinde sind die Heiden. Der Berg, von wo aus er seine Feinde überwindet, ist Zion, das neue Jerusalem [2]). Der friedsame Haufe, den der Messias um sich sammelt, sind die zehn [3]) Stämme, die einst (zur Zeit des Hosea) von

---

hunc ventum exeuntem ex mari instar hominis. Wahrscheinlich stand im Griech. Orig. πνεῦμα, mit absichtlicher Zweydeutigkeit.

1) So nach der Äthiop. Übers. Die Latein. Übers. V. 13. fügt hinzu: aliqui adducentes ex iis, qui offerebantur. Diess giebt keinen Sinn. Vielleicht ist quae offerebantur zu lesen. Also einige brachten Opfer. Aber diess liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Wahrscheinlich enthalten die Worte nur eine weitere Umschreibung der Gefangenen. Van der Vlis vermuthet qui auferebantur, eine leichte und wahrscheinliche Emendation. Der Arab. Übers. hat quorum opera erunt varia.

2) Ostendetur (Sion) omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus (ἀχειροποιητόν).

3) Die Äth. Übers. hat 13, 42. novem tribus, die Arab. novem et dimidia. Die Neunzahl halten Gfrörer a. a. O. 2. 236. u. van der Vlis zu 13, 40. (d. Lat. Übers.) für die echte. Der Stamm Dan wurde ausgelassen, weil er fast ausgestorben war. Auch lässt ihn 1 Chron. Cap. 4—7. aus; eben so die Apok. 7, 4 ff. Vgl. Ewald zu d. St. Die Lat. Übers.

Salmanasser weggeführt, aus dem Lande jenseit des Stromes, wo sie zuerst wohnten (vgl. 2 KK. 17.), sich auf einer langen Wanderung von 1½ Jahren in ein fremdes Land, Arsareth genannt, begaben [1]), und hier ihr Gesetz treu beobachteten. Diese kehren nun wieder, von Gott geführt unter Wundern und Zeichen, und werden sammt dem anderen Theile des Volkes Gottes in Frieden erhalten und beschirmet. — Endlich giebt der Engel dem fragenden Esra noch die Erklärung, dass der Messias darum aus dem Meere aufsteigend gesehen worden sey, weil sein Ursprung verborgen und ein Geheimniss sey und Niemand ihn sehen könne, als an seinem Tage. Nachdem dann der Engel den Esra gelobt, dass er sein eigen Gesetz (res tuas. Arab.) verlassen und dem Gesetze Gottes und der Weisheit Gottes nachgehangen habe, verspricht er ihm nach 3 Tagen eine neue Offenbarung.

Diese wird ihm dann auch Cap. 14. zu Theil, als er nach 3 Tagen unter einer Eiche sitzt. Eine Gottes-Stimme aus dem Dornbusche ruft ihn, wie einst den Moses, und befiehlt ihm, die empfangenen Visionen und deren Deutungen zu bewahren. Sodann belehrt sie ihn, dass der gegenwärtige Weltlauf in 12 oder 10 Theile getheilt sey, von denen neun und ein halb vergangen seyen, so dass nur noch die Hälfte des zehnten Theiles übrig sey [2]). Dem Esra wird geboten, sich zu rüsten

---

nimmt die gewöhnliche Zehnzahl. Aber wie hat der Araber 9½ gerechnet? Vielleicht zählte er nur einen halben Stamm Josephs, nemlich Ephraim. Sollte die Leseart der beyden morgenl. Übersetzungen nicht zu gelehrt seyn, um in dieser apok. Darstellung echt zu seyn?

1) In der Äth. Übers. heisst das Land Azaph; im Arab. Acsarari Kararawin. Dr. Bretschneider leitet Arsareth aus dem Hebr. ארץ רעץ, Land des Schreckens, ab. Vgl. über die Jüdische Fabel von den 10 Stämmen Corrodi's krit. Gesch. d. Chiliasmus Bd. 1. pag. 231 ff.

2) Der Lat. Text lautet V. 11 und 12. Duodecim enim partibus divisum est saeculum (ὁ αἰὼν οὗτος) et transierunt ejus decima et dimidium decimae partis. Supersunt autem ejus post medium decimae partis. Cod. Sangerm. hat V. 12. su-

zum Übergange in das jenseitige Leben; zuvor aber soll er sein Volk noch ermahnen und strafen. Als Esra klagt über den Verlust der altt. Gesetzesbücher, wodurch dem Volke das Licht geraubt sey, — wird ihm befohlen, sich zur Restitution der heil. Bücher 40 Tage von seinem Volke zu verabschieden und Schreibtafeln und 5 namhafte Schnellschreiber mitzubringen und zu erwarten, was ihm Gott nach Mittheilung seines ewigen Lichtes und Geistes offenbaren werde zum Niederschreiben. Einiges von dem Geschriebenen solle er allgemein kund thun, anderes aber nur den Weisen im Geheimen mittheilen. Esra thut wie ihm befohlen ist. Er erscheint wieder auf dem Felde, bekommt einen Becher voll Wassers, das die Farbe des Feuers hat. Es ist der Becher der Inspiration, den er trinkt. Auch seine Schreiber werden von Gott besonders erleuchtet. Und so redet er aus Offenbarung, — und wird aufgeschrieben, was er redet, 40

persunt autem ejus duae post u. s. w., entsprechend der Leseart duodecim V. 11. Die Arab. Übers. hat V. 11 und 12. nur major annorum pars praeteriit, admodum pauci supersunt. Die Äth. hat V. 9. Decem enim partibus dispositus est mundus et venit ad decimam et superest dimidium decimae. Schon Fabricius vermuthete V. 11. transierunt ejus novem, welche Emendation nothwendig wird durch das folgende et dimidium decimae partis, so wie durch V. 11., wonach offenbar nur noch die eine Hälfte der decima pars übrig ist. Auch aus V. 13. Nunc ergo dispone domum tuam folgt, dass von dem ganzen Weltlauf nur noch eine kürzeste Zeit übrig ist. Nach der Leseart duodecim V. 11. wären, wie der Cod. Sangerm. richtig rechnet, noch 2½ Theil übrig, was für den Zusammenhang der Stelle offenbar zu viel ist. Also ist nothwendig V. 11. statt duodecim mit der Äthiop. Übers. decem zu lesen. Eben so theilt Henoch die Weltzeit in 10 Wochen (s. oben). Dr. Wieseler hat a. a. O. S. 221 Anm. zu Liebe seiner Ansicht, dass Esra die Weltdauer auf 6000 zu 12 Mahl 500 Jahre bestimmt habe, die Leseart duodecim beybehalten, streicht aber V. 12. ganz als unechten Zusatz. Aber dieser Vers wird auch durch die Äth. Übers. geschützt. Macht, wie wir gesehen, der nächste Textzusammenhang die Leseart duodecim unmöglich, die Emendation decem aber nothwendig, und hat diese an der Äthiop. Übersetzung ihren Schutz, so muss hiernach das chronologische System Esras erst bestimmt werden.

Tage lang in (204) Büchern [1]). Darauf wird ihm befohlen, die ersten (134) Bücher öffentlich vorzulegen, dass sie jeder lesen könne, die letzten 70 Bücher aber nur den Weisen des Volkes zu geben.

Damit endiget das Buch in der Arab. und Äthiop. Übersetzung. Beyde Übersetzungen fügen nur noch hinzu, dass Esra darnach in die Gemeinschaft der Frommen und Seligen emporgehoben worden sey, und bestimmen das Jahr seines Todes nach Jahren der Welt, aber verschieden [2]). Der Lat. Text schliesst aber damit

---

1) Die Äth. und Arab. Übersetz. haben 94 Bücher. Beyde zählen, wie der Lat. Text, 70 esoterische Bücher, also nur 24 öffentliche. Eben so viel zählt der Talmud kanon. Bücher des A. T. Josephus zählt bekanntlich nur 22. nach dem Alphabet. Werden die Bücher des A. T. einzeln gezählt, so kommen 39 heraus. S. De Wette Einl. in d. A. T. §. 10. Van der Vlis erklärt die Lat. Leseart aus der Verwechselung der beyden Zahlzeichen C (200) und ϙ (90), was ich nicht verstehe. Näher liegt die Verwechselung von XC u. CC.

2) Die Arab. Übers. hat folgenden Schluss: Et feci sic. Et vixi septuaginta sex annos. Post annum a creatione mundi quinquies millesimum vigesimum quintum die duodecima tertii mensis Esra translatus est susceptusque in regionem viventium ipsi consimilium. Vergl. V. 13 ff. Die Äth. Übers. schliesst so: Et feci sic quarto anno a sabbaticis annis, post annum creationis quinquies millesimo in X nocte 3. mensis, nonagesimo et secundo anno. Et tunc Ezra sublatus est. Wenn man auch Dr. Wieseler a. a. O. S. 215. Anm. einräumt, dass die Äth. Übers. zunächst das Jahr der Überlieferung der Bücher, die Arab. das Todesjahr Esras angiebt, so fällt doch in der Äth. Übers. die Überlieferungs- und Todeszeit nach dem Zusammenhange zusammen und es bliebe zwischen beyden Überss. ein Unterschied von 9 Jahren und 2 Tagen. Nach der Arab. Übers. würde Esra 5101, nach der Äth. 5092 gestorben seyn. — Dass der Schluss in der Lat. fehlt, ist kein hinreichender Grund, ihn zu bezweifeln, da der Lat. Text, um Cap. 15 und 16. anfügen zu können, den ursprünglichen Schluss weggeworfen zu haben scheint. Indessen lässt die Zahlenverschiedenheit in der Arab. und Äth. Übersetz. vermuthen, dass der Schluss schon im Gr. Original verschieden war. Vielleicht aber ist die ganze Zeitbestimmung späterer Zusatz, so dass der Schluss ursprünglich nur den Satz enthielt, dass Esra gethan wie ihm geboten und der Verheissung gemäss in den Himmel aufgenommen sey. Nach den späteren Chronologen lebte Esra, der angebliche Empfänger unserer Apokalypse, um die Zeit 5049 p. m. c., nach Syncel-

nicht. Vielmehr wird C. 15 und 16. die Rede Gottes, welche C. 14, 45. angefangen hatte, fortgesetzt. Zuerst erhält Esra den Befehl, die Worte der neuen Weissagung, welche er erhalten soll, zu verkündigen und niederzuschreiben. Gott kündigt darin sein Strafgericht an über den Erdkreis, namentlich und zuerst gegen Ägypten, worin das Volk Gottes nicht länger wohnen, sondern von Gott ausgeführt werden soll. Cap. 15, 28. heisst es, ein gräuliches Gesicht erscheine vom Aufgange

---

lus, 5039 p. m. c. nach dem Chronic. pasch. Vgl. Corrodis Gesch. d. Chiliasm. Bd. 2. S. 447 f. Anm. Einer solchen Zeitbestimmung über den historischen Esra scheint der Interpolator jenes Schlusses gefolgt zu seyn. Er rechnet bis Esra etwa 5000 und von da bis Christus, wie es scheint, etwa 400 Jahre. Nach Julius Afric. rechneten die Juden von der Weltschöpfung bis zur Erscheinung des Messias 5500 Jahre. (S. Thilo Codex apocr. N. T. Tom. 1. p. 692. Not.) Ich schliesse diess daraus, dass die Schöpfungsäre, welche die beyden Übersetzungen gebrauchen, viel später bey den Juden gebräuchlich wird, als wir die ursprüngliche Abfassung des Buches setzen können. Sie wird noch nicht einmahl im Talmud gebraucht; s. Idelers Lehrb. d. Chronol. S. 246 ff., vgl. S. 443 ff. Man war längst darauf aus, die Jahre der Weltdauer seit der Schöpfung nach der Schrift zu bestimmen. Nach Clemens v. Alex. Strom. 1. 338 ed. Sylb. bestimmte schon Eupolemos die Zeit des Ptolemäus und Demetrius nach Jahren der Welt. Und Josephus sagt c. Apion. I. 1., dass seine Archäol. v. der Schöpfung der Welt an einen Zeitraum von 5000 Jahren umfasse. Aber zu einer eigentlichen Äre gebrauchte man diese Rechnung erst später. — Der Äth. Übersetzer gebraucht zugleich die Rechnung nach den Sabbathjahren. Diese könnte eher originell seyn. Aber wie alt ist die Formel des siebenjährigen Cyclus quarto anno a sabbaticis annis und ihre Combination mit der Weltäre? Ist diese Combination nicht der sonst üblichen der Weltäre mit der Olympiadenäre bey den Chronologen nachgebildet? Dr. Wieseler meint a. a. O. S. 217., der Verf. habe das Sabbathsjahr zu einem Jahrhundert gerechnet, das 4te sey also das vierte Jahrhundert in dem 700jähr. Cyclus. Aber mir scheint, dass hier nicht der apokalypt. Sprachgebrauch, worauf sich Dr. Wieseler beruft, sondern wegen der folgenden Weltäre der chronologische Sprachgebrauch zum Grunde liegt, wonach anni sabbatici den siebenjähr. Cyclus bezeichnen. Ich glaube, dass die Meinung der Stelle ist: Im 4ten Jahre des gegenwärtigen siebenjähr. Cyclus, d. i. im J. der Welt 5092.

her. Die Völker der Drachen, die Araber und die Eberartigen Caraconier (vielleicht die Caramanier in Persien) werden mit einander streiten und einen Theil von Assyrien verwüsten. Die Araber werden die Oberhand gewinnen, darnach aber, wenn ihr Anführer (Einer von ihnen) wird ermordet seyn in Assyrien, sich selbst entzweyen. Sodann wird ein allgemeiner Krieg der Völker von Ost und Nord geweissagt; die Völkerzüge gehen gegen Babylon, welches zerstört wird. Darnach wird Wehe und Untergang über Asien, die Genossinn Babylons, gerufen, weil es die Erwählten Gottes allezeit erwürgt habe. Nachdem dann noch einmahl 16, 1. Wehe über Babylon und Asien, Ägypten und Syrien gerufen, und ihnen der nahe Untergang angekündigt worden ist, wird das allgemeine Unglück und Verderben geschildert, was über die Welt ausbrechen soll, welche Schilderung durch Ermahnungen zur Busse und Tröstungen an das Volk Gottes unterbrochen und damit geschlossen wird.

5. Diese Übersicht des Inhalts bestätigt zunächst die oben aufgestellte Behauptung, dass C. 1 u. 2. und C. 15 u. 16. des Lat. Textes spätere Zusätze sind.

Die beyden ersten Capp., ohne allen inneren Zusammenhang mit den folgenden, unterscheiden sich von diesen sehr bestimmt durch Inhalt und Darstellungsweise. Kein Traumgesicht, wie in den folgenden Capp. Ein namenloser Engel antwortet dem fragenden Seher, während im Folgenden der Engel genannt, und immer bestimmt bezeichnet wird. Sie verrathen einen Christlichen Verfasser, dessen Art und Standpunkt die neutestamentl. Zeit und Schrift voraussetzt [1]). Der Verf. ist

1) Vergl. z. B. 1, 30. mit Matth. 23, 37. 2, 11. tabernacula aeterna mit d. *σκηναῖς αἰωνίοις* Luk. 16, 9. und 2, 12. lignum vitae mit d. *ξύλον τῆς ζωῆς* Apok. 22, 2. Die candidati Zions 2, 40. spielen offenbar auf die *ἱμάτια λευκὰ* der Apok. an. Auch ist 2, 42 ff. die Nachahmung v. Apok. 14, 1 ff. nicht zu verkennen, eben so 2, 18 ff. vergl. Apok. 22, 1 ff.

kein Judenchrist. Mit Paulinischer Entschiedenheit behauptet er die Verwerfung des alttestam. Bundesvolkes und die volle Aufnahme der Heiden in das göttliche Reich. Aus Mangel an näheren chronologischen Andeutungen lässt sich die Zeit der Abfassung dieses Stückes nur so bestimmen, dass es später als die Joh. Apokalypse, die es nachahmt, dem Hauptwerke als eine Art von Christlicher Einleitung hinzugefügt zu seyn scheint.

Auch in den beyden letzten Capp. (15 u. 16.) ist der spätere, Christliche Charakter unverkennbar, in den sehr bestimmten Anspielungen und Voraussetzungen neutestamentl. Stellen, z. B. 16, 29 ff. vergl. Matth. 24, 40. 41. 16, 42—45. vergl. 1 Kor. 7, 29 u. 30. 15, 8. 9. vergl. Apok. 6, 10. Ja das Ganze erscheint als eine Nachbildung und Anwendung von Matth. 24, 1 ff. Die Schrift scheint ursprünglich Griechisch geschrieben zu seyn [1]), und ihr Verf. in einer Zeit gelebt und geschrieben zu haben, wo die Christenheit vorzüglich in Ägypten 15, 10 ff. blutig verfolgt wurde, Rom, denn das ist das apokalypt. Babylon, seinem Untergange nahe 15, 43 ff., der Orient der Römischen Weltherrschaft unterworfen war 15, 46., Empörungen im Reiche, und wilde zerstörende Kriege besonders im Osten droheten, oder bereits geführt wurden, 15, 18 u. 28 ff. Unter der Verfolgung in Ägypten könnte die Decische in der Mitte des 3ten Jahrh., oder die Diocletian. im Anf. des 4ten Jahrh., in welchen beyden, vorzüglich in der ersten, besonders Ägypten litt, gemeint seyn. Das Heidenthum wird noch als bestehend gedacht 16, 37. Diess würde auf beyde Zeiten passen. Die Schilderung 15, 15—44., weist sowohl auf einen inneren Kampf im R. Reiche, als auf auswärtige Kriege, besonders im Osten hin. Da man nicht weiss, was an den historischen Andeutungen

---

1) Auf die Griech. Originalität dieser beyden Capp. weist hier der Gebrauch des Gr. rhomphaea 15, 41., das Gräcisir. adzelabor und zelare 16, 49—51.

für den Apokalyptiker vergangen, und was für ihn noch zukünftig war, so ist bey der Dunkelheit der Schilderung 15, 28—33. am gerathensten, bey der allgemeinen Bestimmung, dass das apokalypt. Bruchstück zwischen der Mitte des 3ten und dem Anfange des 4ten Jahrh. geschrieben zu seyn scheine, stehen zu bleiben.

Das Hauptwerk, C. 3—14., bildet in der Arab. und Äth. Übersetz. ein in sich zusammenhängendes apokalyptisches Ganzes, worin in einer Stufenfolge von nächtlichen Visionen Fragen über die Räthsel der göttlichen Weltregierung, die Herrschaft des Bösen in der Welt, namentlich über die Leiden und Drangsale, denen auch das auserwählte Volk Gottes unterworfen ist, über die Zeit der Messianischen Erlösung und des göttlichen Gerichtes, — bedrängten Zeitgenossen zum Trost und zur Ermahnung, — durch göttliche Offenbarungen, die ein Engel dem Esra ertheilt, beantwortet werden. Die Fragen wiederholen sich so oft, dass eines Engels Geduld dazu gehört, nicht zu ermüden. Aber vielleicht ist diess absichtlich und soll den zudringlichen menschlichen Vorwitz, der nicht nachlässt auch das Unbeantwortliche wissen zu wollen, darstellen. Neben vielem Ungeschickten und Dunkeln verräth die apokalypt. Darstellung stellenweise keine gemeine Gabe. Sie hat viel Ähnliches mit der Danielischen, die der Verf. als apokalypt. Grundtext betrachtet und offenbar nachahmt. Aber sie ist durch die Einmischung theodiceischer Belehrungen abstruser, und tritt in dieser Beziehung dem Buche Henoch näher: nur dass dieses vorzugsweise physikalische Fragen einmischt, während Esra sich nur mit ethischen beschäftigt [1]).

1) Über die ältere Litteratur dieser Fragen s. J. A. Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. 2. p. 174 ff. Man ersieht daraus, wie die Schrift auch, nachdem Luther sie gänzlich verworfen, in der Prot. Kirche von Schwärmern und Mystikern aller Art sehr hoch gehalten worden ist. Aber kein Verständiger hat das Buch für echt gehalten, so dass nicht nöthig ist, darüber

Die Hauptfrage aber ist, **wann** und **von wem** dieses Werk geschrieben, oder allgemeiner, ob es ein Product der Jüdischen od. Judenchristlichen Apokalyptik sey?

ein Wort zu verlieren. Genauere kritische Untersuchungen sind erst seit dem Anfange des 18ten Jahrh. angestellt worden. W. Whiston Essay on the apostolic. Constit. p. 34. und 76. 304 sq. hielt es für die Schrift eines Judenchristen, etwa 99 n. Christ. geschrieben. H. Dodwell Dissert. Cypr. IV. hielt den Verf. für einen Zeit- und Geistesgenossen des apokalypt. Johannes und des Hermas. Blosse Einfälle, wie die von Petr. Allix, dass der Verf. ein Montanist gewesen, so wie die Meinung des Spizelius de Israelitis Americ. p. 43., der den Verf. für ein Amphibion von einem Juden und Christen hält, und mit Recht, wenn er den Lat. Text für ein ursprüngliches Ganzes hält, übergehen wir. Jak. Basnage Hist. des Juifs liv. 6. ch. 2. hält die Schrift für das Werk eines Judenchristen gegen Anf. des 2ten Jahrh. Le Moyne Var. Sacr. p. 836. dagegen hält sie für ein rein Jüd. Product. Eben so J. A. Fabricius, der in Hinsicht der Zeit dem W. Whiston beytritt. Franz Buddeus Hist. eccl. V. T. Vol. 2. p. 824. nennt es ein Judenchristliches Product aus dem 1 Jahrh. Richtiger scheidend zwischen dem ursprünglichen Werke und den Zusätzen, vermuthet Crusius (Hypomnemata ad theol. proph. Pars 1. p. 388.), dass ein Judenchrist des 1 oder 2 Jahrh. den ursprünglich Jüdischen Esra interpolirt habe. — Aber hierin war ihm schon der Engländer Francis Lee † 1719. Dissertations theological, mathematical and physical. London 1752. Vol. 1. pag. 13 sqq. vorangegangen, welcher C. 3—14. genau von C. 1 u. 2. und C. 15 u. 16. sondernd, das Hauptwerk für ein ursprünglich Jüdisches Product hält, das späterhin von Christl. Händen mannigfaltig interpolirt sey. Vor Christo geschrieben enthalte die Schrift wirkliche Weissagung. Unter den Neuern lässt Semler (s. vorzügl. theol. Briefe 1 Samml. p. 194 ff. und Vorrede zu Oeders Christl. freyer Unters. über d. Offenb. Joh. pag. 19.) die ganze Schrift von einem Hellenist. Juden am Ende d. ersten Jahrh. vor Christo geschrieben werden. Ihm stimmt Vogel de quarto libro Esdrae im Anhange zu der Comment. de conjecturae usu in crisi N. T. bey. Corrodi dagegen, ein ausgezeichneter Kenner dieses Gebietes (krit. Gesch. d. Chiliasm. Bd. 1. Abschn. 7. und Versuch einer Beleucht. d. Geschichte d. Bibelkanons Bd. 1. p. 146.), setzt den Jüdischen Verf. an das Ende des ersten Jahrh. n. Ch. Eben so, was die Zeit betrifft, Storr Opusc. Acad. Vol. 1. p. 34 sq. Hartwig, Apologie der Apokalypse Bd. 4. p. 212 ff., macht den Verf. zu einem Christen, der Anf. des 3ten Jahrh. (217) geschrieben habe. Kaiser im Anhange zu seiner Schrift über das Hohelied S. 269. stimmt mit Storr überein, hält aber den Verf. für einen Christen.

Der gegenwärtige Stand der Beantwortung dieser Frage ist dieser:

Laurence [1]), der Verf. in der 1. Ausg. dieser Einl., Gfrörer [2]), Wieseler [3]) und van der Vlis [4]) stimmen darin überein, dass die Schrift von einem Jüdischen Apokalyptiker verfasst sey, ihr gegenwärtiger Text aber Christliche Interpolationen erfahren habe. Laurence bestimmt die Zeit der Abfassung zwischen 28 u. 25 vor Christus. Mir schien in der ersten Ausgabe, dass ein Hellenist die Schrift gegen das Ende des 1 Jahrh., nach Jerusalems Zerstörung verfasst habe. Nach Gfrörer ist die Schrift vor Domitians Ermordung um d. J. 94 u. 95 geschrieben. Wieseler stimmt ihm bey. Eben so Br. Bauer [5]). Van der Vlis glaubt aber nachweisen zu können, dass sie bald nach dem Tode von Jul. Cäsar in Ägypten verfasst sey, und nähert sich somit, was die Zeit betrifft, der Ansicht von Laurence. Streit ist also vornehmlich nur darüber, ob die Schrift vor oder nach Christus geschrieben sey? So lange das Griech. Original fehlt und die Kritik der Übersetzungen unvollendet ist, ist keine evidente Entscheidung zu hoffen.

Daran kann in der That nicht gezweifelt werden, dass der Gedanken-Grund und Zusammenhang der Schrift durchaus Jüdisch ist.

Schon die fingirte apokalyptische Persönlichkeit und Situation spricht dafür. Esra, der Jüdische Schriftgelehrte vorzugsweise, der Restaurator des alttestamentlichen Gesetzes, welcher den ganzen Inhalt der alttestam. Schrift in einem Maximum von Inspiration in sich trägt, reproducirt und gleichsam abschliesst, ja dazu

1) Gener. Rem. p. 317 ff.
2) Jahrb. d. Heils 1. 70 ff.
3) Die Jahrwochen Daniels 206 ff.
4) Disput. critic. 177 ff.
5) In der Rec. von van der Vlis Abhandl. in den Berl. Jahrbüch. f. wiss. Kritik 1841. S. 837 ff.

noch geheime Offenbarungslehren empfängt [1]), also gleichsam das personificirte, ideale Judenthum, — erscheint in tiefer Bekümmerniss eben nur um sein ewig erwähltes Volk, voll tiefen Schmerzes über die Zerstörung der heiligen Stadt und ihres Opfercultus, erfüllt von Zorn und Hass gegen die übrigen Völker und zugleich von dringender Sehnsucht und Hoffnung auf Wiederherstellung des Volkes und seines heiligen Gesetzes. Alles im Sinn und Styl der Jüdischen Apokalyptik. Die Christliche Apokalyptik konnte alttestam. Personen zu Trägern Christl. Weissagungen machen; aber zumahl in der ersten Zeit der Kirche war ihr jeder Prophet des A. B., z. B. Jesaias näher, als Esra. Schon im zweyten Jahrhundert verehrten die Christen Esra als wunderbaren Wiederhersteller des A. T. und als Propheten [2]). Sie folgten darin der schon vorhandenen Jüdischen Tradition, zum Theil unserem Buche. Aber eine solche Jüdische Verehrung [3]) und apokalyptische Stellung Esras, wie diese Schrift voraussetzt, ist in einer so frühen Zeit der Kirche, in welcher dieselbe nach allen Anzeichen geschrieben seyn müsste, bey einem Christl. Verfasser höchst unwahrscheinlich.

Das Motif der Esraischen Apokalypse liegt offenbar in den Zeitverhältnissen des Verfassers, welche, wie den Verhältnissen des historischen Esra analog, so auch ganz innerhalb des Jüdischen Volkes zu liegen scheinen.

---

1) Die Christliche Tradition hat zwar aus der Jüdischen schon ziemlich früh den Mythus aufgenommen, dass Esra den altt. Kanon durch Inspiration reproducirt habe, s. Iren. adv. Haer. 3, 25. Clem. Alex. Strom. 1. p. 329 u. 342. ed. Col. Basilius d. Gr. sagt in d. epist. ad Chilon. opp. Tom. 2. p. 742. mit deutlicher Anspielung auf unser Buch: *Ἐνταῦθα πεδίον, ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἔσδρας πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι θεοῦ ἐξηρεύξατο.* Aber von den 70 Geheimbüchern will Basilius nichts wissen.

2) S. d. vorige Anm.

3) Späterhin beschuldigt der Koran (s. Boysens Koran K. 9. S. 178.) die Juden, dass sie behaupteten, Esra sey der Sohn Gottes, wie die Christen sagten, Christus sey der Sohn Gottes.

Die Weltstellung unseres Apokalyptikers ist ganz, wie bey Daniel und Henoch. Er steht in dem Gegensatz zwischen dem alttestam. Volke Gottes und den antitheokratischen Völkern und kommt aus diesem Gegensatze keinen Augenblick heraus. Nur bey den Juden ist der wahre Name Gottes, sagt er, 3, 34.; nur diese beobachten die Gebote Jehovas, die übrigen Völker nicht 3, 36. Der Verf. weiss in dem echten Texte nichts von dem schon erschienenen Messias. Alles Heil, eben nur des Volkes, ist nach ihm in dem Gesetz begründet, und seine Messian. Vollendung rein zukünftig. Zwar hat er 7, 29. die Vorstellung von dem sterbenden Messias, aber in durchaus Jüdischer Weise, so dass, — wie wir oben S. 169 f. gesehen haben, — die Christlichen Leser die Stelle erst haben interpoliren müssen, um sie für Christen verständlich zu machen. Der Grund dieser Vorstellung mag im Jesaias C. 53. liegen, und Juden und Christen gemeinsam seyn. Allein wie ganz anders haben die Christen, auch die Judenchristen auf dem Grunde der Thatsache des Todes Jesu den Gedanken des Jesaias gefasst und entwickelt, als die Juden! Unser Verf. denkt darüber ganz in Jüdischer mythischer Weise. Die Zeitbestimmung der Freudenherrschaft des gegenwärtigen Messias ist, wie gezeigt, rein Jüdisch, ganz verschieden von der Chronologie und dem Pragmatismus des Judenchristlichen Chiliasmus. Eben so gehört die Vorstellung, dass der Messias die 10 Stämme besonders sammele und in das heilige Land zurückführen werde, ganz und gar der Jüdischen Apokalyptik an [1]).

Dazu kommt, dass die durch das Ganze verwebten Fragen nach den Räthseln der göttlichen Weltregierung rein von dem Jüdischen Standpuncte ausgehen. Zwar bekennt sich der Verf. zu der Lehre von der allgemei-

1) In der Christl. Apokalyptik werden die Zwölfstämme immer als Ganzes gedacht.

nen Sündenherrschaft seit Adam, und von dem Tode, als der Sündenstrafe 3, 7 ff. 20. 4, 38. 7, 46 ff., ferner zur Lehre von einer ewigen Vorherbestimmung, einem ewigen Rathschluss Gottes in der Auswahl des Volkes, des wahren Israel, 6, 1. ff. Aber man würde sehr irren, wenn man desshalb vermuthen wollte, der Verf. folge dem neutestam., insbesondere dem Paulinischen Lehrtypus. Der neutestamentl. Charakter fehlt ganz, nemlich die wesentliche Beziehung auf den Glauben an den erschienenen Christus. Jene Fragen und Lehren waren schon vor Christi Zeit in der Jüdischen Schule üblich, und es ist unleugbar, dass die Paulin. Lehrweise, abgesehen von ihrem neuen Christlichen Inhalte, aus jener stammt.

C. 13, 9 ff. scheint in der Schilderung des Messias, der seine Feinde nicht durch das Schwert, sondern durch die Macht seines Geistes überwindet, so wie in der Darstellung des neuen Jerusalems V. 36., das Christliche Element hervortreten zu wollen. Aber kaum klingen idealere Vorstellungen an, als alles wieder in die rein Jüdische Denk- und Darstellungsweise zurückfällt. Der Verf. erwartet 13, 36 kein jenseitiges, geistiges Jerusalem, sondern ein neues, disseitiges Zion, welches wunderbar, wie der heilige Berg selbst, nicht von Menschenhänden gemacht ist.

Endlich kommt in Betracht, dass der Verf. in seine Schöpfungslehre die mythischen Vorstellungen von den sechs Theilen festes Land und dem einen Theile Wasser, dem Behemoth und Leviathan, als den Urthieren der Schöpfung einmischt, — Vorstellungen, welche erweislich der Jüdischen dogmatischen Tradition angehören. Hiernach scheint ausser allem Zweifel, dass unser Buch ein durch und durch Jüdisches Product ist.

In seiner gegenwärtigen Gestalt zwar ist es nicht ohne Christliche Interpolationen. Theils nemlich haben die Christlichen Verehrer und Übersetzer des Buches,

seitdem es unter den Christen zu Gebrauch und Ansehn gekommen, dasjenige, was ihnen zu Jüdisch vorkam, weggelassen, theils Christl. Deutungen, Glossen u. s. w. dazugethan. Von der letzteren Art ist der Zusatz filius meus Jesus 7, 28., ferner Cap. 1 u. 2. in der Lat. Übersetzung und die Schlusscapitel derselben C. 15 und 16. Von der ersteren Art sind die Auslassungen der Worte et morietur filius meus Christus 7, 29. in der Arab. Übersetzung, so wie der 400 Jahre 7, 28. in der Äthiopischen. Vielleicht hat auch die Lat. Übersetzung wenigstens an einigem, was die von ihr ausgelassene Stelle zwischen 7, 35 u. 36. enthält, Christlichen Anstoss genommen. — Sonderbar ist, dass von der Christlichen Deutung oder Wendung der einen Übersetzung in der andern oft keine Spur ist. Eine ursprünglich Christliche Schrift würde in allen drey Texten constantere Merkmahle des Christlichen enthalten, selbst wenn der Verf. die Jüdische Form der grösseren Täuschung wegen nur als Verhüllung des Christlichen gebraucht hätte. Kurz, der Jüdische Charakter ist dem Ganzen so tief eingeprägt, dass man die überarbeitende Christliche Hand überall leicht entdecken kann.

Aber in welcher Zeit und unter welchen bestimmten historischen Verhältnissen ist die Schrift entstanden?

Ihre Griechische Originalität ist kein Hinderniss, sie nach Christus entstanden zu denken. Die Hellenistische Litteratur hat auch zur Zeit Christi und in der nächsten Zeit nach Christus, besonders in Ägypten, namentlich in Alexandrien, noch einen rein Jüdischen Zweig, wiewohl allerdings je länger je mehr auch in Ägypten diese Litteratur Christlich wurde, und die Jüdische Litteratur sich wohl zum Theil aus Widerspruch gegen das Christenthum, welches sich die Griech. Weltsprache vorzugsweise aneignete, immer mehr wieder nationell sprachlich gestaltete. Dieser letztere Umstand kann uns

nur dazu bestimmen, die Abfassungszeit unseres Buches, wenn es in Griechischer Originalität erst nach Christus entstanden seyn sollte, früher zu setzen, als die Hellenistische Litteratur, namentlich in Ägypten, vorherrschend und allein Christlich wurde, was seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts geschehen zu seyn scheint.

Zu einer näheren Zeitbestimmung führt schon das oben [1]) erörterte, erste sichere Citat bey Clemens von Alexandrien. Da dieser die Schrift als eine in der Kirche bereits bekannte Jüdische Prophetie gebraucht, so muss sie längere Zeit vor dem Ende des 2 Jahrh. [2]) geschrieben seyn. Ein Jüdisches Apokryphum aus einer Zeit, wo der Gegensatz zwischen dem Judenthum und Christenthum schon bestimmt hervorgetreten war, — also seit der Paulinischen Epoche, würde schwerlich in der Kirche zu Clemens Zeit schon allgemeinen Eingang gefunden haben.

Bestimmteren Aufschluss aber über die Zeit der Abfassung giebt die apokalyptische Situation und Chronologie des Buches.

Nach 3, 1. empfängt Esra die Offenbarung über die Zukunft seines Volkes im 30sten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems in Babylon, als er auf seinem Lager liegt voll tiefen Schmerzes über die Verwüstung Zions, die er gesehen, und über den üppigen Übermuth der Babylonier.

Augenscheinlich gehört diese Zeitbestimmung zur apokalyptischen Fiction. Der Pseudoesra versetzt sich in die Zeit des alten Esra, und lässt ihn, wenn wir die Jahre von der Zerstörung Jerusalems im J. 588. genau rechnen, im J. 558, somit 80 Jahre vor seiner Rückkehr nach Palästina, und mehrere 50 Jahre vor dem ersten Zuge der rückkehrenden Exulanten unter Seru-

1) S. 151.
2) Die Strom., worin das Citat steht, sind nach Cave Hist. litter. 1. p. 89a im J. 194 geschrieben.

babel (536), die ferne Zukunft seines Volkes schauen [1]). Die Jahresbestimmung scheint rein willkührlich, wenn sie nicht etwa einem prophetischen Typus (vgl. Ezech. 1, 1.) oder irgend welcher Tradition über Esras Leben folgt. Auf keinen Fall enthält sie ein irgend sicheres chronologisches Moment für die Untersuchung über das Alter des Buches. Man hat darin eine typische Bezeichnung des 30sten Jahres nach der Röm. Zerstörung Jerusalems, wo der Verf. gelebt und geschrieben habe, finden wollen. Aber, wenn nicht etwa anderweitige Stellen und chronol. Data dafür entscheiden, der Zusammenhang 3, 1 ff. gestattet diese Deutung nicht. Chronologische Data über die nächste Vergangenheit und Zukunft des Verfassers können wir nach der Sitte solcher Apokalypsen nur in dem apokalyptischen Gesicht Cap. 11 u. 12. zu finden hoffen.

---

1) Die Äth. Übers. hat 1, 1. Ego Sutael, qui appellatus sum Ezra; die Arab. Ego Esra, dictus Sealthiel; Cod. Sangerm. Ego Salathiel, qui et Ezra. Die vulgäre Lat. Übers. macht nach d. kanon. Esra 7, 1 den Esra 1, 1. vgl. 3, 1. zum Sohne des Sarei oder Seraja. Nach der Äth. Arab. und Lat. Übers. im Cod. Sangerm. hatte Esra, wie es scheint, zwey Namen. Sealthiel ist nach dem kanon. Esra 3, 2. Nehem. 12, 1. der Vater Serubabels. Hiess dieser auch Esra? Nehem. führt 12, 1. einen älteren Esra auf, der bey dem ersten Zuge unter Serubabel war. Aber dieser wird dort bestimmt unterschieden von Sealthiel, dem Vater Serubabels. Die Genealogie und Chronologie des Esra wird sehr verschieden angegeben. Die Tradition schwankt, ja ist confus. S. Eichhorns Einl. in d. A. T. Bd. 3. S. 608. Nach Esra 7, 1. soll Esra der Sohn des Hohenpriesters Seraja gewesen seyn. Dieser kam bey der Zerstörung Jerusalems um, s. 2 KK. 25, 18. 21. Darnach müsste Esra sehr lange gelebt haben. 3 Esr. 8, 1. wird er ein Sohn des Azarias (in d. Lat. Übersetz. des Aruel, des Sohnes des Azarias) genannt. Möglich, dass die Übersetzer unseres Buches, welche den Esra durch den Beynamen oder Hauptnamen Salathiel näher bezeichnen, meinten, das Jahr 30. nach Jerusalems Zerstörung sey für den jüngeren Esra ein Anachronismus, und es müsse desshalb ein älterer gemeint seyn. Aber sie legen diesem ebenfalls den Titel eines Schreibers des Gesetzes bey. Sie folgen also wohl der confusen Tradition, welche den älteren und jüngeren Esra confundirend, den Esra zu einer langlebenden Person machte.

Darüber kann kein Zweifel seyn, dass der aus dem Meere aufsteigende Adler 11, 1. das Römische Weltreich bezeichnen soll. Dafür spricht nicht nur das bekannte Feldzeichen der weltherrschenden Roma, sondern auch die ausdrückliche Erklärung des deutenden Engels 12, 11., dass der Adler das vierte Weltreich sey, welches der Prophet Daniel gesehen, worüber derselbe aber keine nähere Deutung erhalten habe. Nun empfängt zwar Daniel über das vierte Thier, welches er sieht, 7, 19 ff. bestimmte Erklärung genug, dass man nicht zweifeln kann, es sey damit das Griechisch-Macedonische Weltreich gemeint. Indessen wurde in der Römischen Periode der Jüdischen Geschichte, besonders seit der Römischen Leidenszeit des Volkes, vielleicht seit Jerusalems Eroberung durch Pompejus, die Ansicht immer mehr allgemein herrschend, dass das vierte Danielische Weltreich das Römische sey [1]). Dieser Deutung folgt unser Verfasser. Daraus aber erhellet, dass derselbe, wenn nicht später, nicht früher als in der Mitte des 1 Jahrh. vor Christus gelebt und geschrieben haben kann.

Betrachten wir nun das Adlergesicht genauer, so soll

1) S. Wieseler a. a. O. S. 145 ff. Ausser Matth. 24, 15., kommt hier besonders Josephus Archäol. B. 10, C. 9—11., wo er über die Daniel. Weissagung ausführlich spricht, in Betracht. Die Stelle 10, 11, 7., wo, nachdem bemerkt ist, dass Daniels Weissagung von Antioch. Epiphanes wirklich erfüllt sey, hinzugefügt wird: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* fehlt zwar in Rufins Übersetzung und Dr. Wieseler hält sie desshalb und weil *ἐρημωθήσεται* kein unmittelbares Subject hat, für eine spätere Glosse. Allein Chrysostomus citirt doch die Stelle, und Rufin ist eben kein treuer und kritischer Übersetzer. Als Italiäner konnte er die Stelle nach seiner Art nicht für angemessen halten zu übersetzen. Auch haben sonst alle Handschriften die Worte und das Subject zu *ἐρημ.* ist aus dem Vorhergehenden *τὸ ἔθνος* leicht zu ergänzen, zumahl nach dem Style des Josephus. Ausserdem aber ist de b. J. 6, 5, 4. u. 4, 6, 3. deutlich genug, dass Josephus die Daniel. Weissagung auf die Römische Zerstörung der Stadt und des Tempels bezog.

darin offenbar die Römische Weltmacht in ihrer Culminationszeit geschildert werden, wo sie der Messianischen Macht erliegt. Dem Adler werden 12 Schwingen, 3 Häupter und 8 Gegen- oder Unterfedern gegeben. Das R. Reich wird also in seiner vollen Weltstellung geschildert. Jene 12 Hauptflügel sollen nach 12, 14. eine Reihe von 12 Königen des Reiches bedeuten. In dieser Reihe wird der zweyte König näher bezeichnet als der unter allen am längsten geherrscht habe. Welche Römische Herrscherreihe ist hier gemeint? Ist die Zwölfzahl genau zu nehmen, so können die ersten Römischen Könige, mit denen Rom in der Weltgeschichte zuerst auftritt, nicht gemeint seyn. Laurence zwar rechnet, um die Siebenzahl der Römischen Könige auf zwölf zu bringen, den Decemvir Appius, den Spurius Mälius, Marcus Manlius und die beyden Gracchen noch zu jenen 12 Flügeln. Aber diese Willkühr richtet sich von selbst. Van der Vlis will die Zwölfzahl der Flügel nicht historisch genau genommen wissen, sondern nur für den Ausdruck unmittelbar für die volle natürliche Flügelgestalt des Adlers, der nach Aldrovandus Ornithologie auf jeder Seite [1]) 6 Flügelfedern habe, mittelbar für die volle grosse Macht des Reiches (auctorem significare voluisse magnum, sed non definitum regnum). Indessen ist dagegen zu bemerken, dass nach 12, 14. vgl. 11, 17 ff. die Zwölfzahl ausdrücken soll zwölf nach einander (unus post unum) regierende Könige, von denen der zweyte länger geherrscht habe, als die anderen alle. Diess lässt auf eine bestimmte historische Herrscherreihe schliessen, welche der Verf. erlebt hat. Unwillkührlich wird man darauf geführt, bey der Zwölfzahl der Herrscher an die zwölf ersten R. Kaiser, von Cäsar an gerechnet, zu denken, unter denen Augustus

1) Mit Recht vermuthet van der Vlis p. 62., dass 11, 20 Lat. Übersetz. statt a dextra parte s. V. 12. a sinistra parte zu lesen sey.

44 Jahre lang regierte, also länger als Cäsar und die zehn folgenden.

Dagegen hat van der Vlis darin Recht, dass die 3 Häupter und die 8 Unterfedern des Adlers aus der Danielischen Schilderung des vierten Thieres mit 10 + 1 Hörnern Cap. 7, 7. 8. genommen sind. Unser Verf. zerlegt die Danielische Elfzahl nach seiner historischen Anschauung von dem Römischen Reiche seiner Zeit in 8 Unterfedern (Äthiop. Übers. 11, 25. Häupter) und 3 Häupter oder Spitzen. Hieraus folgt allerdings, dass in der Deutung, wie bey Daniel, Allgemeines und Besonderes zu unterscheiden ist.

Die historische Deutung wird dadurch erschwert, dass die Erklärung des Engels Cap. 12., wie es scheint, nicht alle historischen Züge des Gesichtes Cap. 11. wieder aufnimmt, sondern einige fallen lässt. Auch ist nicht unmittelbar klar, ob die historischen Hauptmomente des Gesichts pragmatisch, somit auch chronologisch auf einander folgen, oder so, dass jedes spätere nur nähere, besondere Bestimmung des früheren ist. Das Natürlichste aber ist, die Hauptmomente des Gesichts, wie in der Darstellung, so auch geschichtlich in der Zeit aufeinanderfolgend zu denken.

Das erste Hauptmoment in der Darstellung der R. Geschichte ist nun die Zwölfreihe von Herrschern, von denen der zweyte am längsten regiert hat. Hierauf, nachdem jene Zwölfzahl gesehen worden ist, folgt im Gesicht die Stimme aus dem Inneren, d. h. die Zeit der inneren Unruhen, welche das Reich zu zerstören drohen, von welchen es sich aber wieder erholt. Darauf treten acht Herrscher auf in rascher Aufeinanderfolge und von kurzem Regiment; von diesen verschwinden zwey schnell von ihrem Platze und verbergen sich unter dem rechten der drey zur Zeit noch ruhenden Häupter des Adlerreiches, vier bleiben bis zur letzten Epoche, gehen aber vor derselben unter; zwey bleiben bis

zum Ende; das Ende aber selbst tritt ein, wenn die drey Häupter oder Spitzen der antitheokratischen Macht aufstehen, alle früheren Gottlosigkeiten übertreffen, viel Neuerungen im Reiche machen, viel Tumult und Schrecken auf der Erde verbreiten. Das grössere von diesen Häuptern, das mittlere, stirbt auf seinem Lager, also nicht im Kriege, aber qualvoll, die beyden andern kommen durch das Schwert um, nach 11, 35 das linke durch das rechte, zuletzt auch dieses, vergl. 12, 28 [1]). Damit treten dann auch wieder die zwey von den acht Herrschern, welche unter dem rechten Haupte auf eine Zeitlang verborgen gewesen, hervor, aber auch, um unterzugehen mit dem rechten Haupte durch die Erscheinung des Messianischen Löwen. Bey diesem Untergange im Messian. Gericht wird das Römische Weltreich wieder als der eine ganze Adlerleib gedacht, der zur Strafe für seine Tyranney und Bosheit mit seinen 12 erschrecklichen Flügeln, seinen 8 schlechten Unterfedern und seinen 3 bösen Häuptern ganz untergeht.

Unstreitig lebt und schreibt unser Verf. in der Zeit der drey Häupter und zwar nachdem das grössere und mittlere Haupt bereits verschwunden ist, das rechte das linke verschlungen hat und nun allein herrscht mit den zwey in ihm verborgenen von den acht Herrschern. Da hat der antitheokratische Greuel für den Verfasser die höchste Spitze erreicht, so dass er das Messianische Gericht und Reich erwartet.

Was für ein Stück Römischer Geschichte schildert nun der Verf. und in welchem Zeitmoment derselben schreibt er?

Man erwartet, dass der Verf. die Römische Weltgeschichte in ganz besonderer Beziehung auf sein Volk darstellen, und an bekannte Begebenheiten der Jüdischen

1) Nach der Lat. Übers Die Äth. u. Arab. haben diesen Vers, diesen Zug, nicht.

Zeitgeschichte anknüpfen werde. Nach solchen würde sich jene Frage leicht beantworten lassen. Allein 11, 42. sagt er nur im Allgemeinen, der Adler habe die Gerechten unterdrückt, die Sanftmüthigen verletzt, die Burgen der Rechtschaffenen zerstört und ihre Mauern erniedrigt. Damit meint er sein Volk. Aber wie allgemein und verschwiegen gleichsam ist diese Beziehung auf die Jüdische Geschichte?. Zwar hat man die Achtzahl der Herrscher auf die Jüdische Herrscherreihe von Herodes dem Gr. an gedeutet, aber ohne hinreichenden Grund. Und so fehlen uns von dieser Seite die bekannten Grössen, um daraus die unbekannten zu berechnen.

Aber was bedürfen wir auswärtiger Orientirungspuncte? Dass unter den zwölf Römischen Machthabern die Römische Kaiserreihe von Cäsar an zu verstehen sey, ist, sagt man, ausser Zweifel, da, wie es scheint, der zweyte längst regierende kein anderer seyn kann, als der Kaiser Augustus. Hier ist eine sicher bekannte Grösse. Rechnen wir nun in dieser Reihe nach der gewöhnlichen Zählung weiter, so ist der zwölfte Herrscher Domitian (gest. 96.). Aber wie nun weiter? Sind die acht Unterfedern und die drey Häupter auch Römische Machthaber nach den zwölfen, so kommen wir, wenn wir auch die acht und die drey gleichzeitig setzen, in eine zu späte Kaiserzeit herab, wo die sonstigen, auf eine frühere Zeit hin weisenden Erscheinungen des Buches unbegreiflich werden.

Um sich gegen diese Verirrung zu sichern, rechnet Gfrörer die zwölf Kaiser von Cäsar an bis auf das Jahr 69., wo nach dem Tode Neros, mit welchem die Familie des Augustus ausstarb, in heftigem Partheystreit Galba, Otho und Vitellius um den Thron kämpften und schnell auf einander folgten. Allein so bekommen wir nur neun Kaiser. Um die Zwölfzahl mit dem Jahre 69 voll zu machen, rechnet Gfrörer noch die Nebenpersonen in jener Kaisertragödie, den Vindex, Nymphi-

dius und Piso, dazu. Für diese Conjectur spricht, dass die Zwölfzahl C. 12, 16. 17 ff. unmittelbar mit dem inneren Zerwürfnisse des Reiches in Verbindung gesetzt wird, auch, dass 11, 20 ff. gesagt wird, einige von den Zwölfen hätten nur kurz regiert (Galba, Otho und Vitellius), andere aber hätten die Herrschaft erstrebt, aber nicht erlangt (Vindex, Nymphidius und Piso).

Allein schon das macht bedenklich, dass ein Jüdischer Mann die sonst wenig genannten Nebenpersonen zur ordentlichen Kaiserreihe mitgerechnet haben soll. Die Hauptsache aber ist, dass der Verf., wenn er so gerechnet hätte, die innere Reichserschütterung nicht nach der geschlossenen Zwölfreihe 12, 17 ff., sondern unter den sechs letzten Hauptfedern eintreten lassen musste.

Die acht Herrscher sollen ferner nach Gfrörer acht Jüdische Machthaber seyn, nemlich Herodes d. Gr., Agrippa 1., Eleazar, Joh. von Gischala, Simon Bar-Giora, Joh. von Idumäa, Agrippa 2. und Berenice. Durch diese Annahme wird die Schwierigkeit allerdings beseitigt, welche entsteht, wenn die acht Herrscher mit den zwölfen zu einer Reihe Römischer Machthaber von Julius Cäsar an verbunden werden. Allein die Darstellung Esras enthält nicht die geringste Spur davon, dass die acht Herrscher als auswärtige, insbesondere Jüdische Machthaber angesehen werden sollen. Im Gegentheil werden sie ganz deutlich in Verbindung mit den 3 Häuptern als Römische Machthaber gedacht und dienen zur genaueren Charakteristik des Römerreiches in der Zeit der 3 Häupter. Dazu kommt, dass diese Jüdische Herrscherreihe ganz willkührlich zusammengebracht ist, Archelaus, Philippus und Antipas, die Söhne und Nachfolger Herodes des Gr., ohne Grund ausgelassen werden, ja sogar ein Weib, die Berenice, mit darunter gezählt wird. Aber von der anderen Seite gewinnt Gfrörers Deutung dadurch wieder an Wahrscheinlichkeit,

dass er die 3 Häupter von den auf die Zerrüttung des Reiches unter den letzten der zwölf Herrscher folgenden drey Flaviern, Vespasian, Titus und Domitian versteht. Hat der Verf., wie Gfrörer annimmt, unter Domitian geschrieben, so stimmt damit zusammen, dass nach 11, 9 ff. 12, 28 ff. die drey Häupter kurz vor der Messianischen Epoche erscheinen, das letzte von ihnen aber in den Tagen des Messias fallen soll, als der eigentliche Antichrist, wozu sich Domitian einigermassen schickt. Indessen wenn diese Erklärung dadurch gestützt wird, dass er das Schweigen der drey Häupter (tacentia), auf die charakteristische Schweigsamkeit des Vespasian und auf das zufällige Zusammenklingen des Lat. Namens Domitian mit dem Hebr. דוּם (schweigen) bezieht, so ist diess eine sehr gebrechliche Stütze. Man kann einem Apokalyptiker viel wunderliche Spielerey zutrauen. Aber abgesehen davon, dass Titus bey dem Schweigen leer ausgeht, so hat van der Vlis das Schweigen oder Ruhen der drey Häupter (quiescentia) viel richtiger davon erklärt, dass sie nach dem Gesicht ruhen sollen, bis ihre Herrscherzeit kommt. Die Hauptbedenklichkeit gegen Gfrörers Erklärung ist aber die, dass, wenn man auch dem Apokalyptiker zutrauet, dass er eine Familie, unter deren Herrschaft Jerusalem zerstört ist, für den Gipfel aller antitheokratischen Gottlosigkeit angesehen, doch unbegreiflich bleibt, wie er dann nicht den Greuel der Verwüstung der Stadt und des Heiligthumes nach dem Danielischen Typus, dem er folgt, recht bestimmt sollte hervorgehoben haben. Statt dessen stellt er die 3 Häupter als diejenigen dar, welche eben das Römische Reich seinem Untergange geradezu entgegenführen, was doch von den drey Flaviern auch kein noch so zelotischer Jude sagen konnte.

Das Buch kann nicht nach der Römischen Zerstörung Jerusalems verfasst seyn, weil der Verf., der so an seiner heiligen Stadt hängt, von dem letzten Kampf

des theokratischen Reiches mit dem Röm. Weltreiche, somit von der Zerstörung der heil. Stadt nicht schweigen konnte. Zwar sagt man, 1, 1—29. 10, 28—36. 12, 44 ff. setze der Verf. die Zerstörung der Stadt und des Tempels voraus [1]). Aber diese Stellen beziehen sich auf die fingirte Situation des älteren Esra nach der Babyl. Zerstörung. — Auch meine ich, dass, wenn der Verf. die Römische Zerstörung Jerusalems in dem Gesicht C. 11 und 12. vorausgesetzt hätte, er dann auch in die Schilderung der Messian. Überwindung Roms den Wiederaufbau Zions hätte aufnehmen müssen. Das thut er aber weder 11, 46., noch 12, 34., wo nur von der Befreyung und Beglückung des Volkes überhaupt die Rede ist. — Ist diess nun richtig, so werden wir schon dadurch genöthigt, bey der chronologischen Erklärung von der Römischen Kaiserzeit seit Cäsar ganz abzusehen und das Stück Römischer Geschichte, welches der Apokalyptiker beschreibt, vor der Kaiserzeit zu suchen.

Nach wiederholter Prüfung finde ich rathsam, hierbey nicht von den zwölf Hauptflügeln des Adlers, wo die bekannte Grösse höchst problematisch ist, auszugehen, sondern zu versuchen, ob nicht der Endpunct des Gesichts, die Erscheinung der 3 Häupter, einen festeren Ausgangspunct bietet.

Die drey Häupter haben etwas Zusammengehöriges; sie stellen eine zusammenhängende Reihe, eine bestimmte Periode der Römischen Geschichte dar. Es liegt nahe, an die Zeit der Römischen Triumvirate zu denken. Wir zählen zwey solcher Triumvirate, das erste das des Pompejus, Crassus und Cäsar im J. 60., welches nach dem Tode des Crassus 59 ein Duumvirat wurde; das zweyte, das Triumvirat des Octavianus, Antonius und Lepidus, nach Cäsars Tode 44. Ehe wir noch entscheiden, welches von diesen beyden der Apokalyptiker gemeint habe,

1) Br. Bauer a. a. O. S. 845 f.

oder ob keins von beyden, sondern ein daraus apokalyptisch gebildetes, müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die Zeit dieser Triumvirate im Allgemeinen der Schilderung des Apokalyptikers von 12, 17 an völlig entspricht.

Es war die Zeit der grössten Neuerungen, Umwälzungen im Reiche, grosser Bedrückungen der Völker, überhaupt die Zeit des grössten Verderbens. Ein Jüdischer Mann, der diese Zeit erlebte, konnte wohl daran denken, die Spitze der Greuel und damit das Messianische Endgericht darin zu finden. Es ist die Zeit der Römischen Geschichte, welche ihre Anfangsepoche in dem sogen. ersten bürgerlichen Kriege zwischen Sulla und Marius hat. Dieser Krieg brachte das Reich an den Rand des Abgrundes, aber die Übermacht Sullas hob es wieder empor, vgl. 12, 18. Auch scheint diese Periode besonders geeignet, die Erscheinung der acht Unterfedern in ihrem Verhältnisse zu den drey Häuptern des Adlers zu verstehen und historisch zu deuten.

Versuchen wir nun, aus der Zeit von Sulla bis auf das letzte Triumvirat, das Gesicht genauer zu deuten, so schickt sich die Schilderung und Erklärung der drey Häupter 12, 26 ff. zu keinem der beyden sogenannten Triumvirate. Das eine dieser Häupter oder Machthaber soll nach 12, 26 ff. auf seinem Bette sterben, aber unter Qualen, die beyden anderen aber durch das Schwert, d. h. wohl im Kriege, umkommen. Von dem ersten Triumvirate stirbt keiner auf seinem Bette. Crassus wird unter den Parthern ermordet, ebenso werden Pompejus und Cäsar ermordet. Von dem zweyten Triumvirate stirbt zwar Lepidus nicht im Kriege, aber auch Octavianus nicht, sondern nur Antonius stürzt sich in sein Schwert, und die beyden anderen sterben gerade nicht unter Qualen.

Der auf seinem Bette unter Qualen sterbende Haupt-

machthaber kann kein anderer seyn, als Sulla, der bekanntlich an einer eben so ekelhaften als qualvollen Krankheit im J. 78. starb. Ist diess nun ein sicherer Punct der Geschichte, so wird wahrscheinlich, dass der Verf. unter den drey Häuptern Sulla, Pompejus und Cäsar, also ein frey gebildetes apokalyptisches, gleichsam successives Triumvirat verstanden hat. Diess waren die hervorragendsten Grössen des R. Weltreiches zu seiner Zeit. Aber Sulla war bereits vorüber. Unser Verf. lebt und schreibt in der Zeit des Pompejus und Cäsar. Jener ist ihm das linke, dieser das rechte Haupt. Das mittlere, Sulla, ist das grössere, ältere, welches früher verschwindet. Cäsar besiegte den Pompejus, was der Verf. in dem Gesichte schauet 11, 35., wo das rechte Haupt das linke verschlingt. So ist das rechte Alleinherrscher geworden, gegen den nach der apokalyptischen Vision der Messian. Löwe hervorbricht, um in ihm das ganze Weltreich zu zerstören. Diess ist die Messian. Hoffnung des Verf., der also nach Pompejus Tode geschrieben zu haben scheint.

Die acht Unterfedern deute ich hiernach von den Nebenpersonen in dem historischen Drama seit Sulla, welche sich auch zur Herrschaft zu erheben suchen, aber sie nicht erlangen und den drey Häuptern untergeordnet bleiben. Zwey von denselben gehen schon zu Sullas Zeit unter; es können Marius und Cinna seyn. Zwey andere, welche sich zum rechten Haupte halten, mögen Antonius und Lepidus oder Octavianus seyn, welche der Verf. mit diesem Haupte bey dem Anfange des Mess. Gerichts [1]) untergehend denkt, vgl. 12, 30. (Äth. 35.). Die vier übrigen werden nicht näher charakterisirt; es

1) Die Äth. Übersetz. hat: Hi sunt, quos conservavit altissimus in finem suum, in quibus erit initium finis, et erit magna turbatio, ut vidisti —; die Lat. hat — statt der letzten Worte, in quibus u. ff. hoc est regnum exile et turbationis plenum.

sind wohl die Mitspieler in dem Triumvirate von Crassus, Pompejus und Cäsar.

Wie aber sind nun hiernach die zwölf Hauptflügel des Adlers zu deuten? — Ihre Herrschaft war nach der Darstellung zu Ende, als sich die drey Häupter und die acht Unterfedern erhoben. Ja nach 11, 22 f. sind mit ihnen auch die zwey ersten Unterfedern, welche sich erheben, verschwunden, was darauf hinweisen möchte, dass der Verf. die genauere Schilderung der Röm. Geschichte mit Sullas Alleinherrschaft beginnt. Wir haben also bey den zwölf Hauptfedern an die Herrscherreihe Roms vor dem Auftreten Sullas zu denken. Diess ist die Reihe von Herrschern, womit Rom in die Weltgeschichte eintrat und durch welche es sich zur vierten Weltmacht erhob, s. 11, 2. Diese Reihe bezeichnet also die Periode der vollen Blüthe der Römischen Weltmacht vor Sulla, die Reihe der drey und acht Machthaber die Periode nach Sulla, in welcher der Verf. lebte, aber gegen das Ende derselben, welches mit Cäsar für ihn eintritt. Ist diess richtig, so wird allerdings wahrscheinlich, dass die Zwölfzahl, wie van der Vlis meint, die allgemeine Bedeutung der vollen Adlerschwingen des Röm. Reiches in seiner ersten Periode hat. Möglich, dass die Zwölfzahl der Schwingen mit der Sage von den Auspicien des Romulus und Remus bey der Gründung der Stadt irgendwie zusammenhängt. Das entscheidende Augurium des Romulus von den 12 Geyern könnte den Verf. auf die 12 Schwingen geführt haben [1]. Der Verf.

---

1) S. Liv. 1, 7. Vgl. Niebuhrs R. Gesch. 1. S. 220. 2te Ausg. Hier heisst es: „Dieses Augurium der zwölf Schicksalsvögel scheint ursprünglich dichterischer Ausdruck etruskischer Weissagung gewesen zu seyn, dass Rom 12 Säkeln Zeit zugetheilt wären. — Die Weissagung ward nie vergessen und erfüllte im 12 Jahrh. der Stadt, welches zwischen dem vierten und fünften unserer Zeitrechnung getheilt ist, alle Anhänger der alten Religion mit Furcht, da alles sich sichtbar zum Untergang neigte und ihr Glaube unterdrückt ward." — Niebuhr zeigt, wie diese 12 Säkeln verschieden berechnet werden kön-

charakterisirt diese Periode nur im Allgemeinen, als die Zeit der Könige oder Machthaber, welche vorüber sind. Aber die nähere Charakteristik des zweyten in dieser Reihe? Man könnte dabey an Numa denken. Dieser, der dem Römischen Staate die erste Religionsverfassung gab, interessirte vielleicht den Apokalyptiker besonders. Sein Name und Ruhm war auch wohl dem ausländischen Manne bekannt. Numa regierte auch nach der Tradition des Livius [1]) 43 Jahre länger als Romulus. Aber Servius Tullius regierte nach Livius [2]) noch ein Jahr länger. Also schickt sich dazu nicht, was 11, 17. gesagt wird: Nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium ejus. Diese Charakteristik stimmt also nicht. Sie stimmt nur zu Augustus, dem zweyten Kaiser, und der Kaiserreihe, wiewohl auch nicht gänzlich, denn Tiberius regierte 23 Jahre. Auch ist, wenn man die Zwölfzahl der Römischen Herrscher von der Zeit vor Sulla versteht, immer schwierig, zu den sieben Königen die anderen fünf aus der langen Reihe der Consuln oder etwa Dictatoren herauszufinden. Gleichwohl werden wir, wie gesagt, genöthigt, die Zwölfzahl vor Sulla zu setzen. Van der Vlis lässt jene Schwierigkeit, welche die Charakteristik des zweyten Herrschers von den zwölfen hat, unberührt, und beruhigt sich mit der Bemerkung: Quum (auctori) cognitum esset, secundum regem

nen, dass aber die Zeit auf jeden Fall in der letzten Hälfte des 6ten Jahrh. uns. Zeitrechnung verlaufe, wo das alte Rom in dem geistlichen unterging. Am Schlusse fügt er hinzu: „Vielleicht würde ein etruscischer Aruspex die 6 dem rechtmässigen Augurium des Remus entsprechenden Säkeln durch die Dauer der gesetzlichen und freyen Verfassung erklärt und sie bis zu den Sullanischen oder den Cäsarischen Zeiten gezählt haben: denn jede Deutung einer Weissagung fordert freyen Raum, und diese hätte sich auf beyde Weisen rechtfertigen lassen." Wie nun? Könnte ein Jüdischer Apokalyptiker nicht nach seiner Weise die Zwölfzahl bis zur Sullanischen oder Cäsarischen Zeit gedeutet haben? Ich weiss freylich nicht nach welcher apokalyptischen Chronologie.

1) 1, 21.
2) 1, 31.

diutius, quam caeteros, regnasse, non poterat non hoc simul notare. Caeterum de prioribus regibus, consulibusque — nihil aliud ei cognitum fuit, nisi quod non nulli fuerint, qui regnare conati sunt, attamen imperio non sunt gavisi. Aber über jenen zweyten König war der Verf. dann im Irrthum, und wir wissen keine Tradition, der er dabey gefolgt seyn könnte.

Wer nun an der Lösung dieses Räthsels verzweifelt, der könnte der Vermuthung Raum geben, dass das Gesicht Cap. 11. und die Deutung Cap. 12. spätere Interpolationen erfahren habe. Warum nicht? Wenn der Verfasser ursprünglich dem Adler nur die vollen zwölf Schwingen gegeben, um den vollen Herrscherflug Roms über die Welt zu bezeichnen, und nach Danielischem Vorbilde die Elfzahl, in acht und drey zerlegt, zur näheren Charakteristik der Periode von Sulla an, in der er lebte, gebraucht hätte, so wäre das Gesicht klar. Alles, was in dem heutigen Texte zur näheren Charakteristik der zwölf Schwingen gesagt wird, sowohl in dem Gesicht C. 11., als in der Deutung C. 12., könnte der späteren Christlichen Überarbeitung und Deutung auf die Römische Kaiserzeit angehören. Für diese Vermuthung scheint erstlich zu sprechen der Mangel an klarem Zusammenhange Cap. 11, 11 und 12. Hier ist zweifelhaft, ob die Schilderung der einzelnen Federn von V. 12—21. sich auf die V. 11. bezeichneten acht Federn oder die zwölf Schwingen bezieht. Liest man von V. 11. gleich zu V. 24. (Lat. Übersetz.) herüber und setzt statt de sex pennaculis, de octo, so ist alles klar und leicht. Dabey ist nicht zu übersehen, dass V. 12 ff., die Erhebung der zwölf Federn, und V. 25 ff., die Erhebung der acht, parallel gebildet ist. Sodann scheint dafür zu sprechen, dass in der Deutung 12, 13 ff. die zwölf Federn viel kürzer und allgemeiner charakterisirt werden und vieles ausgelassen ist, was in dem Gesicht 11, 12 ff. von denselben gesagt wird. Die Deu-

tung 12, 13 ff. eilt fast sichtlich von den 12 Federn fort zu der Deutung der Stimme aus dem Inneren des Adlers, der drey Häupter und der acht Unterfedern.

Wie es sich aber auch damit verhalten möge, die bisherige Erörterung setzt es, meine ich, ausser Zweifel, dass das Buch vor der Röm. Zerstörung Jerusalems und zwar in der Epoche Cäsars, also vor Christus geschrieben ist, in einer Zeit, wo, wie die Sibyllinen zeigen [1]), die Apokalyptik unter den Juden die Römische Zeitgeschichte aufmerksam betrachtete und die Zeichen des Unterganges dieses Weltreiches nach der damahligen Deutung der Danielischen Weissagung erforschte.

Aber über die streitige Auslegung des Gesichts Cap. 11 und 12. entscheidet vielleicht die Stelle 14, 11. 12., wonach von den zehn Theilen des Weltlaufes neun und ein halb Theil bereits verflossen sind und nur noch die Hälfte des zehnten Theiles bevorsteht. Möglich, dass die apokalyptische Suspension oder auch Vorsicht verlangte, erst gegen das Ende des Buches die Zeit näher zu bestimmen.

Der zehntheilige Weltlauf ist der vormessianische (αἰὼν οὗτος). Da der Verf. den Daniel zum Vorbilde hat, so ist zu vermuthen, dass seine Weltrechnung irgend wie mit der Danielischen zusammenhängt. Dieser Zusammenhang wird 6, 16. (Äth. Übers. vgl. d. Arab.) ausdrücklich bemerkt [2]). Ähnlich theilt den ganzen Weltlauf in zehn Wochen nach Danielischem Typus der Verf. des Buches Henoch. Es war gewöhnlich, den ganzen Weltverlauf von der Schöpfung bis zur absoluten Vollendung, nach Daniel. Zahlenverhältniss 7 $\times$ 10, zu 7000 Jahren zu rechnen, so dass die vormessianische Zeit (der αἰὼν οὗτος) die ersten 6000 Jahre, die Messianische (der αἰὼν μέλλων) das letzte Jahrtausend be-

1) Vgl. §. 10. S. 79 f.
2) Vgl. S. 171. Not. 1.

fasst. Aber die 6000 Jahre wurden verschieden eingetheilt. Unser Verf. scheint dieselben in 10 gleiche Theile (nach der anderen, aber falschen Leseart in 12) zu theilen, somit jeden Theil zu 600 Jahren zu berechnen. Hiernach waren für ihn nach 14, 11. schon 9½ Theile, also 5700 Jahre verflossen und bis zur Erscheinung des Messias noch 300 Jahre übrig. Josephus hat nach seiner Weltrechnung etwa um das Jahr 5000 der Welt geschrieben [1]). Folgt unser Verf. derselben Chronologie, so hat er viele Jahrhunderte nach Christi Geburt gelebt. Man setzte die Erscheinung Christi nach Jüdischem Calcül in das Weltjahr 5500 [2]). Sonach hätte der Verf. 200 Jahre nach Christus geschrieben, was nach dem ganzen Inhalte und der Geschichte unseres Buches zu spät ist. Hat aber der Verf., wie Dr. Wieseler annimmt, die 6000 Jahre zu 12 Theilen zu 500 Jahren gerechnet, und sind davon bereits 10½ Theile verflossen, so hat er 5250 gelebt, was, wenn der Messias 5500 erschienen seyn soll, zu früh vor Christus seyn würde. Aber die Emendation von 14, 11. 12., worauf Dr. Wieselers Berechnung beruht, hat keinen hinreichenden Grund. Ausserdem fragt sich, ob der Verf., da er die Messianische Periode 7, 28. zu 400 Jahren rechnet, die Perioden oder Theile nicht zu 400 Jahren gerechnet hat. Hiernach würde er die vormessian. Weltdauer auf 4000 Jahre setzen. Wenn nach dieser Rechnung 9½ Theile schon verflossen sind, so würde der Verf. um die Zeit von 3800 gelebt haben. Das wäre in Bausch und Bogen gerechnet, nach der Weltäre, welcher z. B. J. A. Bengel [3]) folgt, etwa die Zeit des Pompejus und Cäsar. Diess würde dann mit der obigen Deutung des Gesichtes Cap. 11 und 12. ungefähr stimmen.

Indessen ist hier alles schwankend. Bey der Man-

1) Contr. Apion. 1, 1.
2) S. Gfrörer a. a. O. 2. S. 210 ff.
3) Ordo temporum cap. 1.

linen die nicht seltenen Beziehungen auf die Besonderheiten der Römisch ägyptischen Zeitgeschichte [1]). Wäre das Buch in Palästina geschrieben, so würden wohl die Palästinensischen Beziehungen, ähnlich, wie im Buche Henoch, mehr hervortreten. Nun werden freylich auch die Ägyptischen Zeitverhältnisse in unserem Esra gar nicht hervorgehoben. Allein diess erklärt sich, wie mir scheint, aus dem Stoffe und der apokalyptischen Fiction des Esra.

Der spätere Zusatz Cap. 15 u. 16. in der Latein. Übersetzung ist offenbar in Ägypten geschrieben. Das Ägyptische Interesse tritt 15, 10 ff. und 16, 1 ff. deutlich genug hervor. Eben so in dem späteren Zusatze Cap. 1 u. 2., nemlich 1, 7. 18. Da der Verf. ausserdem 1, 11. Tyrus und Sidon im Orient liegend denkt, so ist wohl ausser Zweifel, dass auch diese Capitel in Ägypten geschrieben sind. Auch ist zu bemerken, dass die beyden letzten Capitel in ihren Weherufen 15, 12. 16, 1. ganz den Ton der Alexandrinisch-Jüdischen und Christlichen Sibyllinen haben. Wenn nun aber van der Vlis aus dem Ägyptischen Ursprunge, besonders der angehängten beyden letzten Capitel, auf den Ägyptischen Ursprung des Hauptwerkes schliesst, so ist dieser Schluss zwar nicht durchaus unstatthaft, allein, da wir nicht wissen, wann die Zusätze vorn und hinten gemacht sind, ohne gehörige Sicherheit. Man kann zunächst nur sagen, als diese Zusätze gemacht wurden, musste das Buch Esra in Ägypten bekannt und verbreitet seyn. Diess ist aber auch denkbar, wenn es in Palästina entstanden, erst durch eine Griech. Übersetzung in Ägypten verbreitet worden wäre.

---

1) S. §. 10.

§. 13.

Die Christliche Apokalyptik; ihre Epochen und Perioden.

1. Die Apokalypse des Esra hat uns in der Geschichte der apokalyptischen Litteratur, wo nicht schon über die Zeit Christi hinaus, doch auf jeden Fall in die unmittelbare Nähe derselben geführt.

Mit der Erscheinung Jesu Christi hat weltgeschichtlich die alttestamentliche, Jüdische Prophetie und Apokalypse ihr von Gott geordnetes Endziel erreicht. Wie in ihm die wesentliche Weissagung des alten Bundes erfüllt ist, so ist auch in ihm die wesentliche Wahrheit der alttestam. Apokalyptik vollkommen befriedigende Wirklichkeit, oder die Messianische Zukunft reale Gegenwart geworden. Wenn diess im absoluten Sinne gölte, so hätte mit Christo auch alle berechtigte Prophetie und Apokalyptik schlechthin aufhören müssen. Aber die Erscheinung Christi hebt nur die alttestamentliche Prophetie auf, setzt aber dafür, wie oben gezeigt ist [1]), die neutestamentliche, Christliche ein. Mit der historischen Gegenwart Christi ist eine neue, idealere Zukunft, wie mit dem Glauben an ihn eine neue, idealere Hoffnung entstanden. Das ideale Gottesreich Christi hat einen so unendlichen Inhalt, dass auch die zeitliche Erscheinung des vollkommenen Gottessohnes ihn nicht erschöpft, sondern nur den vollkommenen Anfang zu einer unendlichen Vollendungszukunft setzt. So entsteht mit Christo nothwendig die neue Christliche Prophetie und Apokalyptik, welche demnach auf dem Grunde der historischen Erscheinung Christi, als der vollkommenen Erfüllung der alttestam. Weissagung, die Zukunft der Christlichen Reichsvollendung, in und mit der Wiederkunft Christi in der Zeit zur strafenden und errettenden Vollendung seines kämpfenden, leidenden Reiches, enthüllt. So wesentlich und

---

1) S. 21 ff.

authentisch ist dieselbe im Zusammenhange des Evangeliums, dass Christus selber schon ihren Grundgedanken ausspricht als wesentlichen Bestandtheil seiner Lehre.

2. Betrachten wir nun die eschatologischen, apokalyptischen Aussprüche und Reden Jesu in den Evangelien, insbesondere Matth. 24. 25. vgl. 10, 25. 16, 27. 28. 26, 64 ff., und die betreffenden Johanneischen Stellen, 14, 21 ff. 16, 7 ff. genauer, so fordert die historische Auslegung und Kritik, darin Inhalt und Darstellungsform, und in dieser wiederum den ursprünglichen Ausdruck des Herrn und die spätere Conception und Formulirung der evangelischen Relation gewissenhaft zu unterscheiden.

Die apokalyptische Gedankensubstanz Christi ist aber diese, dass das Gottesreich Christi in der Weltgeschichte seine gesetzlichen Entwicklungs-Epochen und Perioden habe, dass es in dieser geschichtlichen Entwicklung an seine Person, insbesondere an die verklärte Gegenwart derselben, unauflöslich geknüpft sey, dass in dem Grade, in welchem die Gegenwart Christi in dem inneren und äusseren Leben der Welt sich verbreite und wirksam sey, das Reich sein absolutes Vollendungsziel erreichen werde; ferner, dass es in diesem Gange durch die Weltgeschichte mit der ungläubigen Welt kämpfen, dieselbe aber kraft seiner ewigen Macht überwinden werde; sodann, dass es von dem ersten Augenblick an, wo es in die Welt eintritt, seiner Natur nach auch ein Gericht in die Welt bringe, in welchem es in immer grösserem Umfange und in immer tiefer dringender Scheidung zwischen sich und der Welt, zwischen dem Guten und Bösen, an allem Widergöttlichen und Widerchristlichen das heilige Strafgericht vollziehe, alle Keime des göttlichen Lebens in der Welt aber sammele, verbinde, vollende; endlich, dass es, indem es den Gegensatz zwischen dem diesseitigen unvollkommenen und leidenden und dem jenseitigen, vollkommenen und heilig seligen

Leben von der Macht der Sünde, die beydes trennt, erlöse, auch je länger je mehr Himmel und Erde, die jenseitige und diesseitige Gemeinde zu Einer heiligen und seligen Reichsgemeinschaft verbinde, worin, wie keine Sünde, auch kein Tod mehr sey, und somit die Welt, indem sie ganz Gottes und Christi geworden, vollendet werde, wozu sie geschaffen worden.

Indem Christus diese prophetischen Gedanken seinen Jüngern zur Begründung ihrer Hoffnung mittheilte, knüpfte er, um ihnen dieselben näher zu bringen, an die Jüdischen prophetischen und apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit an. Er nahm die alttestamentlichen und späteren Jüdischen apokalyptischen Gedankenformen, sofern sie eben für seine neutestam. Wahrheit Analogie und Vorbild waren, in seine Darstellung auf, und gab so seiner apokalyptischen Darstellung eine alttestam. und Jüdische Form. Hier aber ist besonders Zweyerley zu beachten:

Erstlich, da die erste Erscheinung Christi zur Erfüllung, Vollendung der alttestam. Zeit und zur Stiftung seines Reiches wesentlich nach denselben Gesetzen der Natur und Gnade erfolgte, wie jede Epoche seiner Gegenwart zur Entwicklung und Vollendung seines Reiches, so konnte auch Christus von seiner Wiederkunft wesentlich in denselben Gedankenformen sprechen, in welchen die Jüdische Prophetie von seiner ersten Ankunft geweissagt hatte. Nach dem Schematismus der Jüdischen Apokalyptik zerfällt die theokratische Weltgeschichte in die beyden Perioden, in die Gegenwartszeit (*αἰὼν οὗτος* oder *ὁ νῦν αἰών*), in welcher das Gottesreich von Adam oder Abraham her leidend mit den Weltreichen kämpft, bis am Ende dieser Zeit (*τὸ τέλος, τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων*) der Messias als Überwinder der Welt erscheint und sein Reich gründet, und in die Zukunftszeit (*αἰὼν μέλλων*), worin das Reich Gottes mit der unmittelbaren Gegenwart des

Messias herrlich und herrschend ist. — Dieser Schematismus war der positive Typus oder Parallelismus für die Christliche Apokalypse. Mit der Erscheinung Christi auf Erden zur Stiftung seines Reiches hat die Christliche Jetztzeit oder Gegenwart, *ὁ νῦν αἰών*, begonnen, in welcher das Reich mit der Welt kämpft und darin leidet. Aber diese Jetztzeit hat, wie die vorchristliche, ihr *τέλος*, ihre *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*, in der Wiederkunft Christi, und damit beginnt der Christliche *αἰὼν μέλλων*, die Zeit der vollen Herrlichkeit des Reiches. Das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung der Theokratie zwischen der absoluten Anfangs- und der Vollendungs-Epoche ist dasselbe. Nur der geschichtliche Inhalt ist durch Christi Gegenwart in der Geschichte universeller, grösser, geistiger geworden. Dadurch aber wird auch die Form geistiger, universeller, und damit entsteht ein vollkommeneres Verständniss ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit. Christus konnte also um so weniger Bedenken tragen, in dem vorbildlichen alttestamentlichen und Jüdischen Schema und Ausdruck seine apokalyptischen Gedanken vorzutragen, da die Jüdische Prophetie die Christliche im Keim in sich schloss, diese gleichsam die wahre Räthsellösung, die Auslegung und Vollendung von jener war.

Zweytens, indem Christus die analoge Jüdische prophetische und apokalyptische Darstellungsweise aufnahm, aber mit dem neuen Inhalte seines Evangeliums erfüllte, gab er durch diesen hinreichende Andeutungen von dem Unterschiede zwischen seiner Zukunftsoffenbarung und der vorchristlichen. Mit der Universalität, Unendlichkeit, Urbildlichkeit und Wesenhaftigkeit seines Reiches hebt er alle volksthümlichen Particularitäten und Beschränktheiten der Jüdischen Prophetie und Apokalyptik auf. Die Christliche Vollendungszukunft ist die wahrhaft absolute, in der nicht diess oder jenes besondere Weltreich, sondern alle böse Weltmacht

schlechthin, alle endlichen, so natürlichen wie ethischen Hemmungen und Schranken, Tod wie Teufel, überwunden und aufgehoben sind. Damit ist aber die zeitliche, historische Entwicklung des Reiches Christi bis zu jenem Vollendungspunct nicht aufgehoben. Im Gegentheil soll das Reich sich nach der Prophetie Christi in natürlicher geschichtlicher Weise in der Welt verbreiten, durchkämpfen und entfalten, vgl. Matth. 13, 24 ff. Christus giebt sogar Matth. 24. die erste geschichtliche Epoche dieser geschichtlichen Entfaltung in dem Gerichte Gottes über das widerchristliche Jerusalem und Israel an. Diese besondere Weissagung aber hat durch die Art, wie sie von Christo dargestellt, insbesondere mit der allgemeinen Weissagung von der letzten Zukunft verbunden wird, vgl. Matth. 24, 29., zugleich den Werth einer prophetischen oder, wenn man will, apokalyptischen Kanonik. Wir finden darin einen dreyfachen Kanon für das Christliche prophetische und apokalyptische Denken. Zuerst lehrt Christus, wie von der Idee des göttlichen Reiches und seiner Zukunft überhaupt aus unter gegebenen historischen Verhältnissen die jedesmahl nächste Epoche der göttlichen Reichsgeschichte zu bestimmen; sodann dass der innere Process der ersten Epoche und Periode mit ihren Vorzeichen, Gegensätzen, Culminationspuncten und sittlichen Forderungen als Typus für jede folgende Epoche bis an das Ende der Tage zu betrachten sey. Endlich aber, indem er Matth. 24, 36. vgl. Mark. 13, 32. AG. 1, 7. sagt, dass bey aller Gewissheit seiner Weissagung doch weder einem Engel, noch ihm selbst, dem Sohne Gottes auf Erden, gegeben sey, Zeit und Stunde zu wissen, sondern dass Gott der Vater sich dieses Wissen in seiner Macht allein vorbehalten habe, hebt er alle neugierige Stundenwisserey, alle Jüdische apokalyptische Zeit- und Stundenberechnung, welche doch immer, selbst bey Daniel, mit Verrechnung endigte, schlechthin auf, und versetzt damit

seine Zukunftsoffenbarung aus dem Gebiete des Zufälligen, des religiös Indifferenten, sowie der müssigen Wahrsagerey in das Gebiet des Gesetzlichen, der providentiellen Ordnungen Gottes, sowie des religiösen Glaubens und Wissens.

3. Wie Christus den apokalyptischen Grundgedanken im Zusammenhange seines Evangeliums mitgetheilt hatte, so haben ihn auch die Apostel in diesem Zusammenhange aufgefasst, und nach dem Maasse ihres Verständnisses von dem Evangelium überhaupt, sowie nach dem jedesmahligen geschichtlichen Zustande des Reiches Christi verstanden und dargestellt.

Bey aller Übereinstimmung der apostolischen Lehre über die praktische Bedeutung der eschatologischen Prophetie Christi für die Christliche Hoffnung und Geduld und über die Wesentlichkeit derselben im Evangelium, finden wir doch in den apostolischen Schriften eine je länger je mehr hervortretende Verschiedenheit in dem Verständniss und der lehrhaften Darstellung derselben. Wir unterscheiden die Judenchristliche und Paulinische Richtung und Weise.

Während die Judenchristliche Richtung in der apostolischen Zeit die Weissagung Christi überwiegend in der Identität des Christlichen und Jüdischen auffasste, die Jüdische Vorstellungsform und den Christlichen Gedankeninhalt nicht gehörig unterscheidend, nehmen wir in der Paulinischen Lehrentwicklung immer mehr wahr, wie der von Paulus erfasste Gegensatz zwischen dem Alttestamentlichen und Neutestamentlichen, zwischen Gesetz und Evangelium, Buchstaben und Geist je länger je mehr auch sein Verständniss und seine Darstellung der eschatologischen Prophetie ergreift. Indem dieser Apostel die Prophetie Christi immer mehr in den dogmatischen und ethischen Lehrzusammenhang des Glaubens, der Liebe und Hoffnung aufnimmt (vgl. 1 Kor. 15.), und von dem Princip jenes Gegensatzes aus weiter

entwickelt, aus der Geschichte der theokratischen Vergangenheit (vgl. Röm. 9—11.) und der geschichtlichen Gegenwart des Reiches Christi (vgl. 2 Thess. 2, 3 ff.) immer mehr versteht als Ausdruck der providentiellen Ordnungen Gottes in der Geschichte seines Reiches, löst er je länger je mehr den substanziellen Gedanken von der Jüdischen Darstellungsweise ab, oder bereitet diese Ablösung gründlich vor. In dieser Richtung musste die eschatologische Prophetie des Evangeliums immer mehr Christliches Dogma, oder bestimmter prophetisches Dogma werden. Je mehr sie diess aber wurde, desto mehr musste vor der dogmatischen Verständigkeit die Neigung zu besonderen apokalyptischen Darstellungen zurücktreten. Kurz in der Paulinischen Richtung lässt sich die Entstehung einer besonderen Christlichen apokalyptischen Litteratur um so weniger denken, da diese Richtung, je weiter wir sie in der Geschichte der Kirche verfolgen, desto mehr dazu beyträgt, die Apokalypsen zu beseitigen. — Dass man in späterer Zeit eine apokryphische Apokalypse des Paulus hatte, kann, wie sich von selbst versteht, nicht als Einwurf dagegen angeführt werden. Und wenn man sich dagegen auf 2 Kor. 12, 1 ff. beruft, wo Paulus sich seiner Apokalypsen rühmt, so ist leicht zu erkennen, dass diese etwas ganz anderes waren, als eschatologische Visionen und Conceptionen in der Art der Jüdischen Apokalyptik.

Ganz anders verhielt sich zur Jüdischen Apokalyptik die Judenchristliche Denkweise und Richtung. Indem diese, wie bemerkt, die eschatologische Weissagung Christi überwiegend in der Identität mit der Jüdischen auffasste, ohne auf die wesentlichen Differenzen gehörig zu achten, war es natürlich, dass sie je länger je mehr zur vorchristlichen Apokalyptik zurückkehrte und dieselbe nach und nach auch in die Christliche Litteratur wieder aufnahm. Anfangs geschah diess so, dass man die Apokalypse des A. T., die Danielische, obwohl die-

selbe in Christo zu ihrer Erfüllung gekommen war, so deutete, als enthielte sie auch die Weissagung über die Vollendungszukunft des von Christo gestifteten Reiches. Hierauf weist, wie mir scheint, die Judenchristliche Conception der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems bey Matth. 24, 15. Mk. 13, 14. (namentlich die Formel *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω!*) deutlich hin, wobey zu beachten ist, dass Lukas 21, 20. auch nicht einmahl in den Worten Christi die Beziehung auf Daniel hat. So lange die Danielische Apokalypse für den durch die eschatologische Prophetie Christi angeregten apokalyptischen Sinn ausreichte, finden wir keine Spur von Christlicher apokalyptischer Litteratur. Selbst nachdem ausser Jerusalem auch Rom und seine antitheokratische Weltmacht in den Kreis der apokalyptischen Zeit- und Zeichenbeobachtung unter den Christen getreten war, was aber wohl erst von da an geschah, als die Römische Herrschaft für die neue Theokratie drückend und hemmend zu werden anfing, konnte man um so mehr mit der Danielischen Apokalypse sich befriedigt halten, als man damahls schon unter den Juden gewohnt war, das vierte Danielische Weltreich von dem Römischen zu verstehen. Unterdessen aber war unter den Christen auf die reine praktische Nothlitteratur der ersten Evangelien und der apostolischen Briefe allmählig eine Art von Musse- und Lustlitteratur gefolgt, indem immer mehrere, auch Juden, mit schon bestimmter litterarischer Neigung und Geschäftigkeit in die Kirche eintraten und im Christenthume keinen Grund fanden, ihre litterarischen Beschäftigungen aufzugeben. Zugleich hatte sich in der Kirche der prophetische Geist (*πνεῦμα προφητικόν*) weiter verbreitet und mehr entwickelt. Bey zunehmendem Leid und Druck der Gegenwart wendete sich derselbe mit steigender Sehnsucht nach dem Ende der Noth immer mehr der Frage nach der errettenden Zukunft oder Wiederkunft Christi zu; er beobachtete

auf dem Grunde der Weissagung Christi die Zukunftzeichen der Zeit und ging so je länger je mehr zur Christlichen apokalyptischen Weltbetrachtung fort. Die schon ausgebildete Jüdische Apokalyptik hatte ihre Productionskraft noch nicht verloren. Wie die vorchristlichen Producte derselben, namentlich Daniel, besonders in dem Judenchristlichen Theile der Kirche ihre Geltung behielten, so wirkte auch, was jetzt unter den Juden von apokalyptischer Weissagung hervortrat, anregend auf die entstehende Christliche Apokalyptik ein, besonders so lange Juden und Judenchristen an dem Schicksale der heiligen Stadt und des Tempels gemeinsames Interesse hatten.

Auf diese Weise entstand schon im apostolischen Zeitalter eine Christliche apokalyptische Litteratur, theils als Christliche Auslegung und Nachbildung der Jüdischen, theils als eigenthümliche Christliche Weiterbildung derselben.

Wenn die sogenannte Johanneische Apokalypse das erste Product der Christlichen Apokalyptik ist, und noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so kann man die Vermuthung aufstellen, dass die Christliche apokalyptische Litteratur in der Zeit entstand, wo nach den Zeichen der Zeit, welche Christus in seiner Weissagung angegeben, sich in Palästina alles zu dem grossen Gerichtstage Gottes, zu der grossen Katastrophe der Zerstörung Jerusalems, anschickte, somit die Weissagung Christi von der nächsten Epoche seiner Zukunft anfing sich zu erfüllen. Da galt es für die Christen, wie für die Juden, aufzusehen und die Häupter emporzuheben.— Nach Gottes Ordnung in der Geschichte war die Römische Weltmacht zum Werkzeuge des göttlichen Gerichts über Jerusalem bestimmt. Man sah diese Heidenmacht jetzt immer gewaltiger und zerstörender gegen das heilige Volk und Land heranziehen. Diess musste zunächst Christen wie Juden mit Schmerz und Furcht

erfüllen; auch die Christen, zumahl die Judenchristen. Konnte selbst der Apostel der Heiden von der gewohnten Liebe zum Vaterlande nicht lassen, Röm. 9, 1 ff., wie viel weniger der strenge Judenchrist! Indem dieser den Gegensatz zwischen dem Christenthume und Judenthume noch nicht begriffen, die Idee der Theokratie von ihrer bisherigen geschichtlichen Gestalt in dem alttestam. Volke noch nicht abgetrennt hatte, konnte er nicht anders als Jerusalems Fall und Roms Sieg als einen Sturz des heiligen Gottesreiches wehmüthig empfinden. Aber je mehr auch die Judenchristen sich auf ihren Glauben besannen, desto mehr mussten sie sich des Unterschiedes zwischen der Christlichen und Jüdischen Hoffnung und Zukunft bewusst werden. Das ungläubige Jerusalem erschien ihnen je länger je mehr als eine antimessianische Macht, deren Sturz nur Heil bringen konnte. Nach der Weissagung Christi lag in dem Untergange Jerusalems der erste weltgeschichtliche Sieg des Evangeliums. Dieser erste Sieg verbürgte den zweyten grössern über das antitheokratische Römische Weltreich. Auch diese Weltmacht sollte nach derselben Weissagung dereinst dem ewigen Gottesreiche erliegen, um so gewisser, je mehr sie das Evangelium zu bedrücken und zu bekämpfen anfing.

Denken wir uns nun, dass unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen, und eben dadurch angeregt, ein begabter Judenchristlicher Prophet sich zur apokalyptischen Betrachtung und Vision erhoben fühlte, so konnte er sich auch leicht bewogen sehen, seine Apokalypsis nach dem Muster der Danielischen den Genossen der Drangsal und Noth der Zeit zur Tröstung und Ermahnung schriftlich mitzutheilen. So entstand die Christliche apokalyptische Litteratur. Wir wissen von keiner früheren Christlichen Apokalypse, als der Johanneischen. Und so können wir diese, wie als das erste Product, so auch zugleich als Typus der Christlichen Apoka-

lyptik betrachten, und die genauere Charakteristik der Christlichen apokalyptischen Litteratur im Unterschiede von der Jüdischen darauf gründen.

4. Was sich aus dem Bisherigen, insbesondere aus dem Typus der Johan. Apokalypse über die Eigenthümlichkeit der Christlichen Apokalyptik im Allgemeinen ergiebt, ist kurz Folgendes:

Erstlich, die Christliche Apokalyptik ist wesentlich Judenchristlichen Ursprungs. Wer auch der Verfasser der Joh. Apokalypse seyn mag, dass er ein Judenchrist war, zeigt sich in seiner Schrift auf allen Blättern. Auch finden wir darin nirgends eine Spur des Paulinischen Geistes und der Paulinischen Schule. Der Verf. gehört einem anderen, nichtpaulinischen Lebenskreise an, welcher eben der Judenchristliche ist im engeren Sinne. In diesem ist die apokalyptische Litteratur der Christen, wie zuerst entstanden, so auch zunächst verblieben, bis späterhin der Gegensatz des Paulinischen und Judenchristlichen in der Kirche zurücktritt.

Zweytens. Der Judenchristliche Ursprung der apokalypt. Litteratur der Christen bedingt das enge Anschliessen derselben an die Jüdische, besonders in der Form, der Darstellung. Da die Danielische Apokalypse auch für die Judenchristen als heilige Schriftauctorität galt, so war natürlich, dass die Christliche Apokalypse sich vornehmlich nach diesem Typus bildete, aus ihm die apokalyptische Symbolik, die prophetische Sprache, die visionäre Darstellung, die den apokalyptischen Seher begleitenden und deutenden Engel aufnahm. Indessen beruhte die Christliche Apokalypse auf einer von der Jüdischen, alttestamentlichen verschiedenen Zukunftshoffnung. Diess und die Verschiedenheit der litterarischen, so wie der praktischen Verhältnisse mussten zu einer freyeren Behandlung des Danielischen Vorbildes führen, und hatte der Apokalyptiker, wie Johannes, einige litterarische Begabtheit, so bildete er sich auch

bey aller Abhängigkeit von Daniel eine eigene, neutestamentliche Darstellungsform.

Drittens. Der Inhalt der Christlichen Apokalyptik, ihr Grundgedanke, konnte im Allgemeinen kein anderer seyn, als eben der Jüdische, nemlich der Gegensatz des Reiches Gottes und des Weltreiches, der unvermeidliche Kampf beyder, und der unfehlbare Sieg des ersteren. Allein der Christliche Glaube an den erschienenen Christus, sodann die Grundweissagung Christi von seiner Wiederkunft, ferner der durch Christus entstandene Gegensatz zwischen dem wahrhaft Theokratischen und dem Antitheokratischen, dem wahren und dem unwahren Israel im Jüdischen Volke selbst, endlich die veränderte Weltstellung der Theokratie zu Rom —, das alles musste den Inhalt der Christlichen Apokalypse wesentlich modificiren. So hat denn auch die Johanneische Apokalypse bey aller Verwandtschaft mit der Danielischen, der Henochischen und Esraischen einen davon wesentlich verschiedenen Inhalt.

5. Werfen wir nun hienach einen Blick auf den weiteren historischen Verlauf der gesammten apokalyptischen Litteratur nach Christus.

Die apokalyptische Litteratur zerfällt fortan in die Christliche und Jüdische. Jene weissagt Christgläubig die Zeit der Wiederkunft des erschienenen Messias; diese, da der erschienene von den Juden nicht anerkannt wurde, fährt natürlich fort, die Zeit der ersten Ankunft des wahren Messias zu weissagen. Während jene sich nach dem Typus der neutestamentlichen Apokalypse des Johannes fortbildet, bleibt diese bey dem Danielischen Typus stehen.

Die Christliche Apokalyptik hat mit ihrer Grundidee von der Wiederkunft Christi, wodurch sie entstanden ist, einen frischen Lebenstrieb bekommen. Die Zerstörung Jerusalems als Erfüllung der Weissagung Christi giebt ihr nur einen neuen Aufschwung; sie wendet sich

desto sicherer zur Weissagung von dem Untergange Roms. Mit jeder Römischen Verfolgung gegen die Christenheit erhält sie neuen Reiz. Das heidnische Rom fällt. Das alte Rom wird ein neues Christliches. Aber nun treten neue antitheokratische Weltmächte auch gegen das Christliche Rom auf. So hat die Christliche Prophetie fortwährend Stoff und Reiz zur apokalyptischen Weissagung. Eine antitheokratische Macht fällt nach der anderen, aber die Wiederkunft Christi rückt je länger je mehr in die endlose Ferne. Und so scheint der apokalyptische Stoff und Geist, und damit auch die apokalyptische Production unter den Christen nie ausgehen zu können. Aber wie lange sich auch die Christliche apokalyptische Litteratur lebendig erhält, sie findet zu ihrer Zeit nothwendig ihr Ende, und stirbt, wie die Jüdische, nur später, an ihrer eigenen Idee. Wir betrachten zuerst etwas näher die Jüdische nach Christus.

Diese konnte sich bis zur Erscheinung Christi lebendig fortbilden. Denn bis dahin hatte ihr Zukunftsgedanke Wahrheit und Nothwendigkeit in der Weltgeschichte. Durch Christus aber, den wahren Messias, durch die neue, geschichtlich berechtigte, Christliche Zukunft und Weissagung, verlor die Jüdische Apokalypse, wie das Judenthum überhaupt, kraft der Geschichte ihre Wahrheit, ihr Lebensrecht. Zwar da das Volk den neutestamentlichen Messias nicht anerkannte und somit auf dem alttestamentlichen prophetischen Standpunkt stehen blieb, gab ihm sein Unglaube durch die wachsende Noth und Bedrängniss, die er herbeyführte, zunächst einen neuen apokalyptischen Aufschwung. Aber schon die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zerdrückte die alten apokalyptischen Schwingen; mehr noch die Täuschungen der Messianischen Hoffnung bey den wiederholten unglücklichen Versuchen des Volkes, sich von der Römischen Macht zu befreyen. Auch die heldenmüthigste Erhebung unter Barcochba missglückte. Die-

ser Sohn des Sternes, der nach Bileams Weissagung 4 Mos. 24, 17. von Jakob ausgehen sollte, ward den Juden, obwohl er seinen Stammbaum bis zu David hinaufführte, also der verheissene Sohn Davids zu seyn schien, auch Jerusalem, da es eben eine heidnische Stadt des Römischen Kaisers werden sollte, erobert hatte, am Ende doch ein Hoffnung täuschender Lügensohn, Bar Coziba [1]); selbst die apokalyptische Heldenthat führte zu keinem Messianischen Heile. Unter solchen Verhältnissen musste die apokalyptische Production der Juden je länger je mehr ermatten. Indessen war doch der Messianische Hoffnungssinn im Volke so stark und mächtig, dass auch nach Barcochba die Juden nicht aufhörten den Messias zu erwarten, ja ihre Gelehrten aller Täuschungen ungeachtet immer neue apokalyptische Zukunftsberechnungen, theils auf dem Grunde der Danielischen, theils anderer typischen Zeitbestimmungen des A. T. versuchten. Der Talmud enthält mehrere Rabbinische Zukunftsberechnungen. Die späteste berechnet die Zukunft des Messias auf das Jahr 470, also 400 Jahre nach Jerusalems Zerstörung [2]). Aber auch diese Weissagung, mit so grosser Zuversicht sie auch ausgesprochen war [3]), täuschte. Unter diesen beständigen Täuschungen entsteht nach und nach die Verzweiflung. In dem Talmudischen Tract. Sanhedr. findet sich das wehmüthige Bekenntniss, dass alle termini adventus Messiae ohne seine Ankunft verstrichen seyen. Nicht eher, heisst es, werde der Messias kommen, als bis Alle an der Befreyung durch ihn verzweifelt haben würden. So hält man sich

---

1) S. Münters Jüd. Krieg §. XII ff.
2) S. Tract. Talm. Avoda Sara s. de idololatria caput primum e Gemar. Babylon. — ed. Georg. Eliez. Edzardus. Hamburg. 1705. 4. p. 68.
3) So gewiss sey die Zeitbestimmung, meinte R. Chanina, dass wenn um die Zeit einem ein Acker von 1000 Denar. an Werth geboten würde für 1 Denar, man ihn nicht kaufen solle. S. Edzard. a. a. O.

nur noch an der allgemeinen Formel des vertrauenden Glaubens, dass die Spitze der Noth der gewisse Anfang des Heils sey. Ja derselbe Tractat Sanhedrin belegt diejenigen mit schwerem Fluch, welche die Ankunftszeit des Messias noch weiter berechnen würden [1]. Gott allein, sagt ein Rabbinischer Interpret des Daniel, weiss Zeit und Stunde [2]. Gleichwohl werden immer von Neuem apokalyptische Berechnungen gewagt, aber nur um immer neue Täuschungen zu erfahren. Der menschliche Vorwitz ist unermüdlich und unbelehrbar. Aber die Geschichte hat unwiderruflich gerichtet. Die Heilszukunft des Jüdischen Volkes liegt nicht mehr in ihm selber. Das Heil kommt nicht mehr aus den Juden, wie es einst mit Recht hiess. Es ist ein für alle Mahl aus ihnen gekommen. Auch für das Jüdische Volk liegt es einzig und allein in der Gemeinschaft mit dem schon erschienenen Heilande, den es zu der Zeit, da es nicht wusste, was zu seinem Frieden dient, gekreuzigt hat. Kurz die Wahrheit der Jüdischen Apokalypse ist seitdem die Christliche.

Aus dem allen wird begreiflich, warum wir seit den Jüdischen Apokalypsen des Henoch und Esra in der Jüdischen Litteratur keine Werke der Art mehr finden. Der Talmud hat seine apokalyptische Dogmatik, Mythologie und Arithmetik [3], aber keine neue apokalyptische Production nach Art der früheren vorchristlichen. Der producirende apokalyptische Geist ist erlahmt und verschwunden. Die Rabbiner commentiren über Daniel und das apokalyptische Dogma, aber bey aller Phan-

1) S. a. a. O. p. 245.

2) Saadias sagt zu Dan. 7, 25. Omnium etiam sapientissimorum — mens atque consilium obbrutescit, ut assequi non valeant sensus computi hujus, neque est quisquam, qui illum sciat praeter solum Deum nostrum.

3) S. Buxtorf Synag. Jud. c. 50., wo die Talmudische apok. Lehre dargestellt ist. Vgl. Gfrörers Jahrhundert d. Heils. Abth. 2. S. 219 ff.

tasterey produciren sie doch keine neue Apokalypse. Die pseudepigraphische Litteratur der Juden führt Werke auf, wie die Apokalypse des Adam, des Abraham, des Moses, des Elias [1]). Allein alle Schriften der Art scheinen Judenchristlichen Ursprungs und Charakters gewesen zu seyn [2]). Man hat sonst wohl die Testamente der zwölf Patriarchen, welche apokalyptische Elemente enthalten, zur Jüdischen Litteratur gerechnet [3]), aber, wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird, ohne Grund [4]). Und wer sie dazu rechnet, muss sie in die Zeit vor Christus setzen. Eben so wenig kann man die apokalyptische Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias zu der Jüdischen apokalyptischen Litteratur rechnen [5]). Bemerkenswerth ist, dass auch die apokalyptische Sibylle nach Christi Zeit unter den Juden schweigt [6]). Die Talmudische und Rabbinische Litteratur wird je länger je mehr herrschend und hat keinen apokalyptischen Productionstrieb.

Wenden wir uns nun zur Geschichte der Christlichen apokalyptischen Litteratur, so finden wir hier ein sehr üppig wucherndes und ziemlich lang lebendes litterarisches Gewächs.

Ihre Anfangsepoche ist, wie es scheint, die Johanneische Apokalypse; diese aber ist zugleich der Christliche Culminationspunct der theokratischen, biblischen Apokalyptik überhaupt. Unter diesem Gesichtspunct betrachtet, erscheint sie uns auf einer Höhe, von der es bey

1) S. J. A. Fabricii Cod. V. T. Pseudepigr. Tom. 1. p. 11. 401. 838. 1072.
2) Sie werden alle nur von Christlichen Schriftstellern citirt und nach den Fragmenten und Notizen, die wir von ihnen haben, zu urtheilen, waren sie gewiss keine Jüdische Apokalypsen.
3) S. J. A. Fabricius a. a. O. p. 503 sqq.
4) S. C. Im. Nitzsch de testam. XII Patr. Wittenb. 1810. 4.
5) S. §. 16.
6) Nach Dr. Bleeks oft erwähnter Unters. sind wahrscheinlich alle Sibyllinen nach der Zeit Christi auch Christlichen Ursprungs.

der Eigenthümlichkeit dieser Litteratur, welche ihren Gedanken, je mehr sie denselben entwickelt, desto mehr von der Hülle der visionären religiösen Phantasie befreyen und an das Gebiet des klaren Christlichen Denkens, der verständigen prophetischen Betrachtung abgeben, und ihre Form, je mehr sich dieselbe gesetzlich zur wahren Poesie entfalten will, zerbrechen muss, — keinen aufsteigenden, sondern nur einen herabsteigenden Fortschritt geben konnte. Hierin liegt, meine ich, der eigentliche Grund, warum wir in der ziemlich reichen Christlichen apokalyptischen Litteratur nach der Johanneischen Apokalypse kein Product finden, welches nach Inhalt und Form auch nur von weitem mit jener zu vergleichen wäre. Selbst die montanistische Periode brachte nichts der Art hervor. Eben die Einzigkeit wahrer Blüthe der Christlichen Apokalyptik in der Johanneischen Apokalypse hat diese zur kanonischen gemacht. Was nach ihr der apokalyptische Geist und Trieb in der Christlichen Kirche hervorbringt, ist: erstlich apokryphische Nachbildung, Nachahmung der Johanneischen, wobey beachtungswerth ist, dass vornehmlich die häretischen Secten in diesem Stücke sehr thätig sind; sodann theils Interpolation schon vorhandener vorchristlicher Jüdischer Apokalypsen, wie des Henoch und Esra, auch der Sibyllinen, aus apologetischem Interesse, welches nicht genug Weissagungen auf Christus im A. B. haben konnte; theils aber auch Nachahmung vorchristlicher Jüdischer Apokalypsen, indem man ebenfalls aus apologetischem Interesse alle Erzväter und Propheten, ja selbst Adam, da die heilige Schrift des A. T. nichts Apokalyptisches von ihnen enthielt, neben den Propheten im engeren Sinne zu Weissagern von Christus und seinem Reiche machte. Es lag wohl dabey der Gedanke zum Grunde, dass die alttestam. Weissagung, je älter sie sey, schon von Adam her, je bestimmter und einstimmiger sie aus dem Munde aller prophetischen Geister des A. B. Christum vorher-

verkündige, desto zwingender, besonders die Juden überzeugen müsse. Hieher gehören auch die Producte der Christlichen Sibyllistik. Endlich aber ist der apokalyptische Geist und Trieb in der Kirche productiv in der Auslegung, Deutung und Anwendung der Joh. Apokalypse auf die Gegenwart und die sich wiederholenden Krisen des Reiches Christi in der Geschichte.

Es lag in der Natur der Sache, dass je länger je mehr die apokalyptische Auslegung die freyeren apokalyptischen Productionen der beyden ersteren Arten zurückdrängte. Die Auslegung der Joh. Apokalypse aber musste in dem Grade mehr hervortreten, in welchem diese Schrift allgemein als heilige Schrift des neutest. Kanons anerkannt wurde. Geschah diess im Allgemeinen früher in der Abendländischen Lateinischen Kirche, als in der Griechischen, so erklärt sich daraus, dass die freye apokalyptische Production auch unter den Griechen länger dauerte und lebhafter war, als unter den Lateinern. Je mehr die Auslegung der Joh. Apokalypse sich in der Kirche zu einer wahrhaft theologischen ausbildete, und das theologische Verständniss der apokalyptischen Idee, des apokalyptischen Dogmas wuchs, desto mehr musste die freye apokalyptische Production als eine dem Christlichen Princip widersprechende Phantasterey erscheinen, welche sich bey fortschreitender Fortbildung der Christlichen Poesie unter den Völkern auch nicht einmahl mehr als poetisches Spiel halten konnte.

Als Endpunct der Christlichen apokalyptischen Litteratur, sofern sie die Productionen mit Ausschluss der Auslegungen der neutest. Apokalypse begreift, können wir die Zeit der Abschliessung des neutestam. Kanons am Ende des 4ten und im Anfang des 5ten Jahrh. feststellen. Von da an erstirbt die apokalyptische Litteratur und löst sich in die exegetische und dogmatische immer mehr auf.

§. 14.

Übersicht der Christlichen apokalyptischen Litteratur. Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokalyptischen Schriften.

Wären sämmtliche Producte der Christlichen Apokalyptik noch vorhanden, so könnte man an den Versuch einer pragmatischen Geschichte dieser Litteratur denken. Allein mit Ausnahme der Johanneischen Apokalypse im N. T., der Christlichen Sibyllinen, der Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, der apokryphischen Apokalypse des Johannes, haben sich von den meisten Apokalypsen theils nur mehr oder weniger unbedeutende Fragmente, theils gar die blossen Namen nebst einigen zerstreueten gelegentlichen Notizen erhalten. Unsere Aufgabe kann nur seyn zuerst eine Übersicht der Fragmente und Notizen der verloren gegangenen, sodann eine genauere Charakteristik der erhaltenen Apokalypsen mit Ausnahme der Johanneischen im N. T., welcher die folgenden Bücher unseres Werkes eigends gewidmet sind. Hieran wird sich eine nähere Betrachtung solcher patristischen Schriften anschliessen, welche, wie z. B. der Hirt des Hermas und die Testamente der zwölf Patriarchen, ohne eigentliche Apokalypsen zu seyn, einen mehr und weniger bedeutenden apokalyptischen Inhalt haben, und für die Geschichte der apokalyptischen Idee im Zusammenhange mit der Christlichen Glaubens- und Sittenlehre von Bedeutung sind.

In der litterarischen Übersicht der Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokalyptischen Schriften stellen wir diejenigen voran, welche nach der apokalyptischen Fiction einer alttestamentlichen Person zugeschrieben werden. Darauf werden diejenigen folgen, welche auf ein ausserbiblisches Prophetenthum zurückgehen; zuletzt aber die-

jenigen, welche einer neutestamentlichen, insbesondere apostolischen Person beygelegt werden.

1. Zu der ersteren Classe [1]) gehören folgende:

Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ [2]), nur von Epiphanius adv. Haer. lib. 1. tom. 2. Gnostici, haer. 26. 8. als ein gnostisches Product neben anderen gnostischen Apokryphen, z. B. den apokryph. Evangelien angeführt, aber ohne alle nähere Bestimmung über Inhalt und Art dieser Apokalypsen [3]).

Ἀποκάλυψις Ἀβραάμ [4]), nach Epiphanius haer. 39, 5. ein apokryphisches Product der Sethianer, einer ophitischen Secte. Sie war nach Epiph. *πάσης κακίας ἔμπλεως*. In der Synops. script. sacr. des Pseudoathanasius wird dieselbe Schrift, wie es scheint, *Ἀβραάμ* (— *ψευδεπίγραφον*) genannt und zu den alttest. Apokryphen, im Unterschiede von den *ἀντιλεγόμενα* des A. T., den heutigen Apokryphen des A. T., gerechnet. Eben so in der Stichometrie des Nikephorus, wo sie, wie die Apokalypse des Petrus, zu 300 Stichen angegeben wird.

Ἀποκάλυψις Μωϋσέως. Diese wird unter diesem Titel von Syncellus [5]) und Cedrenus [6]) ange-

---

1) Vgl. J. A. Fabricii Dodecas apocalypseon apocryphorum in d. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 936 ff.

2) S. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 11 sq.

3) Epiphan. sagt, indem er von den Gnostikern überhaupt und ihrem Apokryphenthume spricht: *ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδὰμ ἄλλας λέγουσιν*. Setzt *ἄλλας* voraus, dass die Kath. Kirche echte, kanonische hatte? Gleich darauf hat *εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν* diese antithetische Beziehung. So wäre wohl der Sinn: die Gnostiker sprechen, *λέγουσιν*, noch von anderen Apokalypsen Adams, als die Kirche. Diese aber nahm, wie es scheint, nach Tertullian de anima c. 11. an, dass Adam nach Gen. 2, 21 ff. eine *ἔκστασις* gehabt, worin er das sacramentum in Christum et Ecclesiam, vgl. Eph. 5, 32., geweissagt habe. War diess die wahre Adamitische Apokalypse?

4) S. Fabricius a. a. O. p. 401 sq.

5) Chronogr. p. 27. ed. Bonn. p. 48.

6) Historiar. Comp. p. 4. ed. Bonn. Vol. 1. p. 9.

führt. Der erstere sagt, Paulus habe den Spruch Galat. 5, 6 u. 6, 15. *οὔτε περιτομή τι ἐστιν* u. s. w. aus jener Schrift entnommen [1]), was gewiss falsch ist, da der Gedanke und Ausdruck des Spruches zu originell Christlich, insbesondere Paulinisch ist. Unstreitig hat der Vf. der Mosaischen Apokalypse den Spruch von Paulus entnommen, woraus dann folgt, dass die Schrift Christlichen Ursprungs ist [2]). Syncellus und Cedrenus bemerken einstimmig, dass Einige die *λεπτὴ γένεσις* und die *ἀποκάλυψ.* des Moses für eine und dieselbe Schrift gehalten. Diese *λεπτὴ γένεσις*, von Epiphanius haer. 39, 5. *λεπτογένεσις*, auch *τὰ Ἰωβηλαῖα* [3]) genannt, wurde ebenfalls dem Moses zugeschrieben [4]). Sie scheint, nach den Fragmenten [5]) zu urtheilen, eine mythisirte Genesis unter der Form einer Engelmittheilung gewesen zu seyn. In dem Äthiopischen Handschriftenschatze der Tübinger Universität befindet sich nach Dr. Ewalds Bericht eine Schrift Kufâlie mavâ el, d. i. Eintheilung der Tage, welche, wie derselbe meint, eine Übersetzung der *λεπτὴ γένεσις* ist [6]). Schade, dass die von Dr. Ewald versprochene Übersetzung der Schrift noch nicht erschienen ist. Man würde dann zu beurtheilen im Stande seyn, ob und in wiefern die *λεπτὴ γένεσις* mit der *ἀποκάλυψις* des Moses einerley ist oder nicht.

Schon Clemens von Alex. und Origenes, späterhin auch der Alexandriner Didymus [7]) sprechen von

---

1) Vgl. Photius, Amphiloch. Quaest. 183. s. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 838 sq. und Montfauc. Diar. Ital. p. 212.
2) S. Grotius, Annot. zu Gal. 5, 6. und Wolfii Curae.
3) Über diesen Namen vgl. Fabricius a. a. O. p. 849.
4) S. Cedren. a. a. O. p. 8. ed. Bonn. p. 16. Dasselbe scheint Syncellus a. a. O. p. 99. ed. Bonn. p. 185. vorauszusetzen.
5) S. Fabric. a. a. O. p. 851 sqq.
6) S. Dr. Ewald über die Äthiop. Handschriften zu Tübingen in Lassens Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 5. S. 177 ff.
7) Clem. Strom. lib. 6. p. 679 f. ed. Col. Orig. *περὶ ἀρχ.*

einer Griech. apokryphischen Schrift, welche Origenes *ἀνάβασις*, die anderen *ἀνάληψις Μωϋσέως* nennen. Unter dem letzteren Namen wird sie unter den Apokryphen des A. T. (verschieden von den alttest. Antilegomenen, unseren heutigen Apokryphen in d. Alex. Übersetzung) von der Synopsis script. s. und von Nikephorus in der Stichometrie aufgeführt, und von dem letzteren als eine Schrift von 1400 Stichen (somit von gleichem Umfange mit der Joh. Apokalypse, welche auch zu 1400 Stichen angegeben wird,) bezeichnet. In dieser Schrift soll nach Origenes und Didymus der Streit des Erzengels Michael mit dem Satan über den Leichnam des Moses erzählt worden seyn und der Verfasser des Briefes Judä den betreffenden V. 9. daraus entnommen haben. Anderes daraus theilt Klemens mit, nemlich dass Josua den Moses bey seiner *ἀνάληψις* in doppelter Weise gesehen habe, einmahl pneumatisch mit den Engeln, dann sinnlich über die Berge sich erhebend, und dass Chaleb ihn wieder anders geschauet habe, in geringerer Weise als Josua. In den Acten der ersten Nicänischen Synode wird Mehreres daraus angeführt. B. 2. c. 20.: dass der Engel Michael zu dem Teufel die Worte gesprochen habe: *ἀπὸ γὰρ πνεύματος αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν* und *ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κ. ὁ κόσμος ἐγένετο*· ferner c. 28., dass Moses sterbend dem Josua gesagt: *προεθεάσατο ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*. Daneben wird in jenen Acten aber bemerkt, dass in einem anderen Buche *λόγων μυστικῶν Μωϋσέως* Moses geweissagt habe von David und Salomo [1]). Diese letztere Schrift scheint apokalyptischer Art gewesen zu seyn. Ob diese mystischen Reden mit der *ἀνάληψις* verbunden gewesen, ähnlich wie

lib. 3. c. 2. Didym. Enarr. in Epist. Jud. vgl. Oecum. Comment. in Ep. Jud.

1) S. Fabric. Cod. Pseudepigr. a. a. O. S. 844 f.

das Buch Henoch, aus mehreren Theilen bestand; ob die ἀνάληψις des Moses eine Apokalypse, ob sie in diesem Falle mit der ἀποκάλυψις des Moses ein und dasselbe Werk; ob sie ein Jüdisches vorchristliches Product gewesen, was, wenn Brief Judä V. 9. ein Citat daraus genommen ist, wahrscheinlich, aber nicht nothwendig ist, oder ob sie von einem Judenchristen schon vor Clemens dem Alex. verfasst sey, darüber lässt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht entscheiden. Was der Nicänische Bischof daraus citirt, hat etwas Christlichen Ton und Farbe. Doch kann das täuschen. Das Rabbinische Werk de vita et morte Mosis libri 3., zuerst Lat. übersetzt und herausgegeben von Gilbert Gaulmyn [1]), enthält Manches, was an die von den Vätern gebrauchte ἀνάληψις erinnert, aber, wie es jetzt vorliegt, ist es ein viel jüngeres Werk, etwa aus dem 14 Jahrhundert, jedoch nach älteren mythischen Traditionen der Juden gemacht, aber, wie es scheint, ohne Benutzung der ἀνάληψις oder ἀνάβασις.

Ἠλίου ἀποκάλυψις [2]). Unter diesem Titel führt die Schrift Hieronymus ad Pammachium (ep. 101.) an, indem er bemerkt, dass 1 Kor. 2, 9. ὃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε u. s. w. nicht, wie einige sagten, aus der apokryphischen apocalypsis Eliae, sondern aus Jesaias 64, 4. genommen sey. Origenes gehörte zu diesen einigen, die Hieronymus tadelt; er nennt die Schrift aber secreta Eliae prophetae [3]). Epiphanius [4]), indem er Ephes. 5, 4. als ein Citat ansieht, sagt, es werde der Satz παρὰ τῷ Ἠλίᾳ gefunden, welche Schrift er zu dem A. T. rechnet. Ist diess dieselbe Schrift? Die apostoli-

---

1) Nachher von J. A. Fabricius wieder herausgegeben, und in Gfrörers Prophet. veteres pseudepigr. p. 303 ff. von Neuem abgedruckt.

2) S. Fabric. a. a. O. p. 1072 sqq.

3) Homil. s. Comment. in Matth. 27, 9.

4) Haer. 42., wo er von der Marcion. Corruption der Paul. Briefe spricht.

schen Constitutionen führen sie unter den älteren Apokryphen, neben dem Buche Henoch und den apokryphischen Schriften des Moses an. Die Synops. script. sacr. und die Stichometrie des Nikephorus nennen sie ein alttestamentliches *ἀπόκρυφον Ἐλία προφήτου*, und der letztere rechnet sie zu 316 Stichen. Standen die bezeichneten Sprüche aus den Paulin. Briefen darin, so scheint sie ein Christliches Product gewesen zu seyn; es müsste denn seyn, dass Eupolemos, von dem Eusebius Praep. Evang. 9, 30. eine Schrift *περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας* anführt, dieselbe schon gekannt hätte, denn in diesem Falle würde sie ein vorchristliches Jüdisches Product seyn.

In dem Apokryphenverzeichnisse der Synopsis scripturae sacrae und in der Stichometrie des Nikephorus werden noch mehreren Apokryphen prophetischer oder apokalyptischer Art aufgeführt, z. B. das Apokryphum des Propheten Zephanja mit 600 Stichen, die des Zacharias, des Vaters des Täufers Johannes, mit 500 Stichen. Die letztere gehörte offenbar dem neutestam. Apokryphenthume an.

Zu dieser Classe der Apokryphen rechnen wir auch diejenigen Schriften, welche auf das vorchristliche, ausserbiblische Prophetenthum zurückgehen.

Ἀποκάλυψις Ζωροάστρου. Porphyrius sagt in der vita Plotini [1]), dass unter den Christen vornehmlich die Gnostiker neben anderen Schriften auch Apokalypsen erdichtet haben, namentlich Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianus u. a. [2]). Man weiss von allen

---

1) C. 16. in d. Opp. Plotini ed. Creuzer. Vol. 1. p. LXVI.

2) Die Stelle lautet vollständig so: *Γεγόνασι δὲ κατ᾽ αὐτὸν* (zur Zeit Plotins) *τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων, πολ-*

diesen gnostischen Producten nichts weiter. Gehörte die Zoroastrische vielleicht dem dualistischen Gnosticismus an? Verschieden von der Apokalypse des Zoroaster sind die sogen. Orakel desselben, welche wir noch haben [1]. Mehr erfahren wir von der Schrift, welche

Ὑστάσπης heisst. Justin der Märtyrer sagt Apol. 1, 20.: *Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης „γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς“ ἔφασαν.* Der sibyllinische Satz findet sich Orac. Sibyll. 4, 171 ff., in einem offenbar Christlichen Orakel [2]. War nun Hystaspes auch eine Christliche eschatologische Weissagung? Die Vorstellung von dem dereinstigen Untergange der Welt durch das Feuer an sich war keine eigenthümlich Christliche. Es kommt auf die Verbindung an, in welcher sie Hystaspes vortrug. Genaueres über den Inhalt der Schrift sagt Clemens d. Alex. [3]. Aus einer nicht näher bezeichneten apokryphischen Schrift führt er an, dass der Apostel Paulus ähnlich wie Petrus in seinem *κήρυγμα* (— nemlich von den Hellenischen Weissagungen auf Christus *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι Ἀπόστολος λέγων Παύλος*) gesagt: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι. Καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τ. θεοῦ καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς* (vgl. Ps. 2, 2.), *μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ,*

λοὺς ἐξηπάτων, καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντες. Vgl. Creuzers Commentar zu d. St.

1) Vgl. J. A. Fabric. Bibl. Graeca Vol. 1. c. 36. u. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 953.

2) S. Orac. Sibyll. ed. C. Alexandre Vol. 1. p. 178. Vergl. Bleek über d. Entstehung — d. Sibyll. Orakel in d. theol. Zeitschrift v. Schleierm., de Wette und mir 1, 240 ff.

3) Strom. 6, 5. (ed. Col. p. 636.).

καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ (vergl. Apok. 1, 9.). Hiernach muss die Schrift Hystaspes schon vor dem *κήρυγμα Πέτρου* oder *Παύλου* [1]) vorhanden gewesen seyn, also vor dem Anfang des 2ten Jahrhunderts, wo, wenn nicht früher, das *κήρ. Πέτρου* geschrieben zu seyn scheint [2]). Ausser Clemens von Alex. berichtet über die Schrift Lactantius Inst. 7, 15. Folgendes: Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus [3]), — admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus, quam illa Trojana gens conderetur. Ebendaselbst 7, 18. sagt er: Hystaspes —, descripta iniquitate seculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus, et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces

---

1) Man streitet, ob es hiernach eine eigene Schrift *κήρυγμα Παύλου* gab, oder ob, was Clemens als Paulinisches *κήρυγμα* anführt, in dem *κήρυγμα Πέτρου* stand, als integrirender Theil oder als eine Art von Anhang zu demselben. Der Zusammenhang der Stelle bey Clemens, besonders der Schluss, wo es heisst: *Εἶτα ἑνὶ λόγῳ πυνθάνεται ἡμῶν* (nemlich Paulus), *ὅλος δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ τίνος; οὐχὶ τοῦ θεοῦ; Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος· εἰρηκέναι τὸν Κύριον τοῖς ἀποστόλοις* u. s. w., scheint darauf hinzudeuten, dass Clemens die ganze Stelle von der Apostelpredigt des Paulus und Petrus aus einer und derselben Schrift nahm, welche in der Regel *κήρυγμα Πέτρου* hiess, aber weil sie nach Lactant. Inst. div. 4, 21. die Predigt des Petrus und Paulus in Rom enthielt (Lactanz nennt sie aber nicht Praedic. Petri et Pauli), auch Praedic. Pauli, (s. Auct. tract. de non iterando baptismo haeretic. in d. opp. Cypr. ed. Rigalt.,) vielleicht auch Praedic. Petri et Pauli hiess. Vergl. ausser Fabr. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 797 ff. Kleuker, üb. d. Apokryphen d. N. T. S. 275 ff. Credner, Beiträge zur Einl. 1, 359 ff. Einl. in d. N. T. Bd. 1. S. 629. Schliemann, die Clementinen S. 253 ff. Schwegler, d. nachapost. Zeitalter 2, 30 ff.

2) S. Schliemann a. a. O. S. 255. Schwegler a. a. O. S. 31.

3) S. J. A. Fabricii bibl. Graec. lib. 1. c. 14. p. 108 sq. ed. Harles, wo die verschiedenen Ansichten über die Person des fingirten Hystaspes aufgeführt sind.

hominum atque impios extincturum. — Quae omnia, setzt er hinzu, vera sunt (nemlich nach der neutestam. Schrift s. Matth. 24, 9 ff. 22 ff.) praeter unum, quod Jovem dixit ille facturum, quod Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum est, missum iri a Patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet. — Unstreitig meint Lactanz dieselbe Schrift, auf welche das *κήρ. Πέτρ.* bey Clemens und Justin die Griechen verweisen. Auch nach Lactanz war sie eine Apokalypse nach Art der apokalyptischen Sibylle, aber in Prosa geschrieben. Der alte Weise oder Fürst der Meder, auf welche Fiction der Verf. vielleicht durch den Daniel geführt wurde, weissagte von seiner Zeit aus in Visionen, in denen er vielleicht einen weissagenden Knaben (einen Engel in Jugendgestalt?) schauete, theils die Erscheinung Christi und seiner Kirche in leidender und kämpfender Gestalt, theils die letzte Zukunft des Reiches Gottes, damit auch Roms Untergang und das Gericht Christi. Dass der Vf. Gott Zeus nannte, gehörte zu dem sibyllinischen Griechischen Style, denn dass die Schrift ursprünglich Griechisch geschrieben war, sagt das *κήρ. Πέτρ.* ausdrücklich. Offenbar war der Vf. ein Judenchrist, der auch wohl schon neutestam. Schriften gebrauchte, vielleicht gar die Joh. Apokalypse. Lactanz vermisste zwar in der Schilderung der letzten Zukunft die Erwähnung des Sohnes Gottes zum Heile der Frommen, wovon doch die Sibylle und der Hermes im *λόγος τέλειος* sprechen, allein, da doch das *κήρ. Πέτρ.* ausdrücklich die *παρουσία Χριστοῦ* erwähnt, so ist möglich, dass er nur die bestimmtere Fassung derselben, wie er sie gewohnt war, vermisste, wie er denn auch sagt: Quod Hermes tamen non dissimulavit. Auf keinen Fall kann uns Lactanz darin irre machen, dass die Schrift Judenchristlichen Ursprungs war. Ist sie im Übergange von dem ersten zum zweyten Jahrhundert entstanden und wurde sie in

dem in trauriger Gegenwart nach einer besseren Zukunft sehnsüchtigen Zeitalter, welches begierig nach allen Zeichen und Weissagungen der Zukunft griff, auch wohl von Heiden gelesen, so erklärt sich, dass Justin in seiner grossen Apologie c. 44. sagen konnte: *Κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων — —, ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν πρᾶξαι. Ἀφόβως μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐντυγχάνομεν αὐταῖς, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν, ὡς ὁρᾶτε, εἰς ἐπίσκεψιν φέρομεν, ἐπιστάμενοι πᾶσιν εὐάρεστα φανήσεσθαι* [1].

2. Unter den verlorenen Apokalypsen, welche neutestamentlichen Personen zugeschrieben werden, ist zuerst zu nennen:

Ἀποκάλυψις Πέτρου [2]. Unter andern Petrinischen Apokryphen nennt Eusebius K. G. 3, 3. 25. auch die *ἀποκάλυψις*. Clemens von Alex. gebrauchte und legte sie nach Euseb. K. G. 6, 14. in seinen Hypotyposen aus, in einer Reihe mit den Briefen des Judas und Barnabas. Dieser Theil der Hypotyposen ist aber leider ganz verloren gegangen. Vor Clemens aber hatte der Gnostiker Theodotus die Schrift häufig gebraucht. So haben sich durch Clemens in seinen *ἐκλογαῖς ἐκ τῶν προφητικῶν Θεοδότου* einige Fragmente der Petrinischen Apokalypse erhalten [3]. Aber diese Fragmente, die einzigen, die wir haben [4], sind so klein und abge-

---

1) Vgl. hierüber die Anmerk. des Maranus zu Justin, wieder abgedruckt in Dr. Ottos Ausgabe der Werke Justins Vol. 1. p. 226 ff. Hier fehlt aber die Angabe des betreffenden Gesetzes, welches nach Pauli Sentt. Recepp. lib. 5. tit. 21. n. 3. so lautet: Qui de salute Principis vel de summa reipublicae mathematicos, ariolos, aruspices, vaticinatores consulit, cum eo, qui responderit, capite punitur. Es wird hinzugesetzt: Non tantum divinatione quis, sed ipsa scientia ejusque libris melius fecerit abstinere.

2) S. J. A. Fabricii Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 940 sqq.

3) Gesammelt von Grabe in s. Spicil. PP. P. 1. p. 74 sqq.

4) Grabe vermuthet, dass Lactanz Inst. div. 4, 21. den In-

rissen, dass man daraus nur im Allgemeinen schliessen kann, der Inhalt sey theilweise eine Weissagung böser, jammervoller Zeiten gewesen. „Die Milch, heisst es, die aus der Weiber Brüsten quillt, wird sich verdicken und kleine, fleischfressende Thiere hervorbringen. Die werden sich gegen die Mütter wenden und sie fressen." Ferner: „das Schicksal der unzeitig Geborenen wird besser seyn, (als das der Lebenden)": Und endlich: „ein Feuerblitz wird aus jenen Kindern springen und in die Augen der Mütter schlagen." Aus der Erklärung, welche Theodotus dem ersten Fragmente hinzufügt, sieht man, dass das geweissagte Unglück die Juden treffen soll. Spräche Lactanz Instit. divin. 4, 21. nicht, wie augenscheinlich, von der eigentlichen praedicatio, sondern, wie Grabe vermuthet, von der Apokalypse des Petrus, so würde daraus noch klarer werden, dass die letztere sich wenigstens zum Theil auf die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des Jüd. Staates bezogen habe. Aber allerdings kann das *κήρ. Πέτρου* auch Apokalyptisches enthalten haben. Ist es mit dem *κήρ. Παύλ.* eins und dasselbe, so enthielt es nach Clem. Strom. 6, 5. Apokalyptisches aus dem Hystaspes [1]). Man könnte vermuthen, das *κήρ. Πέτρ.* habe auch *ἀποκ. Πέτρ.* geheissen. Aber Clemens scheint in s. Hypotyposen eine von dem *κήρ.* verschiedene *ἀποκάλυψις Πέτρ.* ausgelegt zu haben. — Daraus, dass der Gnostiker Theodotus die Schrift gebrauchte, lässt sich nicht mit Sicherheit schliessen, dass sie gnostischen Ursprungs gewesen. Das anonyme Fragment über den Kanon der Röm. Kirche bey Muratori [2]) scheint sie zu kennen und mit der

---

halt der *ἀποκάλυψις Πέτρου* näher bezeichne. Schmidt stimmt ihm K. G. 1, 465 bey.

1) S. oben S. 237 ff.

2) Die betreffende Stelle des Fragments lautet bey Muratori (Antiquitt. Ital. med. aevi III. 854) so: Apocalypsis etiam Joannis, et Petri, tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi

Joh. Apok. zusammenzustellen, bemerkt aber, dass einige in der Röm. Kirche sie nicht als kirchliches Lesebuch wollen gelten lassen. Das Fragment ist aus der letzten Hälfte des 2ten Jahrhunderts. Da war also die Schrift schon vorhanden und im kirchlichen Gebrauch. Um dieselbe Zeit gebrauchten die Schrift katholische Männer, wie Clemens von Alex. Eusebius hält sie nur für unecht, nicht für ketzerisch. Da sie nach Sozomenus K. G. 7, 19. in einigen Kirchen von Palästina bis ins 5te Jahrh. alljährlich *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρασκευῆς, ἣν εὐλαβῶς ἄγαν ὁ λαὸς νηστεύει ἐπὶ ἀναμνήσει τοῦ σωτηρίου πάθους* gelesen wurde, so lässt sich vermuthen, dass sie ein Judenchristliches Product des

---

in ecclesia nolunt. Credner (Zur Geschichte des Kanons S. 76.) liest die Stelle so: Apocalypses etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam u. s. w. Hiernach wäre der Sinn: Nur die Apokalypsen des Joh. und Petr. nehmen wir an, also keine anderen, etwa die des Paulus, Stephanus u. a. Allein es fällt auf, dass in so früher Zeit (in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts) nöthig war, sich gegen andere Apokalypsen in der Kirche zu verwahren. Indess liesse sich das noch denken. Die Hauptschwierigkeit bey dieser Structur ist aber, theils das etiam, theils das quam richtig zu erklären, insbesondere auf welche von den beyden Apokalypsen sich das Relativum bezieht. Die Geschichte des Kanons macht es wahrscheinlich, quam bloss auf die Apok. des Petrus zu beziehen. Aber in diesem Falle ist quam höchst seltsam. Ich stimme daher der Auslegung der schwierigen Stelle von meinem Freunde Dr. Wieseler in s. Abhandl.: Der Kanon des N. T. von Muratori u. s. w. in den Studien und Kritiken 1847. Heft 4. S. 815 ff. bey, welcher nach einer neuen Collation der Handschrift die Stelle so fasst: et (ut) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (,) apocalypsis etiam Johannis. Et Petri tantum recipimus, quam (quem) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Der Sinn ist: Und von Petrus nehmen wir eben so viel an, nemlich als von Johannes, d. h. zwey Briefe und eine Apokalypse. Ist nun quam sicher, so kann man sich nur denken, dass es sich auf die ausgelassenen Worte: duas epistolas et apocalysin, somit insbesondere auf das letztere bezieht. Wieselers Vorschlag, quem zu lesen, diess auf Petrus zu beziehen und den Satz von den Extremen zu verstehen, welche gar nichts von Petrus in der Kirche lesen wollten, kann ich nicht annehmen, weil gerade in Rom gewiss Niemand daran dachte, von Petrus selbst den ersten Brief nicht lesen zu wollen.

2ten Jahrh. — und mit dem κήρυγμα und den übrigen Petrinischen Apokryphen eines Stammes gewesen. Möglich, dass, wie Sandius berichtet [1]), die Schrift, wie so manche andere der Art in den Afrik. Kirchen, sich auch unter den koptischen Christen erhalten hat. Aber die Nachricht ist unsicher. Die seltsame Kunde, welche Jacobus de Vitriaco, Bischof von Acco (im 13 Jahrh.), in einem Schreiben an den Papst Honorius III., von einer Schrift in der Sprache der Sarazenen unter dem Titel: Revelationes b. Petri apostoli a discipulo ejus Clemente in uno volumine redactae mittheilt [2]), scheint sich auf den ersten Anblick auf die Petrinische Apokalypse der alten Kirche zu beziehen. Allein, was der Bischof von ihrem Inhalte, freylich wie es scheint nicht mit voller Treue und nicht ohne Einmischung seiner Deutungen, erzählt [3]), lässt vermuthen, dass der Bischof eine spätere apokryphische Schrift, vielleicht aus den Zeiten der Kreuzzüge, vor sich hatte. Bemerkenswerth ist, dass in einer alten Latein. Stichometrie bey Cotelier [4]) die Revelatio Petri zu 2070 (nach einer andern Leseart 270) Reihen angegeben wird, in dem Verhältnisse, dass die Joh. Apok. nur zu 1200 Reihen geschätzt ist. Auch findet sich die ἀποκάλ. Πέτρ. in dem indiculus scriptu-

---

1) Nucleus Hist. Eccl. p. 6. Multi scribunt, Coptos in ecclesiis uti libro, quem vocant Secreta Petri. An vero secreta haec eadem sint cum apocalypsi, mihi incompertum est. Vgl. Fabric. a. a. O. p. 492 ff., wo die Unsicherheit dieser Nachricht nachgewiesen ist.

2) Dacheri Spicil. Veter. script. Tom. 8. p. 382. Daraus die betreffende Stelle in Grabe spicil. PP. P. 1. p. 76 sq.

3) Quicunque autem, sagt er, hujus libri auctor exstiterit, ita aperte et expresse de statu ecclesiae Dei a principio usque ad tempora Antichristi et finem mundi praenuntiavit, quod (ut) ex completione praeteritorum indubitatam facit (faciat) fidem futurorum. Praenuntiavit autem inter alia de consummatione vel consumptione perfidae legis Agarenorum u. s. w., was der gute Bischof von der Eroberung von Damiate durch die Christen versteht.

4) Cotelerii PP. apost. ed. Clericus Tom. 1. p. 7. 8.

rarum hinter den Quaestiones von Anastasius v. Nicäa (Codex 1789 Bibl. Reg. Paris.) als Apokryphum neben der ἀποκάλ. Ἔσδρα, der ἀποκ. Παύλου, den übrigen Petrinischen Apokryphen u. a. aufgeführt [1]). In der Stichometrie des Nikephorus wird sie nicht aufgeführt. Eben so wenig in der Synopsis script. sacrae. Ob die Arab. Apokalypse des Petrus, woraus Alex. Nicoll in s. Catal. Mss. Bibl. Oxon. Bodlej. P. 2. Auszüge mittheilt, eine Übersetzung der älteren Griechischen Schrift ist, muss einstweilen dahin gestellt bleiben [2]).

Ἀποκάλυψις Παύλου, Ἀναβατικὸν Παύλου. Unter dem ersteren Namen kennt Augustin [3]) eine in der Kirche nicht anerkannte Schrift voller Fabeln, welche, wie er sagt, vani quidam aus Veranlassung von 2 Kor. 12, 2 ff. stultissima praesumtione erdichtet haben. Vor Augustin spricht Niemand davon. War sie ursprünglich Griechisch oder Lateinisch geschrieben? Dionysius von Alexandrien [4]) bemerkt, dass der Apostel die Offenbarungen, von denen er 2 Kor. 12, 2 ff. spreche, nicht besonders aufgeschrieben habe. Möglich, dass er damit auf eine damahls schon vorhandene apokryphische Apokalypse des Paulus hindeutet. Aber weder er, noch Eusebius sprechen bestimmt von ihr. Epiphanius [5]) sagt, dass die Cajaner (ein Zweig der Ophiten) eine Schrift (*συνταγμάτιον*) unter dem Namen des Apostels Paulus erdichtet, welche voll von ἀῤῥητουργία sey; sie werde auch von den sogenannten Gnostikern gebraucht, welche sie *ἀναβατικὸν Παύλου* nennten; die Veranlassung (*πρόφασις*) dazu sey aus 2 Kor. 12, 2 ff. genommen. Diese Notiz wie-

1) Cotelerii PP. apost. ed. Clericus Tom. 1. p. 197.
2) S. Thilo Acta Thomae Prolegg. LXXXIII.
3) Tract. in Evang. Joan. 98.
4) Euseb. H. E. 7, 25.
5) Haeres. 38, 2.

derholt im zwölften Jahrh. Mich. Glykas [1]), der die Schrift 'Αναβατιανὸν nennt, was gewiss eine Corruption [2]) des von Epiphanius angegebenen Titels ἀναβατικὸν ist. Ist nun diess ἀναβατικὸν mit der von Augustin erwähnten apocalypsis Pauli einerley? Fabricius [3]) meinte, beyde seyen verschieden, jenes habe deliria Gnostica, diese praecepta vitae monasticae enthalten. In der That konnten aus jener Stelle 2 Kor. 12, 2 ff. von Verschiedenen verschiedene Apokalypsen gemacht werden. Die ἀποκ. Παύλου, von der Sozomenus [4]) erzählt, dass sie keinem alten Schriftsteller bekannt, von den Mönchen aber sehr empfohlen werde, welche sagten, dass sie unter Theodosius dem Gr. in Tarsus in dem Hause des Paulus gefunden worden sey [5]), scheint eine solche mönchische Apokalypse gewesen zu seyn, wie nach Fabricius die dem Augustin bekannte. Theophylakt und Ökumenius sprechen in ihren Commentarien zu 2 Kor. 12, 4. von einer Apokalypse des Paulus. Aber weder diese, noch das decretum Gelasii c. 6. §. 25., noch Nikephorus Homologeta im 9ten Jahrh., noch Balsamon, noch der Alexand. Patriarch Markus im 13ten Jahrh. [6]) charakterisiren sie näher, so dass man nicht weiss, ob sie die Cajanische oder die mönchische meinen.

In einem Fragment eines alten grammatischen Scholiasten oder Commentators zur Grammatik des Dionysius von Thracien findet sich folgende Bemerkung: Δεῖ — διαγινώσκειν τὸν γραμματικὸν τὰ ὀνόματα καὶ τὰς φωνὰς τῶν εὐαγγελιστῶν, ἵνα μὴ ἀλλότριον καὶ

1) Annales P. 2. ed. Bonn. p. 226. ed. Paris. p. 120.
2) Auch Bekker ed. Bonn. liest ἀναβατιανόν.
3) Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 945.
4) H. E. 7, 19.
5) Grabe Spicil. PP. Tom. 1. p. 84., meinte, diese Apok. sey eben auch erst um die Zeit Theodosius des Gr., zwischen 392. u. 396., wo Augustin über den Joh. schrieb, entstanden.
6) Vgl. Fabric. a. a. O. S. 947 ff.

ψευδὲς εὐαγγέλιον δέξηται· ἀλλὰ καὶ ὁμωνύμως ψευδῆ συγγράμματά εἰσιν, οἷον ἡ λεγομένη ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Παύλου. Οὐ γάρ ἐστι τοῦ ἁγίου Παύλου, ἀλλ' ἑτέρου, αἱρετικοῦ, τοῦ Σαμωσατέως, ὅθεν οἱ Παυλικιανοὶ κατάγονται [1]). Wäre das Fragment aus der Schrift des älteren Grammatikers Theodosius von Alexandrien, wofür man es sonst gehalten, so wäre, da dieser älter ist als Gregorius Chöroboscus, dies Zeugniss sehr beachtungswerth. Allein selbst der Commentar zu der angeblichen Grammatik des Dionysius von Thracien, worin jenes Fragment nach einigen Handschriften vorkommt, ist erweislich jünger, als Chöroboscus. Und das Fragment selbst verräth sich besonders durch die Erwähnung der Paulicianer und der katholischen Erdichtung von der Abstammung des Namens der Secte von Paul v. Samosata, dem Sohne der Kallinike, als ein sehr junges [2]). Es kann vor dem 7ten Jahrh., wo die Secte erst hervortrat, nicht geschrieben seyn, und ist wohl erst nach des Petrus von Sicilien (870.) historia Manichaeorum und nach Photius adv. recentiores Manichaeos verfasst. Wenn die Paulicianer die Schrift gebrauchten, so lag dem unkritischen Grammatiker nahe daran zu denken, dass sie von dem Paulus v. Samosata geschrieben sey. Dann war sie auch wohl gnostischen, manichäischen Inhalts. Aber Petrus von Sicilien und Photius wissen von einer solchen apokryphischen Apokalypse bey den Paulicianern nichts [3]), und wenn der Fragmentist entweder die Cajanische oder die mönchische Apokalypse vor sich hatte, so hat er in seiner Unwissenheit eine schlechte Conjectur gemacht. Denn jene

---

1) S. Im. Bekkeri Anecdota Graeca Vol. 3. p. 1165.

2) S. Theodosii Alexandr. Grammatica ed. Goettling. 1822. Praef. p. IX sqq.

3) S. Gieseler über die Paulicianer in den Stud. und Krit. 1829. S. 108 ff., wo die heil. Schriftquellen der Secte näher angegeben sind. Vgl. desselb. KG. 2, 1. 4te Ausg. S. 16.

Schriften waren älter, als der angebliche Paulus v. Samosata. Wie es sich auch damit verhalten mag, wir wissen von der doppelten oder einfachen Schrift nichts weiter. Nach Du Pin [1]) sollte sie noch unter den Kopten vorhanden seyn, was aber Grabe und Fabricius für sehr zweifelhaft halten. Grabe nennt noch eine Revelatio S. Pauli in einer Oxforder Handschrift [2]). Aber diese ist sowohl von der Cajanischen, als der, von welcher Augustin und Sozomenus berichten, wesentlich verschieden und ein viel späteres Product.

Ἀποκαλύψεις Κηρίνθου [3]). Von Euseb. KG. 3, 28. und Theodoret Fabul. Haeret. 2, 3. erwähnt. Nach Eusebius erdichtete Cerinth Apokalypsen unter dem Namen eines grossen Apostels [4]). Der Presbyter Cajus, der Gewährsmann des Eusebius, bezeugt, dass die Schrift chiliastischen Inhalts war. Allein die Art, wie die Schrift von den Alten in der Frage über die Echtheit der Joh. Apok. erwähnt wird, macht die Existenz derselben etwas zweifelhaft. Hierüber mehr bei der Untersuchung über die Joh. Apokalypse.

Das decretum Gelasii de libris accipiendis et non recipiendis erwähnt c. 6. §. 26. eine Revelatio, quae appellatur Thomae apostoli apocrypha [5]), von der Niemand sonst etwas weiss.

Ebendaselbst §. 27. wird die Revelatio, quae appellatur Stephani apocrypha aufgeführt. Wahrscheinlich ging das Gedicht von AG. 7, 55. aus. Sixtus Senensis bemerkt Bibl. S. lib. 2. p. 12. aus Serapions

---

1) Prolegom. Bibl. II. p. 94.
2) Spicileg. PP. Tom. 1. p. 85.
3) S. J. A. Fabric. Cod. ap. N. T. P. 2. p. 956 sqq.
4) Unter dem grossen Apostel verstehen die Meisten den Johannes. Valesius aber versteht die Worte des Röm. Presbyters Cajus, welche Eusebius mittheilt, *ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμ.*, so, a se tamquam a magno apostolo conscriptas.
5) S. Credner a. a. O. S. 219.

von Thmuis Schrift gegen die Manichäer, dass diese Apokalypse bey diesen in sehr hoher Achtung gestanden. Allein in dem, was wir von der Schrift des Serapion noch besitzen [1]), findet sich jene Notiz nicht. Daraus folgt aber nicht, dass Sixtus von Siena geirrt oder getäuscht habe. Wahrscheinlich hatte er ein vollständigeres Exemplar jener Schrift, als Canisius in der Latein. Übersetzung, und als der Griech. Codex in der Biblioth. des Hamb. Johanneums enthält.

Spätere apokalyptische Schriften, wie die unter dem Namen des Patriarchen Methodius von Constantinopel [2]) u. a., haben für die Geschichte der apokalyptischen Litteratur kein Interesse.

§. 15.

Die Christlichen Sibyllinen.

Zu den im Ganzen erhaltenen Christlichen apokalyptischen Schriften gehören vornehmlich die Christlichen sibyllinischen Orakel. Wir haben deren eine ziemliche Anzahl vom ersten bis ins fünfte Jahrhundert hinein, wo dieser Zweig der apokalyptischen Litteratur allmählig abstirbt.

1. Wie viel die vorhandenen Jüdischen Sibyllinen neben den biblischen Weissagungen in der ersten Zeit auf die Annahme des Evangeliums unter Juden und Heiden Einfluss gehabt, wissen wir nicht. Die neutestam. Schriftsteller machen keinen Gebrauch von ihnen; sie scheinen sie nicht gekannt, wenigstens nicht geachtet zu haben; die apostolische Predigt hielt sich vorzugsweise, ja ursprünglich ausschliesslich an die kanonische

---

1) Lat. in Canisii lection. antiq. Das Gr. Original, welches Fabricius gelesen, ist noch ungedruckt in einem Cod. Holsten. auf der Biblioth. des Johanneums zu Hamburg.

2) S. Orthodoxogr. Tom. 1., wo die Schrift Gr. und Lat. abgedruckt ist. Sie spricht von den Türken. Vgl. Cave Hist. litt. Vol. 1. p. 153.

Weissagung des A. T. Indessen soll sich schon Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther wegen der eschatologischen Lehre von dem dereinstigen Feueruntergange der Welt neben den Propheten und Aposteln auch auf die Sibylle bezogen haben. Diess bezeugt Pseudojustin in s. Quaest. et Resp. ad orthod. Resp. 47. [1]). Wir finden aber die bezügliche Stelle weder in dem ersten, echten Briefe des Clemens noch in dem sogenannten zweyten, nach dem heutigen Texte. Allein schon Cotelier [2]) schloss wohl nicht mit Unrecht aus Iren. adv. haer. 3, 3., wo der Inhalt des ersten Briefes angegeben wird, dass die vermisste Stelle in dem unserem jetzigen Texte fehlenden Stücke zwischen Cap. 57. u. 58. gestanden haben müsse. Gebrauchte schon Clemens von Rom die Sibylle als Auctorität neben der prophetischen und apostolischen Weissagung, so ist nicht zu verwundern, dass Justin der Märtyrer in seiner Ermahnungsrede an die Hellenen [3]) dieselbe als eine auch den Heiden nicht fremde prophetische Gottesstimme geltend machte. Aber während jener nur die Jüdische Sibylle zu kennen scheint, bezieht sich dieser schon auf eine Sibylle, welche nicht bloss von der Ankunft Christi, sondern auch *περὶ πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενέσθαι μελλόντων σαφῶς καὶ φανερῶς* geweissagt habe, also offenbar auf eine Christliche. Solche Christliche Orakel müssen demnach in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. schon vorhanden gewesen

---

1) Nach Gass üb. Justins des Märtyr. Fragen an d. Rechtgläubigen in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1842. Heft 4. S. 143. gehört die Schrift dem Anf. des 5 Jahrh. an. Die betr. Stelle lautet: *Εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθώς φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.*

2) In dem judicium über den sogen. 2ten Brief d. Clem. an die Korinth. Die betreffende Stelle des Irenäus lautet: — qui ignem praeparaverit diabolo et angelis ejus.

3) Cap. 38.

seyn. Wir finden nun auch in der gegenwärtigen sibyllinischen Achtbüchersammlung Orakel Christlichen Inhalts, von denen eins bald nach der Zerstörung Jerusalems, gleichzeitig mit der Joh. Apokalypse, das andere in der ersten Zeit des Kaisers Hadrian geschrieben zu seyn scheint. Die sibyllinische Production entstand demnach ziemlich früh in der Kirche. Es liegt darin etwas Abnormes. Die regelmässige, kanonische Form der Christlichen Apokalyptik war, wie oben bemerkt [1]), der alttestamentliche, Danielische Typus, wie ihn die Johanneische Apokalypse ausgedrückt hat. Aber der von den Juden überkommene Gebrauch, die Jüdischen Sibyllinen, welche man von den Juden, namentlich den Hellenistischen, gelernt hatte, aus apologetischem, oder, wenn man will, polemischem Interesse mit der biblischen Weissagung zusammenzustellen und als ein Ganzes von universeller Weissagung zu betrachten, reizte Anfangs zu Interpolationen, wodurch man die alte sibyllinische Weissagung der Christlichen Erfüllung entsprechender zu machen suchte, dann aber auch bald zu eigenen Christl. Productionen in dieser Art. Die Fiction, welche die Sibylle zu einer Tochter oder Verwandten Noahs machte, ferner die mechanische Form mehr und weniger zusammenhängender Orakel im epischen Versmaasse erleichterte auch dem gewöhnlichsten Schriftsteller so Interpolationen wie neue Compositionen, und gestattete die Fortspinnung der sibyllinischen Apokalyptik ins Unendliche. So schloss sich an die vorhandene sibyllinische Weissagung der Geschichte bis auf Christus die sibyllinische Darstellung der neueren Christlichen Geschichte von Epoche zu Epoche an. Und je mehr die überkommene sibyllinische Weissagung die allgemeine theokratische Reichsgeschichte mit ganz besonderen örtlichen Beziehungen verband, desto mehr schien

1) S. §. 13. S 223.

diese Form zur Darstellung apokalyptischer Befürchtungen und Hoffnungen des Zornes und Wohlwollens, besonderen örtlichen Leidenszuständen der Christenheit geeignet. So ist es gekommen, dass neben der alttestamentlichen, originell Jüdischen Form der Apokalyptik, obwohl dieselbe sehr bald vorzugsweise kanonisches Ansehn in der Kirche erhielt, die hellenische Sibyllinenform unter den Christen besonders beliebt und üblich wurde.

In der gegenwärtigen Orakelsammlung der acht Bücher sind die heidnischen, Jüdischen und Christlichen Sibyllinen untereinander gemischt. Die Sammlung ist allmählig entstanden, gewachsen, ohne alle planmässige, geschweige kritische Anordnung [1]). An die schon vor Christus vorhandene Sammlung, welche die oben bezeichneten, besonders im 3ten Buche befindlichen Jüdischen Sibyllinen enthielt, schlossen sich die Christlichen Interpolationen und neuen Christlichen Orakel erst einzeln, dann je länger je mehr in grösseren Massen und Sammlungen an. Das dritte, vierte und fünfte Buch sind nach Dr. Bleek schon seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts in einer Sammlung als Orakel einer und derselben Sibylle vereinigt vorhanden und bey den Christen im Gebrauch. Gegen das Ende dieses Jahrhunderts und im dritten kommt zuerst das achte, dann das siebente, endlich das sechste Buch, d. h. theilweise, in ihrer ursprünglichen Gestalt, die offenbaren späteren Interpolationen abgerechnet, hinzu. Jetzt aber werden die Orakel gesondert und verschiedenen Sibyllen zugeschrieben. — Das ist die Zeit, wo namentlich Lactanz, ein grosser Liebhaber der Sibyllinen, von Varro zehn verschiedene Sibyllen kennen lernte. In dieser Zeit hatte die sibyllinische Production und ihre Auctorität unter den Christen ihre Höhe erreicht. Die Apologeten, Ju-

1) S. Bleek über die Entsteh. u. Zusammensetz. d. sibyll. Orakel in der Berl. theol. Zeitschrift 1, 155 ff. 2, 232 ff.

stin, Athenagoras, Theophilus, der Alex. Clemens, und späterhin Lactanz, gebrauchen sie vornehmlich gegen die Heiden neben den biblischen Weissagungen und den vorahnenden Aussprüchen Hellenischer Philosophen und Dichter. Und obwohl die Christen desshalb von Celsus und wohl auch anderen kritischen Geistern unter den Heiden verspottet wurden, den Vorwurf der Verfälschung der Orakel [1]) und den Spottnamen der Sibyllisten [2]) hören mussten, ja obwohl selbst Christen von der strengeren biblischen Observanz es bedenklich fanden, sich auf eine heidnische Prophetinn zu berufen, so bewirkte doch das apologetische Ansehen, welches sie genossen, dass die Production unter den Christen bis Ende des dritten Jahrhunderts fortwährend sehr lebhaft war. Die Achtung der sibyllinischen Orakel verschwand nie ganz in der alten Kirche, obwohl das polemische Bedürfniss gegen die Heiden längst abgenommen hatte; Hieronymus, Sozomenus u. a. berufen sich immer noch auf sie, obwohl Augustin [3]) wegen des möglichen Einwurfs der Verfälschung ihre Auctorität gegen die biblische Weissagung sehr heruntersetzt. Mit dem Ansehn aber erhielt sich auch in der Kirche der Trieb zu neuen Productionen bis in das fünfte Jahrhundert hinein, wo nicht nur die apokryphische Praxis gegen die strengere kanonische, sondern auch das prophetische Interesse gegen die dogmatische Sophistik der Zeit immer mehr zurücktrat. Nicht nur im vierten Jahrhundert werden neue Christliche Orakel der Sammlung hinzugefügt, welche wir im achten Buche der Sammlung haben, sondern auch noch im fünften Jahr-

1) S. Orig. c. Cels. 7, 56.
2) Ebendas. 5, 61.
3) De civit. Dei. 18. c. 47. Sed quocunque aliorum prophetiae de Dei per Christum Jesum gratia proferuntur, possunt putari a Christianis esse confictae. Eben so adv. Faustum 15, 15. Valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam.

hundert mehrt sich die Orakelsammlung durch Hinzufügung des ersten und zweyten Buches und die Verbindungsverse zwischen dem zweyten und dritten.

2. Betrachten und charakterisiren wir nun die Christlichen Orakel in der Achtbüchersammlung einzeln etwas näher: so finden wir das älteste Christliche Product im vierten Buche. Die Sibylle kündigt sich hier von vorn heraus als Prophetinn des höchsten Gottes an, der kein steinernes Tempelhaus habe, also des Christlichen Gottes. Sie schildert die Frommen als Christen, welche Tempel und blutige Opfer verabscheuen und wegen ihrer Heiligkeit von dem ungläubigen (*δύσπιστον*) Geschlecht verfolgt werden. Dafür aber würden die Frommen dereinst nach dem Gericht über die Gottlosen das selige Leben auf Erden empfangen, im elften Geschlecht der Menschengeschichte [1]). Die Geschichte der Weltreiche wird in einer Reihe von zehn Geschlechtern dargestellt von der Assyrischen Herrschaft an, aber ziemlich confus. Im zehnten Geschlecht herrscht der Macedonische Sieger, aber sein Reich weicht der Röm. Weltmacht. Dieses aber geht auch seinem Untergange entgegen, indem Nero, der antichristliche, der nach schändlichem Muttermorde und anderen Greueln nach Asien jenseits des Euphrats geflohen, von da mit grossem Kriegsgreuel wiederkehrt und die antichristliche Weltmacht auf ihre Spitze treibt. Zuvor aber, ehe Nero wiederkehrt, werden viele um Roms Herrschaft kämpfen, Jerusalem und der Tempel durch Titus zerstört werden. Am Ende aber bricht das göttliche Zorngericht über das Geschlecht aus, welches die Frommen getödtet hat. Das Endgericht tritt ein unter folgenden historischen Verhältnissen. Zuvörderst wird Italien durch Erdbeben und einen Ausbruch des Vesuvs zerstört; darauf kehrt der

---

1) Wir lesen mit Dr. Bleek V. 47. *ἀλλὰ τὰ δ' ἑνδεκάτῃ γενεῇ*, nicht mit Alexandre *ἀλλὰ τὰ μὲν δεκάτῃ γενεῇ*, vgl. V. 20.

antichristliche Nero zurück und zieht das Zorngericht herbey. In Beziehung hierauf ermahnt die Sibylle die Menschen, sich taufen zu lassen, sich zu bessern und Gott um Vergebung der Sünden anzuflehen. Wenn diess nicht geschehe, so werde unfehlbar alles durch das göttliche Straffeuer zerstört werden, durch ein Feuer, welches so lange brennen werde, bis Gott selbst es lösche. Aus der Asche des Weltbrandes werde dann Gott die menschlichen Leiber wieder erwecken und alle zum Gericht versammeln, wonach dann die Bösen wieder in die Erde versenkt, die Frommen aber von Gottes Geist neu belebt, auf der Erde in Glück und Heil wohnen werden.

Der Christliche Charakter des apokalyptischen Inhalts ist unleugbar. Es befremdet, dass des erschienenen Christus und auch seiner Wiederkunft zum Gericht nirgends Erwähnung geschieht. Die sonstige Analogie mit der Joh. Apokalypse des N. T. liesse es erwarten. Die apokalyptische Idee von Nero, als dem historischen Antichrist, und seiner Erscheinung unmittelbar vor dem Eintritte des tausendjährigen Reiches kommt zuerst in der Johanneischen Apokalypse und hier vor und ist in dieser Art wesentlich Christlichen Ursprungs. Eben so hat das Orakel mit der Apokalypse die Vorstellung von dem irdischen Reiche der Frommen gemein, nur dass die Bestimmung der tausendjährigen Dauer fehlt. Aber vielleicht liegt die Zeitbestimmung versteckt in der freylich nicht näher angegebenen Chronologie der *γενεαί*. Umfasste das elfte Geschlecht den Sturz Roms und das tausendjährige Reich nebst der ersten Auferstehung, so kann man sich denken, dass die Sibylle nach der Analogie von Henoch noch eine zwölfte *γενεά* rechnete, in der das himmlische und irdische Reich Gottes zusammenfallen. Wenn wir nun hiernach in diesem Orakel, verglichen mit der Johanneischen Apokalypse, eine mehr und weniger unvollständige Weissagung finden, so scheint diess

mit der sibyllinischen Form, ihrer orakelhaften Abgerissenheit und mehr und weniger hervortretenden örtlichen Beziehung, welche eine vollständige Entwicklung und Darstellung der apokalyptischen Idee, wie wir sie in der Joh. Apokalypse haben, nicht gestattete oder forderte, zusammenzuhängen. Übrigens ist das Orakel fast unter denselben Zeitverhältnissen, wie jene, geschrieben. Jerusalem ist zerstört. Der zweyte Theil der Johan. Apok. hat dieselbe Voraussetzung. Aber der Verf. des Orakels erwähnt die Zerstörung ohne patriotisches Mitgefühl, aber auch ohne darin nach Christlicher Weise eine Epoche des göttlichen Strafgerichts zu finden. Er hat den Ausbruch des Vesuvs unter Titus im J. 79. erlebt. Diess wird für ihn ein apokalyptisches Moment und Symbol, woran er die damahlige Vorstellung von dem wiederkehrenden antichristlichen Nero anschliesst. Der Verf. schrieb wahrscheinlich bald nach jenem Ausbruch des feuerspeienden Berges, vielleicht ein Heidenchrist, ein Italiäner, der bereits Christenverfolgungen erlebt hatte, und sich und seine Glaubens- und Leidensgenossen mit den Christlichen apokalyptischen Vorstellungen aus dem Kreise der Johan. Apokalypse trösten wollte.

Das fünfte enthält V. 1 ff. das der Zeit nach nächste Orakel. Dieses beschäftigt sich von vorn heraus mit der Römischen Weltmacht unter den Kaisern, wie dieselbe nach dem Untergange der Ägyptischen und Macedonischen Macht in ihrem vollen Glanze erscheint. Die Reihe der Röm. Kaiser, welche mit der Zahl ihres Anfangsbuchstabens namentlich bezeichnet werden, wird von Julius Cäsar an bis auf Hadrian herabgeführt. Bey Nero verweilt der Verf., indem er ihn näher als *δεινὸς ὄφις* (vgl. Apok. 12, 9.) und als den Antichrist bezeichnet, welcher aus seiner Verborgenheit Verderben bringend wiederkehren und in eitlem Hochmuth sich Gott gleich machen (vgl. 2 Thess. 2, 3 ff.), dann aber

von Gott werde bestraft werden. So bewegt sich das Orakel im Kreise der apostolischen, insbesondere Johanneischen Apokalyptik. Um so auffallender ist, dass der Verf. V. 46—50. den Hadrian mit besonderem Lobe anredet, als den Herrscher, unter welchem die Weissagung des göttlichen Reiches in Erfüllung gehen werde. Darin liegt eine Abschwächung des apokalyptischen Gedankens, die sich nur daraus erklärt, dass der Vf. ein Zeitgenosse Hadrians in den ersten Jahren desselben eine bessere Zukunft für die Christen erblickte, während der strenge apokalyptische Gedanke das volle Heil nur in der völligen Zerstörung der Röm. Macht sah. Aber der Gesichtskreis des Orakels beschränkt sich bald darnach auf Ägypten, insbesondere Memphis, bey dessen Leiden nach der Besiegung der Kleopatra der Verf. besonders verweilt. Da nun die Sibylle sich V. 51. merkwürdiger Weise eine Tochter der Isis nennt, so scheint man um so mehr annehmen zu können, dass das Orakel, wenn nicht in Memphis, doch überhaupt in Ägypten in den ersten Jahren Hadrians geschrieben ist. Es folgt hierauf V. 53 ff. ein Orakel, welches von demselben Verfasser, unter denselben örtlichen und historischen Verhältnissen, wie das bisherige, geschrieben zu seyn scheint; nur dass die allgemeinere Beziehung auf Ägypten und dessen Hauptstadt Alexandrien mehr hervortritt. Wenn V. 93 ff. unter dem alles, auch Ägypten verwüstenden, wilden Krieger, dessen Zerstörung nur den dritten Theil der Menschen übrig lassen werde, wie wahrscheinlich, der Antichrist Nero gemeint ist, der, nachdem er alles, auch die Stadt der Seligen (Jerusalem?) zerstört hat, von dem von Gott gesendeten Messias am Endgericht der Menschengeschichte mit allen grossen Königen vernichtet werden soll V. 109.: so haben wir auch hier wieder ein Orakel aus dem Johanneischen apokalyptischen Gedankenkreise. Nachdem dann V. 111—176. eine Reihe vielleicht älterer Weheorakel

über mehrere Asiatische und Griechische Länder angefügt sind, Neros antichristlicher Zerstörungszug von Neuem geschildert worden, wird geweissagt, dass vier Jahre nach Neros Rückkehr ein Stern vom Himmel fallen werde, der das Meer und Babylon und auch Italien, unter dessen Waffen das heilige Volk der Hebräer und ihr wahrer Tempel gefallen seyen, verbrennen solle; wobey die Erinnerung an Apok. 8, 8. kaum abzuweisen ist. Hierauf wendet sich die Sibylle wieder mit Drohungen an Ägypten, an Syene, Libyen und Cyrene, bedrohet Britannien und Gallien, sodann Äthiopien und das Land der Inder, ferner insbesondere Korinth, spricht wieder von dem Flüchtling Nero, der den Isthmus durchgraben werde, geht aber dann, besonders von V. 247., je länger je mehr aus dem früheren mehr allgemeinen Christlichen Ton der Weissagung, der einem Heidenchristen eignet, in einen sehr stark Judaisirenden, ja fast ganz Jüdischen Ton über. Das Messianische Reich wird V. 247 ff. ganz im Sinne des phantastischen Judenthums geschildert. Des neuen Reiches Bürger sind Juden, deren Seligkeit darin besteht, dass sie in dem neuen Jerusalem, welches in die Wolken des Himmels hinaufreicht und bis nach Joppe hin sich erstreckt, in Ruhe und Frieden wohnen werden. Der gekreuzigte Jesus, Josuas Antitypus, der edelste Spross der Hebräer wird wiedererscheinen und bey seiner Wiederkunft seinem Volk und der heiligen Stadt allen Trost, Frieden und alles Heil zusagen, den Bösen aber, wenn sie nicht zu der Verehrung des allein wahren Gottes umkehren, alles Unheil und Verderben androhen, V. 255—284. Entweder haben wir hier eine etwas confuse Darstellung der apokalyptischen Ideen eines ebionitischen Mannes, oder, wie Bleek [1]) meint, die spätere Christliche

1) Über die Entstehung u. s. w. in der theol. Zeitschrift Bd. 2. S. 165.

Überarbeitung eines ursprünglich Jüdischen sibyllinischen Orakels aus dem zweyten Jahrhundert vor Christus. — Unmittelbar darauf V. 285—333. finden wir ein Jüdisches Orakel, wie oben bemerkt, aus der Zeit des Jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems [1]). Hier fehlt die Christliche Interpolation gänzlich. Nach Dr. Bleeks Kritik [2]) folgen nun bis ans Ende des Buches mehrere, in ihren historischen Beziehungen mehr und weniger dunkle Orakel, worin bald das Jüdische, bald das Christliche hervor- und zurücktritt, Vorchristliches und Nachchristliches gemischt ist.

Man muss es mit Dr. Bleek für wahrscheinlich halten, dass das ganze fünfte Orakelbuch schon vor der Mitte des zweyten Jahrhunderts vorhanden war, und dass der Vf. namentlich der Orakel V. 1—51. V. 52—100. ein Judenchrist, der am Anfang der Regierung Hadrians in Ägypten, vielleicht in Memphis lebte, zugleich der Sammler und Ordner oder eigentlich Unordner des Ganzen ist. Denn von irgend einer Idee der Anordnung nach der Zeit oder dem Inhalte oder der geographischen Verhältnisse ist nirgends eine Spur. Wie der Zufall Blätter zusammenwehet, so verbindet der Sammler Fremdes und Eigenes, Altes und Neues in zufälliger Weise. Kurz, es ist die Zufallsordnung der sibyllinischen Blätter, und wir haben in dieser Sammlung offenbar die niedrigste Stufe der apokalyptischen Composition, welche keine zusammenhängende Auslegung gestattete, sondern nur beliebiges Herausgreifen und Deuten des Einzelnen.

Eine ähnliche nur noch buntere Sibyllinencomposition bietet uns das achte Buch dar.

Wir begnügen uns daraus Folgendes hervorzuheben: V. 1—216. wird von dem universalhistorischen Stand-

---

1) S. S. 80.
2) A. a. O. S. 186 ff.

puncte die Reihe der Weltreiche von dem Babylonischen Thurmbau und der Babylonischen Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung an bis auf das letzte Weltreich, das Römische, überschauet, darauf Roms Herrschaft und Sittenverderben geschildert, und dieser Weltmacht der Untergang geweissagt; wobey wieder, wie in früheren Orakeln, Neros Rückkehr, der Welt Untergang und das Reich Christi (V. 169 f.) mit einander verknüpft werden, aber ohne allen pragmatischen Zusammenhang. Die Johanneische Apokalypse klingt vielfach durch, vgl. V. 87. 157. 190 ff. Lästige Wiederholungen und dabey vielfache Textcorruption machen die Lectüre unerfreulich und das Verständniss stellenweise unmöglich. Nach V. 148 f. soll Rom untergehen, wenn es seine Zahl, die in dem Worte *ῥώμη* nach dem Buchstabenwerthe angedeutete Zahl 948. vollendet haben wird. Vergleicht man damit die Charakteristik der Römischen Kaiserreihe V. 50 ff., welche mit Mark Aurel zu schliessen scheint, so wird wahrscheinlich, dass der Vf. um die Zeit von 170—180. den Untergang Roms auf das Jahr 194. weissagte. An dieses Orakel schliesst sich V. 217 ff. das sogenannte Akrostichon auf *Ἰησοῦς Χρειστός, θεοῦ υἱός, σωτήρ, σταυρός*, worin Christi Wiederkunft und Gericht und er selbst als Erlöser geschildert wird. Die Lobpreisung Christi setzt sich bis fast an das Ende des Buches fort, aber vielfach unterbrochen durch Schilderungen des Weltunterganges und die dadurch motivirten Ermahnungen an die bösen und götzendienerischen Menschen. Der lobpreisenden Weissagung auf Christus, welche am Ende V. 457 ff. in eine geschichtliche Erzählung übergeht, liegt die evangelische Geschichte sichtlich zum Grunde, und zwar ganz nach der Auffassung der späteren Zeit, welche die Maria als *παρθένος ἁγνή* V. 270., und als *ἀεὶ κούρη* (*ἀεικούρη*) V. 463. zu preisen gewohnt ist. Hiernach kann das Buch in seiner jetzigen Gestalt vor dem Ende des vier-

ten Jahrhunderts nicht verfasst seyn. Wenn nun aber das Akrostichon V. 217 ff. schon dem Eusebius in der Rede Constantins des Grossen ad sanctorum coetum bekannt war, das erste Orakel, womit das Buch anfängt, der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts angehört, ja die letzten Verse V. 481 ff., welche Christliche Brüdergemeinschaft und ihren tempellosen Cultus rühmen, an das erste Jahrhundert erinnern, so haben wir hier wieder den Fall einer Composition, welche zusammenhanglos sibyllinische Sprüche aus den verschiedensten Zeiten aneinander reihet.

Von dem siebenten Buche macht Dr. Bleek wahrscheinlich, dass es seinem Hauptinhalte nach von einem Judaisirenden Christen im dritten Jahrhundert verfasst worden sey. Nach der älteren sibyllinischen Weise enthält es mehrere Lokalorakel. Aber zugleich hat es später mehrfache Interpolationen aufgenommen, wozu auch der an den Weheruf über Syrien, welches Christum verachte, angeknüpfte gnostische Hymnus V. 65—94. gehört, in welchem der prophetische Ton und Charakter sich ganz in das Lyrische und Paränetische verliert.

Das sechste Buch, nur aus 28 Versen bestehend, enthält zwar eine Unglücksweissagung über das Sodomitische Land, Judäa, vergl. Matth. 10, 15. 11, 23 ff., weil es den Herrn nicht anerkannt habe, ist aber sonst überwiegend ein prophetischer Hymnus auf Christus, theils dem Hymnus im siebenten Buche, theils der in Weissagung gekleideten Darstellung der Geschichte Christi im achten Buche ähnlich. Da es schon dem Lactanz bekannt war, vorher aber keinem Kirchenvater bekannt gewesen zu seyn scheint, so setzt man seine Abfassung gegen das Ende des dritten Jahrhunderts.

Das späteste Product in der Achtbüchersammlung ist nach Dr. Bleek das erste und zweyte Buch. Beyde Bücher bilden ein zusammenhängendes sibyllinisches Gedicht. Die Composition unterscheidet sich von den bis-

her geschilderten Christlichen Sibyllinen vornehmlich dadurch, dass sie eine zusammenhängende Darstellung der apokalyptischen Ideen ihrer Zeit im sibyllinischen Styl ist. Welcher Zeit, wird sich aus einer etwas näheren Charakteristik des Inhalts und der Form ergeben.

Die Sibylle, als Noahs Schwiegertochter, welche sich mit Noah aus der Wasserfluth des göttlichen Gerichts in der Arche gerettet hat, kündigt Buch 1, V. 1 ff. an, dass sie vom Anfange des Menschengeschlechts an bis zum Weltende prophezeyen wolle die Vergangenheit, Gegenwart und die Endzukunft. Ihre Vergangenheit geht bis zu Ende der Sindfluth. Sie schildert V. 5—286. diese Vergangenheit von der Schöpfung an, welche sie im Ganzen nach der Genesis beschreibt. Nachdem sie dann den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradiese erzählt hat, charakterisirt sie theils nach der Genesis, theils nach Hesiodus, nicht unähnlich der Schilderung im Buche Henoch, fünf Geschlechter der Menschen, welche in der Zeit von Adam bis auf Noah aufeinanderfolgen, und von denen das spätere immer schlechter ist, als das frühere. Das letzte schlimmste fünfte ist das Geschlecht der Giganten, zu denen auch Noah gehört, aber der einzige Gerechte, der auf Gottes Befehl, aber vergebens, Busse predigt und durch die Arche mit den Seinigen allein gerettet wird. Die Zeit Noahs nun ist die Gegenwart der Sibylle. Sie preist V. 283 ff. diese Heilsgegenwart, das sechste Geschlecht in Beziehung auf die bisherige Reihe, das erste in Beziehung auf die Geschlechter der Zukunft, das himmlische, worin sie lebt, das goldene Zeitalter, welches in einer gemischten hellenischen und biblischen Weise geschildert wird. Sie will nach V. 291. 92. von dem *πολυποίκιλον ἄνθος ἐν σύκῃ*, (dem Messias [1])?), weissagen. Aber

---

1) Thorlacius und Bleek verstehen unter dem *πολυπ. ἄνθος ἐν σύκῃ* den Messias, während Alexandre darin nur das

unmittelbar nach der Noachischen Epoche wird nach ihrer Weissagung erst die Herrschaft des Kronos [1]) mit den drey gerechtesten und glücklichsten Königen, dem Jupiter, Neptun und Pluto, welchen die drey Söhne Noahs entsprechen, eintreten. Diese Herrschaft ist eben die Zeit des goldenen Zeitalters in dem ersten Geschlecht nach Noah. Darauf wird nun in gleicher Mischung der hellenischen Mythologie mit der Hebr. Sage das zweyte Geschlecht nach Noah, das der himmelstürmenden Titanen geschildert. Über diese Übermüthigen bricht die Fluth des Oceans aus. Nachdem aber von dem Herrn Zebaoth, der das ganze Geschlecht nach seiner Verheissung in der Genesis nicht von Neuem verderben will, der Ocean wieder in seine Grenzen eingeschlossen ist, erscheint der Sohn Gottes im Fleisch, dessen Name Jesus in einem Buchstabenräthsel (888.), ähnlich, wie V. 241 ff. der Name *θεὸς σωτήρ*, nur nach dem gegenwärtigen Text räthselhafter angedeutet wird. Der weiteren Schilderung Christi liegt die evangelische Geschichte zum Grunde, aber mit mythischen Zusätzen, z. B. V. 356—59., wo die Brocken nach der wunderbaren Speisung für die *παρθένος ἁγνή* gesammelt werden. Die prophetische Schilderung der Geschichte Christi schliesst mit der Himmelfahrt, in der Christus der Welt das *εὐαγγελίης διάθημα* hinterlässt, woraus das neue Israel erblühet, von welcher Zeit an die Apostel an der Stelle der altt. Propheten die neue Welt leiten. Darauf, heisst es V. 386 ff., werde dem ungläubigen Volk der Hebräer die Zeit der thränenreichen Ernte kommen, (Je-

---

Bild maximae fertilitatis im goldenen Zeitalter findet. Diess ist gewiss unrichtig. Der Zusammenhang scheint jene Erklärung zu fordern. Aber worauf beruht sie? Wird nach Hosea 9, 10. Luk. 13, 6 ff. unter der *σύκη* das Israel. Volk und unter dem *ἄνθος* der Messias verstanden?

1) Ich folge V. 292. der Conjectur und Correctur von Bleek: *ἄρτι δὲ αἰνίσω, ὃ ἔσται πολυποίκιλον ἄνθος ἐν σύκῃ: μεσώσει δὲ Κρόνου βασιλῆος ἀρχή.*

rusalems Zerstörung), hierauf Roms Herrschaft mit ihrem Raube, dann aber eine Zeit, wo andere Reiche eins über das andere hinstürzen und die Menschen hart bedrängen, aber auf der Höhe ihres Hochmuths grausam untergehen werden. Diess könnte, wie Bleek bemerkt, auf die Zeit der Völkerwanderung und den Umsturz Roms durch dieselbe hindeuten. Aber gleich darauf V. 393 ff. heisst es am Schluss, dass, wenn der heilige Tempel in Jerusalem zerstört und das Judenvolk in aller Welt zerstreuet seyn werden, dann durch alle Völker eine grosse Empörung ausbrechen und in dieser die Städte, zur Strafe ihres Unglaubens, untergehen werden. Je mehr man hierin eine Nachbildung von Matth. 24, 7. Mark. 13, 8. und Luk. 21, 10. 11. erkennen muss, desto mehr wird wahrscheinlich, dass der Verf. schon von V. 387. an eben nur eine sibyllinische Darstellung der Weissagung Christi Matth. 24. zu geben beabsichtigt, und es ist unmöglich, hiernach die Zeit der Abfassung des ersten Buches näher zu bestimmen. Die sibyllinische Composition setzt sich aber im zweyten Buche unmittelbar fort. Die Sibylle fängt Buch 2. nach einiger Ruhe auf Gottes Befehl von neuem an zu weissagen. Hier knüpft der Vf. nun zuerst an den Schluss des ersten Buches, und somit auch an die Weissagung Christi Luk. 21, 11. und Matth. 24, 29 ff. vergl. Luk. 21, 25 ff. von den Naturerschütterungen am Ende der Zeit wieder an, und erweitert sie nach seiner Art V. 6 ff. Nach V. 14. soll die allgemeine Welterschütterung, in der Gott alles Götzenthum und insbesondere das heidnische, siebenhügelige Rom zerstören, in der ferner die Schätze Roms in Feuer aufgehen und die Menschheit in gegenseitigem Morden fast ganz vergehen werde, zur Zeit des zehnten Geschlechts eintreten. Darauf aber werde Gott die übriggebliebenen Frommen erretten und der Erde wieder Frieden und Heil geben. Was dann V. 34 ff. von dem grossen göttlichen Zei-

chen, welches als ein weithinstrahlender Stern, einer Krone gleich, am offenen Himmel erscheinen und viele Tage hindurch leuchten werde, gesagt wird, ist, wie es scheint, von dem Vf. als Antitypus des göttlichen Friedensbogens nach der Sindfluth gedacht, wie überhaupt die Analogie zwischen dieser Schilderung und der im ersten Buche von dem Noachischen Gericht und der Noachischen Rettung unverkennbar ist. Zugleich aber erinnert die Stelle V. 34 ff. an die Weissagung Christi Matth. 24, 30. 31. vergl. mit Luk. 21, 27 und 28. von dem Erscheinungszeichen des Menschensohnes zur Rettung der Erwählten und der Vollendung seines Reiches. V. 37 ff. geht der Verf. dazu über, jenen Kranzesstern als Siegeskranz für die Sieger im Kampfe des heiligen Lebens darzustellen, woran sich eine längere paränetische Rede, welche von V. 56—148. fast wörtlich aus des Pseudophocylides *Νουθετικόν*, einem Jüdischen Alex. Product, genommen ist, anschliesst. Diese Einschaltung ist der Kritik mit Recht verdächtig [1]). Unverkennbar wird der apokalyptische Gedankengang dadurch unterbrochen. Dieser setzt sich erst V. 149 ff. wieder fort, unmittelbar an V. 34—55. sich anschliessend. In der Schilderung der Belohnung der Frommen und Sieger im Wettstreite, wobey Christus der Kampfrichter ist, V. 40—55. könnte man Spuren des Chiliasmus finden, weil zunächst der Schein entsteht, als denke der Verf. sich den Zustand der gekrönten Sieger als einen zeitlichen, irdischen. Allein besonders V. 150 ff. wird deutlich, dass er die Siegeskrönung der Frommen im Himmel, im ewigen Leben meint, und dabey sich daran zu halten scheint, dass nach der Weissagung Christi Matth. 24, 30. 31. das Himmelszeichen am Ende des irdischen Lebens erscheint. So gehört er auf keinen Fall in die Zeit des herrschenden Chiliasmus. Die ganze eschato-

1) S. Bleek a. a. O. S. 185 ff.

logische Conception deutet vielmehr auf die Zeit des schon aufgegebenen Chiliasmus hin. V. 154 ff. folgt eine Schilderung des Unheils und Verderbens bey der Erscheinung des Zeichens am Ende der Welt, offenbar als ein ausführlicher apokalyptischer Commentar zu der Weissagung Christi Matth. 24, 29—31. Wie hier das *σημεῖον* in unmittelbarer Verbindung mit der allgemeinen Welterschütterung gedacht, und neben dem Segensreichen des Zeichens für die Erwählten auch hervorgehoben wird, dass bey der Erscheinung desselben *κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*, so stellt unser sibyll. Verf. unmittelbar neben die Heilserscheinung des Zeichens für die Frommen den dadurch bedingten Untergang und das Klagen und Jammern der bösen Welt im Zorngerichte Gottes. In dieser Beschreibung des allgemeinen Welt- und Völkergerichts am Ende der Zeit ist die neutestamentliche Grundlage, sind bestimmte Nachbildungen besonders der eschatologischen Reden Jesu Matth. 24 und 25. unverkennbar, aber zugleich auch die sehr starke Einmischung späterer Jüdischer, mythisch apokalyptischer Vorstellungen. Dahin gehört namentlich, dass nach V. 170 ff. das Volk der Hebräer ganz untergehen werde, wenn es die verlorenen zehn Stämme von den Assyrern wiederfordern werde, vergl. 4 Esr. 13, 39 ff.; ferner, dass nach V. 187 ff. dem zum Gericht wiederkommenden Christus, wie einst bey dessen erster Ankunft, der Thesbite Elias vorangehen und drey Zeichen, als Vorboten der untergehenden Welt, geben werde. Der Weltuntergang selbst geschieht nach dem Vf. durch einen alles, Himmel und Erde und selbst den Hades verzehrenden und zerstörenden Feuerstrom, der vom Himmel herabkommt, im Gegensatze gegen die Noachische Zerstörung durch das Wasser. Nachdem alles in Feuer untergegangen, werden nach Matth. 24, 31. die Engel Gottes, namentlich die Gerichtsengel Michael, Gabriel, Raphael und Uriel erscheinen, alle Seelen, die

unvergänglichen, aus allen Orten und Enden der Welt zu Gott versammeln zur Leibesauferstehung und zum Gericht. Darunter sind auch die in der Sindfluth untergegangenen Titanen und Giganten. Nun wird V. 245 ff. das allgemeine Weltgericht, welches Gott, Christus zu seiner Rechten, umgeben von den Engeln, Patriarchen und Propheten, halten wird, beschrieben. Zuerst die Verdammung der Bösen, auch der Hebräer nach der Zeit des Jeremias, ihr Sturz, ihre Quaal und ihr vergebliches Flehen in der Feuerhölle. Vergeblich werden sie zu Gott flehen, heisst es V. 310 ff., denn Gott hat den Menschen auf Bitten der heiligen Jungfrau zur Sinnesänderung die Zeit von 7000 Jahren, also Zeit genug, gegeben, eine Vorstellung, welche dem Verf. eigenthümlich ist, und auf eine ziemlich späte Zeit hinweist. Am Schlusse V. 314 ff. wird das selige Leben der Frommen geschildert. Diese werden von den Engeln durch den brennenden Strom getragen zu dem ewigen, seligen Licht, wo der leuchtende Pfad Gottes ist und aus drey Quellen Wein, Honig und Milch fliessen. Die selige Schönheit der erneuerten Erde im Messianischen Reiche wird beschrieben theils nach den Bildern des goldenen Zeitalters, theils nach der Apok. 22, 1 ff. Bemerkenswerth ist, dass nach V. 330 ff. Gott auf die Fürbitte der Frommen aus der Höllenquaal nach seiner Auswahl Menschen befreyet, und in das Elysium (in den heidnischen Himmel?) versetzt, wo sie unsterblich und selig sind. Die Sibylle aber schliesst mit der Klage über ihr Schicksal am Gerichtstage, wo sie wegen ihrer Sünden, worin sie allen andern vorangegangen sey, namentlich, weil sie den Ehebund nicht treu gehalten habe, Strafe zu erwarten habe. Sie fleht zu dem Erlöser um Rettung und Ruhe von ihrer erschöpfenden Weissagung.

Von dem Vf. dieser beyden Bücher sind nach Bleeks wahrscheinlicher Vermuthung, der auch Alexandre in der neuen Ausgabe der Sibyllinen beystimmt, auch

die 36 ersten VV. des dritten Buches, welche als eine spätere Christliche Nachahmung des bey Theophilus v. Antioch. erhaltenen Proömiums der Sammlung, welche wahrscheinlich ursprünglich mit dem 3ten Buche V. 36 ff. und jenem Proömium anfing, anzusehen sind.

Was die Abfassungszeit dieser beyden Bücher betrifft, so setzt sie Bleek um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Die Composition selbst giebt nur sehr wenige und dunkle historische Andeutungen. Die Stelle Buch 1. V. 389 f. würde, wenn die Deutung von der Völkerwanderung sicher wäre (sie ist aber nach dem Obigen nicht einmahl wahrscheinlich), die Zeit des fünften Jahrhunderts anzeigen. Deutlicher scheint B. 2. V. 14 ff., wo der Verf. von grossen Erschütterungen Roms zur Strafe für die noch bestehenden Reste des Polytheismus im zehnten Geschlecht spricht, auf die zweyte Hälfte des fünften Jahrhunderts, wo Italien und Rom von den barbarischen Völkern verwüstet wurde, hinzuweisen. Aber die apokalyptische Chronologie des Verf. ist nicht klar. Nach B. 2. V. 311. bestimmt er die ganze Weltdauer bis zum letzten Gericht zu 7000 Jahren. Wenn er, wie sonst wohl geschieht, jedes Geschlecht zu 700 Jahren rechnet, so ist das zehnte Geschlecht das letzte für ihn. Ist diess der Fall, so scheint er in obiger Stelle den Untergang Roms vor dem Eintritt des Messian. Reiches zu meinen. Dann aber verliert die Stelle die bestimmte besondere historische Beziehung auf die letzte Hälfte des fünften Jahrhunderts. Indessen ist möglich, dass der Verf., wie auch andere Apokalyptiker, die 7000 Jahre anders eintheilt und mehr als 10 Geschlechter zu ungleichen Jahren annimmt, so dass er das Ende der Welt in ein späteres Geschlecht setzt, und nach der Unglückszeit von Rom und der ganzen heidnischen Welt im zehnten Geschlecht, worin er lebt, noch auf eine glücklichere Zeit auf Erden hofft. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, das steht fest, dass kein Schrift-

steller der ersten vier Jahrhunderte aus diesem sibyll. Stücke citirt, obwohl Schriftsteller des vierten Jahrhunderts aus den parallelen Stellen des achten Buches Anführungen haben. Wir müssen also annehmen, dass die beyden ersten Bücher erst im fünften Jahrhundert entstanden sind. Damit stimmt nun auch aufs Beste überein die dogmatische Physiognomie derselben. Buch 1. V. 377 f. ist von der Höllenfahrt Christi zur Verkündigung der Auferstehung an die Todten die Rede. Ferner tritt im ersten und zweyten Buche die Verehrung der Jungfrau Maria sehr stark hervor; auf ihre Fürbitte bestimmt Gott nach B. 2. V. 313. die Weltdauer auf 7000 Jahre. Nach B. 2. V. 314 ff. werden die Frommen zu dem ewigen Lebenslicht durch den Feuerstrom von den Engeln getragen, was von der Vorstellung von einem Reinigungsfeuer nicht sehr fern ist. Endlich sollen nach B. 2. V. 330 ff. auf die Fürbitte der Heiligen diejenigen von den Verdammten, welche im Höllenfeuer wohl bestanden sind, *εὐσταθεῖς ἀπὸ φλογὸς ἀκαμάτοιο*, erlöst werden. Lauter Vorstellungen, welche der dogmatischen Denkweise des fünften Jahrhunderts angehören und in diesem Zusammenhange früher schwerlich angetroffen werden. Ausserdem kommt noch in Betracht, dass der Verf. nirgends dem Chiliasmus huldigt, und unter dem Antichrist B. 2. V. 165 ff. sich keine bestimmte historische Person, sondern theils das falsche Prophetenthum, theils den Belial selbst denkt, was alles auf eine spätere Zeit hinweist. So rechtfertigt sich die Vermuthung Bleeks über die Abfassungszeit der beyden Bücher hinlänglich. Ob nun der Verf. im Occident oder im Orient gelebt und geschrieben, ist schwieriger zu entscheiden. Das Interesse an Rom und Italien könnte auf einen occidentalischen Mann hinweisen. Doch konnte auch ein Alexandrinischer Sibyllist an dem westlichen Rom Interesse haben, zumahl, da die Joh. Apokalypse und die eschatol. Weissagung Christi, denen der

Verf. im Ganzen folgt, vorzugsweise das alte Rom in den eschatologischen Process aufnehmen.

Die acht Bücher enthalten nicht alle sibyllinischen Productionen der Kirche.

Den Reichthum der alten Kirche an sibyll. Orakeln bezeugen im 5ten Jahrh. Servius [1]), im 11ten Suidas [2]). Jener sagt, sciendum, omnia responsa Sibyllae plus minusve centum contineri sermonibus (λόγοις), dieser zählt der Chald. Sibylle allein 24 BB. zu. Servius mag die λόγοι anders gezählt haben, als sie in der gegenwärtigen Sammlung der 8 BB. gezählt werden; er mag kleinere Stücke, vielleicht die einzelnen Orakel, sermones nennen. Aber es ist durch die Herausgabe eines 11. 12. 13. und 14ten Buches sibyll. Orakel aus Handschriften der Ambrosiana und Vaticana in der Script. vett. nova Collectio von Mai Vol. 3. P. 3. pag. 202 sqq. [3]) ausser allem Zweifel, dass die alte Kirche wenigstens seit dem 5ten Jahrh. mehr sibyll. Orakel, als unsere 8 Bücher enthalten, besessen hat. Charakterisiren wir auch diese Nachkömmlinge in der Kürze etwas genauer.

Das elfte Buch ist von uns schon §. 10. [4]) als ein Jüdisches Alexandrinisches Product aus der Zeit kurz vor Christo charakterisirt worden. Ist es ein für sich bestehendes Ganzes, so lässt sich kaum anders darüber urtheilen. Allein bey wiederholter, genauerer Durchforschung des freylich vielfach verdorbenen, auch lückenhaften Buches ist diess Urtheil mir selbst mehr und mehr zweifelhaft geworden.

Abgesehen davon, dass verglichen mit dem dritten Buche die Composition sich als eine spätere, absichtliche sibyllinische Dichtung, als eine höchst schwächliche

---

1) Zu Virg. Aen. 3, 445.
2) U. d. W. Σίβυλλα Χαλδαία.
3) Das 14te Buch aus der Ambrosiana schon früher von Mai herausgegeben: Sibyllae liber XIV. Mediol. 1817. 8.
4) S. 80 f.

Nachbildung älterer sibyll. Composition verräth, so findet sich V. 271 ff. eine Spur von der Abfassung des Buches nach der Zeit des Kaisers Augustus. Es heisst dort nemlich, zweymahl zweyhundert und zwey mahl zehn Jahre nach der Herrschaft des Erbauers Romulus, d. i. nach Roms Erbauung, werde Rom nicht mehr von Dictatoren, sondern von einem Königlichen Herrscher, d. h. einem monarchischen Kaiser beherrscht werden [1]). Die Zahl ist nach der gegenwärtigen Chronologie, auch wenn man von dem Tode des Romulus an rechnet, falsch. Vielleicht ist zweymahl dreyhundert statt zweyhundert zu lesen. Diese Zahl 620 würde wenigstens der Berechnung Newtons, wonach Rom 630 vor Christus erbauet seyn soll, nahe kommen. Aber hat der Verf. hier die Äre nach Erbauung der Stadt gebraucht, — die Äre nach der Vertreibung der Könige liegt noch weniger im Ausdruck —, so entsteht, da die Erbauungsäre vor August nicht vorkommt und erst seit Augustus allgemein geworden [2]), leicht die Vermuthung, dass der Verfasser wohl erst nach Augustus geschrieben haben möge und zwar ziemliche Zeit nach Augustus, weil wohl einige Zeit vergehen musste, ehe jene Äre von den Sibyllisten gebraucht wurde. Wir finden in den übrigen Sibyllinen diese Chronologie nicht.

Wichtiger aber ist, dass das Buch gar kein für sich bestehendes Ganzes zu seyn scheint, obwohl es einen sibyll. Schluss hat.

Nachdem nemlich die angebliche Sibylle über Ägypten das prophetische Wehe gesprochen, und gesagt hat, man werde, wenn das göttliche Zorngericht über Ägyp-

---

1) Ἀλλ' ὁπόταν λυκάβαντος ἐπέλθῃ τέρμα χρόνοιο,
Δὶς δὲ διηκοσίων καὶ δὶς δέκα πληρώσειεν (?),
Ἐξότε σου κτίστης θηρὸς παῖς ἡγεμόνευσεν,
Οὐκέτι δικτάτωρ ἔσται μεμετρημένος ἄρχων
Ἀλλ' ἄναξ βασιλεύς τε γενήσεται ἀντίθεος φῶς.

2) S. Niebuhrs Röm. Gesch. Bd. 1. S. 271.

ten ausbreche, sie eine wahre Weissagerinn nennen, bittet sie Gott den Herrn um Ruhe von ihrem weissagerischen Wahnsinn, und um einen wünschenswertheren Gesang. Diess sibyllinische Schlusswort kann nach Analogie vieler Stellen in den acht Büchern auch so gedeutet werden, dass die Weissagung am Ende des elften Buches nur einen Abschnitt, einen Ruhepunct macht, um bald darauf wieder in der Weissagung fortzufahren. Ferner, in dem freylich sehr verdorbenen Anfange des Buches will die Sibylle aller Welt, allen Völkern aus allen Weltgegenden ihr Unheil, ihren Untergang verkündigen. Allein sie schliesst mit der Bedrohung Ägyptens, ohne von Rom und dem Römischen Volke etwas weiteres zu sagen, als dass ihm Ägypten erliegen werde. Die Weissagung endigt ausserdem ohne irgend eine Messianische Hoffnung. Hat nun so das Buch keinen dem Anfange entsprechenden Schluss, so vermisst man auch, wenn der Verf. ein Jude zur Zeit Cäsars war, die natürliche prophetische Sympathie mit seinem Volke, welches doch öfter erwähnt wird, so wie die von ihm in jener Bedrängnisszeit zu erwartende Heilströstung für sein Volk. Diess alles zusammengenommen führt auf die Vermuthung, ob nicht das zwölfte Buch als eine unmittelbare Fortsetzung der Weissagung des elften zu betrachten sey, und beyde einen Verfasser haben, ähnlich wie Buch 1 und 2.

Das zwölfte Buch fängt mit einem Weheruf über Rom an, (*Ἀλλ' ἄγε μοι στενόεντα χρόνον κλυαλατινιδάων!*), wie es scheint, ohne weitere Vorbereitung, als eine Fortsetzung des vorangehenden Buches, wo die Geschichte bis auf die Zeit geführt ist, wo Roms Macht culminirt. Hieran knüpft die neue Weissagung an, nimmt aus dem elften Buche die Zeit der Alleinherrschaft Augusts, den sie nun erst akrostichisch bezeichnet, wieder auf, und schliesst daran die prophetische Geschichte Roms unter den Kaisern an.

Hier wird V. 12 ff. die Zeit, wo Augustus erscheint, in Übereinstimmung mit Buch 11. V. 273. nach der von mir dort vermutheten Leseart so bestimmt: *καὶ μετὰ τὰς ἐτάρων* [1]) *ἑκαντοντάδας ἕξ — καὶ δύο τὰς δεκάδας*. V. 30 ff. wird die Sternerscheinung und die Geburt Christi erwähnt, aber als ein Zeichen, dass die Macht Roms nach Gottes Willen noch wachsen werde. Die Kaiserreihe wird hierauf bis auf Alexander Severus fortgeführt. Die Reihe ist nicht vollständig in dem heutigen Text. Der Verf. springt unmittelbar von Septimius Severus zu Alexander Severus über. Man erkennt auch durch den vielfach verstümmelten Text hindurch, dass der Verf. den Persischen Feldzug des Kaisers, seine schleunige Rückkehr nach dem Abendlande und seinen Tod 235. erzählt. Der Schluss ist völlig verstümmelt. Nachdem V. 290 f. gesagt ist, dass in dem allgemeinen Tumult und Verderben nur die echten Gottesverehrer Ruhe und Erquickung haben werden, schliesst das Buch mit der gewöhnlichen Bitte der Sibylle um Ruhe und einen freudigeren Gesang.

Vor dem Jahre 235. ist das sibyllinische Stück auf keinen Fall geschrieben. Ob die sibyllinische Geschichte in einem neuen Gesang weiter fortgeführt werden soll, ist nicht klar. Dass der Verf. ein Christ ist, ergiebt sich aus V. 30 ff. Er bezeichnet Christum als *κρύφιος λόγος ὑψίστοιο*, der in Menschenähnlichkeit erschienen sey. Aber von einem besonderen Interesse an der Christlichen Kirche, ihren Leiden und Verfolgungen ist nirgends eine Spur. Das Ganze macht den Eindruck einer in sibyllinischer Form dargestellten Römischen Kaisergeschichte. Das Buch hat Ähnlichkeit mit dem Anfange des fünften in unserer Sammlung; aber es erscheint als eine abgeschwächte Nachbildung und Fortsetzung desselben, welches die Kaiserreihe nur bis Hadrian fortführt.

---

1) Ist vielleicht *ἐτέων* (*ἔταων*?) zu lesen?

Das dreyzehnte Buch erzählt in sibyllinischer Weise die Kriege, Zerstörungen, Blutvergiessen, besonders die Morgenländischen im Röm. Reiche bis auf die akrostichisch bezeichneten Kaiser Valerian und Gallien in der zweyten Hälfte des 3ten Jahrh. Mit welchem Röm. Kaiser die Reihe anhebt, ist nicht zu errathen. Ob der Verf. da anknüpft, wo Buch 12. geendigt? Merkwürdig ist, dass V. 67 ff. Bostra besonders wegen ihres mathematischen Ruhmes gepriesen wird. Das Christliche apokalyptische Element fehlt gänzlich. Das vierzehnte Buch beginnt mit einer Ermahnung an die herrsch- u. habsüchtigen und kriegslustigen Könige, ihrer Sterblichkeit und der göttlichen Strafe eingedenk zu seyn. Hierauf wird die Römische Kaiser- und Kriegsgeschichte beschrieben, von einem Kaiser an, dessen Name viersylbig ist und mit dem Zahlzeichen der Eins, also mit A. anfängt, nach welchem zwey über Rom herrschen, deren Namen mit M. anfängt. Unter diesen ist Frieden und Recht in der Welt. Welche Kaiser sind hier gemeint? Im Folgenden wird offenbar die Zeit der wechselnden Vielherrschaft und Einherrschaft beschrieben. Nur V. 245. wird Victorinus gegen Ende des 3ten Jahrhunderts erkennbar. Hieran schliesst sich eine Androhung des göttlichen Strafgerichts über das endlose Verderben. Nicht eher werde Ruhe für Rom eintreten, als bis *τὸ κρατοῦν ἀπολῆται*, dann werde der letzte Lateinische Fürst regieren, V. 275 f. Die Römische Geschichte schliesst hier mit einem in dem verdorbenen Texte zusammenhangslosen und mir unverständlichen Verse: *ἔσται γὰρ γνωστῇ οἱ ἐπεὶ θεὸς αὐτὸς ἀνάσσει.* Ist hier eine apokalyptische Spur? Der Verf. wendet sich darauf V. 280. nach dem lieben (*γαίῃ φίλῃ*) Ägyptenland, besonders Alexandrien, und weissagt dieser Stadt ihr *τέλος πολύμοχθον*. Hier wird V. 299. Gott, der das Zorngericht hält, der *τρὶς ὕψιστος* genannt. Am Schlusse wird eine Zeit geweis-

sagt, wo die Stadt (Alexandrien?) in Friede, Gerechtigkeit, Einigkeit und Allgemeinsamkeit der Dinge werde bewohnt werden, wo von der Erde alle κακίη verschwinden, und ein reines Volk die ganze Erde beherrschen werde auf immer mit wackeren Eltern ἅμ' ἰφθίμοισι τοκεῦσιν.

Die sibyllinische Form tritt in diesem Buche ganz zurück. Es scheint, wenn der Abschnitt V. 280 ff. ursprünglich zum Ganzen gehört hat, ein Alexandrinisches Product zu seyn, aber ob aus dem Ende des dritten Jahrhunderts, oder aus einer späteren Zeit, weiss ich nicht zu sagen, da es bey den für mich wenigstens meist räthselhaften Anspielungen und der grossen Verdorbenheit des Textes an allen sicheren Grundlagen für eine genauere Zeitbestimmung fehlt. Auf jeden Fall gehört das Buch einer Zeit an, wo die sibyllinische Production auf dem Gebiete der Christlichen Apokalyptik alle Ursprünglichkeit verloren hatte und in so genannte Centonen ausgeartet war.

§. 16.

Die Himmelfahrt und die Vision des Propheten Jesaias, Ἀναβατικόν, Ὅρασις Ἡσαΐου.

Eine eigenthümliche und zum Theil räthselhafte Erscheinung der Christlichen Apokalyptik ist die der Jüdischen Litteraturform angehörige Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, von der wir leider auch das Griechische Original nicht mehr besitzen.

1. Die Geschichte dieser Schrift betreffend, so ist ungewiss, ob Justin der M., indem er [1]) von dem Sägetod des Propheten Jesaias überhaupt spricht, diess aus unserer Schrift oder der Jüdischen Tradition, welche schon Hebr. 11, 37. angedeutet und gewiss viel älter ist, als unsere Schrift, entnommen hat. Tertullian

---

1) Dial. c. Tryph. c. 120. p. 349 B. ed. Par.

könnte unsere Schrift gekannt haben. Denn indem er sagt, dass der Prophet geduldig noch im Sterben von dem Herrn gesprochen habe [1]), scheint er der bestimmteren Tradition der Ascensio 5, 14. zu folgen. Aber er nennt keine schriftliche Auctorität. Erst bey Origenes finden wir eine bestimmtere Anzeige von unserer Schrift. In seinen Homilien über den Jesaias spricht er von dem Märtyrertode des Propheten, und sagt, dass derselbe nach einer wahrscheinlichen Jüdischen Tradition zersägt worden sey, weil er gesagt habe, er habe Gott geschauet, dessen Antlitz doch kein Sterblicher sehen könne ohne zu sterben [2]). Die Beziehung auf die Ascensio Jesaiae (nach der Äthiop. Übersetz.) 3, 8. 9. vergl. 5, 14. ist hier augenscheinlich. Origenes folgt offenbar einer schriftlichen Tradition, aber er giebt ihr keinen bestimmten Namen. In andern Stellen [3]), wo er die Sage von dem Märtyrertode des Propheten erwähnt, bezieht er sich ausdrücklich auf eine apokryphische Schrift, von der er aber (in dem Briefe an den Africanus) sagt, dass die Juden sie wahrscheinlich verfälscht, *λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας* eingeschaltet und sie dadurch ganz unglaubwürdig gemacht hätten. Die apostolischen Constitutionen verwerfen neben mehreren Pseudepigraphen auch ein Pseudepigraphum des Jesaias [4]), nach Coteliers Vermuthung wahrscheinlich unser *ἀναβατικόν*. Erst Epiphanius nennt die Schrift bestimmt das *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*. Er sagt, dass sich derselben die Secten der Archontiker und der Hierakiten bedienten, jene (im 3ten Jahrh.) zur Rechtfertigung ihrer Lehre von den sieben Himmeln und deren Archonten, diese (bald nach Origenes entstanden)

---

1) De patient. 14.
2) Homil. 1. in Esaiam §. 5.
3) Epist. ad Afric. c. 9. ed. de la Rue Tom. 1. p. 19. 20. Vgl. Comment. (Lat.) in Matth. XXIII, 34. und XIII, 57.
4) Lib. 6, 16.

zur Bestätigung ihrer häretischen Vorstellung von Melchisedek, als dem heiligen Geiste [1]). Unter demselben Namen (ascensio) kennt die apokryphische Schrift Hieronymus in seinem Commentar zu Jes. 64, 4. [2]). Er stellt sie mit der apocalypsis Heliae zusammen und bemerkt, dass sie bey einer gnostischen Secte in Lusitanien und Spanien (den Priscillianisten) in Gebrauch gewesen. Ambrosius führt als Tradition an, dass der Prophet unter Manasse im Gefängniss gesessen und hier vom Teufel versucht worden sey, sein Gotteswort zu verleugnen [3]). Diess entspricht der Ascensio 5, 4. 8. Aber er nennt die Schrift nicht, folgte also vielleicht nur der Tradition aus ihr. Der anonyme Vf. des opus imperfectum in Matth. unter den Werken des Chrysostomus, ein Mann aus dem fünften Jahrhundert, erzählt [4]), dass der König Hiskias, als er zu sterben gedachte, in Gegenwart des Propheten Jesaias seinem Sohne Manasse seine letzten Befehle und Ermahnungen gegeben, der Prophet aber vorhergesagt habe, Manasse werde nicht darnach thun und er selber durch seine Hand sterben u. s. w. Unstreitig ist diess aus unserer Schrift 1, 1—13. genommen, aber der Verf. nennt seine Quelle nicht. Bis zum elften Jahrhundert haben wir von dem Daseyn und Gebrauch unserer Schrift keine Kunde. Die katholischen Väter verlernen ihren Gebrauch je länger je mehr. Euthymius Zigabenus leitet in seinem *Ἔλεγχος — τῆς — αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μεσσαλιανῶν* [5]) den Irrthum dieser Secte in der Trinitätslehre aus dem Gebrauche des, wie er sagt, abscheulichen pseudepigra-

---

1) Haeres. 40, 2. u. 67, 3. Hier theilt Epiph. auch ein Fragment aus der Schrift mit.

2) Vgl. des Hieronym. Praef. in Pentateuchum.

3) Comment. in Psalm. 118. Opp. ed. Bened. 1. p. 1124. Fertur prophetae cuidam, et plerique, quod Esaiae — —

4) Homil. 1.

5) S. Tollii Itiner. Italic. p. 106 sqq.

phischen Buches *Ἡσαΐου ὅρασις* ab [1]). Niemand wird, wer die unten angegebene Stelle näher betrachtet, zweifeln, dass die Messalianische *ὅρασις* nichts anders war, als das *ἀναβατικὸν* der Archontiker und Hierakiten bey Epiphanius. Die Schrift hatte sich offenbar wegen ihres gnostischen Inhalts unter den gnostischen Secten beliebt und einheimisch gemacht und erhalten. Auch die Katharer des Abendlandes gebrauchten sie, offenbar in einer Lat. Übersetz. [2]). Unter den Katholischen pflanzt sich zunächst nur die Notiz von der *ὅρασις Ἡσαΐου* als einer apokryphischen Schrift in den Katalogen kanonischer und apokryphischer Bücher fort [3]). Im Anfange des 16ten Jahrh. aber erscheint, wie zuerst Sixtus Senensis Ende des 16ten Jahrh. in seiner Bibl. Sancta lib. 2. p. 59. Ed. 3. etwas ungenau berichtet, zu Venedig gedruckt die Visio admirabilis Esaiae prophetae in raptu mentis, quae divinae trinitatis arcana et

---

1) Die Stelle a. a. O. p. 117. lautet so: *Ἀναθεματισμὸς* IV.: *Τοῖς λέγουσι, πλὴν τῆς ἁγίας καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος, ἤγουν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ σαρκωθέντος λόγου, καὶ υἱοῦ τ. θεοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος, ἑτέραν τινὰ εἶναι τριάδα ἢ καὶ ὑπερκειμένην ἐξουσίαν, τὴν τῷ ὑπερτάτῳ τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν ἐπικαθημένην, κατὰ τὴν βδελυρὰν καὶ ψευδεπίγραφον παρ᾽ αὐτοῖς τοῦ Ἡσαΐου ὅρασιν, ἀνάθεμα!*

2) S. P. Moneta adv. Catharos et Waldenses Ed. Ricchinius p. 218. Esaiae dicunt esse quendam libellum, in quo habetur, quod spiritus Esaiae raptus a corpore usque ad septimum caelum ductus est, in quo vidit et audivit quaedam arcana, quibus vehementissime innituntur. — Absit autem, quod ille liber unquam fuerit Isaiae; sed eorum peccatis exigentibus, sicut in aliis spiritibus erroris intendunt, ita est in illo libello.

3) So in dem Katalog, den Cotelier in einem Codex der Pariser Bibliothek No. 1789 hinter den quaestiones et responsiones des Anastasius fand, PP. apost. ed. Cleric. Tom. 1. p. 197. u. 349. Es ist wohl ein Missverständniss, wenn Dr. Gesenius sagt: Cotelier habe auf der Pariser Bibl. ein Ms. unter dem Titel der *ὅρασις Ἡ.* gefunden. S. auch den mehrerwähnten Katalog in dem Codex der Bibl. Seguiriana bey Montfaucon. Aber der Katalog in der Synops. script. sacr. und bey Nikephorus kennen und nennen unsere Schrift nicht.

lapsi generis humani redemptionem continet. Unstreitig die Lat. Übersetzung der ὅρασις. Aber der alte Druck, zunächst wohl nur von der klösterlichen Mystik und Legendenlust des 16ten Jahrh. beachtet, bleibt in den Bibliotheken, wohin er sich geflüchtet hatte, so verborgen, dass er in der neueren Zeit, als die gelehrte Theologie darnach fragte, für verloren gehalten wurde, bis Dr. Gieseler zuerst auf die vollständigere Notiz darüber bey Panzer in den annales typogr. Vol. 8. p. 473.[1]) aufmerksam machte, sodann aber durch geschickte und glückliche Nachfragen zu der Kunde gelangte, dass ein Exemplar des alten Druckes auf der Münchener, ein anderes auf der Königl. Bibliothek zu Kopenhagen vorhanden sey[2]).

Unterdessen hatte R. Laurence das Glück, die Äthiopische Übersetzung der ganzen Schrift unter dem Namen des ἀναβατικόν, wovon die ὅρασις ein Theil ist, in einem zufällig erworbenen Manuscript zu entdecken. Er machte sie bekannt in der Schrift: Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum multis abhinc seculis ut videtur deperditum, nunc autem apud Aethiopas compertum et cum versione latina, anglicanaque publici juris factum. Oxoniae 1819. 8. Die Identität des Buches mit dem von Origenes, Epiphanius, und dem opus imperf. in Matth. erwähnten und gebrauchten wurde alsobald von Laurence nachgewiesen und allgemein anerkannt. Die Entdeckung des Engländers wurde in Deutschland zuerst von Dr. Gesenius in seinem Commentar

1) Nicht allein, sondern unter mehreren Schriften ähnlicher Art erschien die Visio zu Venedig 1522. 8. Voran stehen: Liber gratiae spiritualis revelationum b. Mechthildis virginis. Evangelium b. Nicodemi de passione Christi ac descensione ejus ad inferos. Epistola Lentuli ad Rom. de persona et effigie et moribus Christi. Dann folgt die Visio Isaiae prophetae trinitatis arcana et redemptionem generis humani manifestans.

2) Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 1. p. 139 ff.

zum Jesaia [1]) benutzt, und mit Deutscher Gelehrsamkeit durchforscht. Darnach aber theilte A. Mai in seiner Nova collectio scriptorum veterum e Vaticc. Codd. Romae 1828. 4. P. II. p. 238 sqq. als Anhang zu den Sermonum Arianorum fragmenta antiquissima, No. 20 und 21. zwey Fragmente mit, die er, ungewiss, welcher Schrift sie angehören, nur allgemein als fragm. antiqua ex libris, ut videtur, apocryphis V. T. bezeichnete. Es ist das Verdienst des seligen Niebuhr, dieselben sogleich als fragm. des *ἀναβατικὸν* und der *ὅρασις Ἡσαΐου* erkannt, und dadurch Dr. Nitzsch zu einer genaueren Untersuchung [2]) veranlasst zu haben, worin die Vermuthung Niebuhrs bestätigt, jene Fragmente mit der im Wesentlichen entsprechenden Äth. Übersetzung Cap. 2, 14—3, 12. und Cap. 7, 1—19. verglichen, emendirt und erläutert werden. Späterhin gelang es auch Dr. Engelhardt in Erlangen, der von Dr. Gieseler um genauere Nachforschung in München war gebeten worden, den von Sixtus Senensis und Panzer bezeichneten Venetian. Druck der Latein. Visio admirab. u. s. w. in der Münchener Bibliothek aufzuspüren. Dr. Gieseler hat dann nach Abschriften des Münchener und des übereinstimmenden Kopenhagener Exemplars die Lat. Übersetzung herausgegeben [3]).

Leider ist das Griechische Original des Apokryphums, bis auf ein kleines Fragment bey Epiphanius [4]), verloren, und wir müssen uns mit der Äthiopischen und der Venetian. Latein. Übersetz. begnügen. Beyde sind erweislich aus dem Griechischen Texte gemacht, jene un-

---

1) Commentar zu Jesaias Bd. 1. S. 45 ff.

2) Nachweisung zweyer Bruchstücke einer alten Lat. Übersetz. des *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* u. s. w. in den theol. Studien und Kritiken 1830. Heft 2. S. 209 ff. Vgl. G. G. A. 1830. S. 910 ff.

3) Vetus translatio latina Visionis Jesaiae, libri V. T. apocryphi, edita atque praefatione et notis illustrata, in dem Göttinger Pfingstprogramm v. J. 1832. 4.

4) Haer. 67. c. 3.

streitig früher, diese später, vielleicht erst im zwölften oder dreyzehnten Jahrhundert, als die Orient. Messalianer oder Bogomilen in Verkehr mit den Abendl. Katharern, diesen auch ihre apokryphischen Schriften mittheilten. Auch ist dieselbe im mittelalterlichen Latein mit geringer Kenntniss des Griech. verfasst. Die Lat. Übersetzung hat bloss die Visio, während die Äthiopische vor derselben noch ein Martyrium Cap. 1—5. des Propheten hat. Der Visio eignet vorzugsweise der Name des ἀναβατικόν. Aber die Äthiop. Übersetzung verbindet beyde Stücke zu einem Ganzen, überschreibt jedoch das martyrium besonders als Ergata Isaijas nabi, d. h. ascensio Jes. vat. und die Visio wieder besonders, aber als Visio. Vergleichen wir beyde Texte mit einander, so ergiebt sich, dass die Äthiop. Übersetzung, ihre Orientalischen Erweiterungen und Ausschmückungen abgerechnet, auch in der gemeinsamen Visio, einen vollständigeren Griech. Text gehabt hat, als die Latein. Aber gegen den Schluss, dass der Griech. Text des Äthiopiers der jüngere sey, bemerkt Dr. Gieseler [1]) mit Recht, dass, während die Lat. Übersetz. c. 11, 34. den alttest. Schriftsatz in dem Citat 1 Kor. 2, 9., — welchen Hieronymus, zwar nicht, wie manche zu seiner Zeit, für ein Citat aus unserem Apokryphum hielt, (er meint, Paulus habe aus Jes. 64, 4. ungenau, bloss ad sensum, citirt), aber darin fand, — im Text hat, die Äth. ihn nicht kennt. Hieronymus las ihn schon in seinem Texte. Aber die Äth. Übers., obgleich sie erst zur Zeit des Hieronymus, wenn nicht später, verfasst zu seyn scheint, folgte unstreitig einem älteren Griech. Exemplar, worin der Spruch noch nicht eingeschaltet war. Auch hatte dieser Text noch die apokryph. Sage, dass Christus nach seiner Auferstehung 18 Monate auf Erden gewandelt, während der Gr. Text der Lat. Übersetzung die-

---

1) S. a. a. O. p. 7. 8.

selbe schon ausgeschieden hatte. — Was das Verhältniss der Fragmente der Lat. Übersetzung bey Mai zur Venetianischen betrifft, so verräth das Fragm. 21. aus der Visio, verglichen mit der entsprechenden Stelle der Venet. Übersetz., theilweise einen anderen, auch wohl kürzeren Griech. Text, und bey aller Corruption der Handschrift einen etwas geschickteren Übersetzer. Dieselben können also wohl einer älteren Übers. angehören. Die Hauptsache aber ist, dass diese Übersetz., wie die Äthiopische, aus einem Griech. Texte gemacht ist, welcher das Martyrium enthielt. Denn das erste fragm. 20. entspricht der Äth. Übersetz. 2, 14—3, 12. Auch hier zeigt sich eine Differenz des zum Grunde liegenden Griech. Textes [1]).

2. Den Inhalt der Schrift stellen wir nach der Äthiop. Übersetzung dar, wobey wir die bedeutenderen Abweichungen der Lat. in der Visio von Cap. 6. an kurz bemerken werden, mit Hinweisung auf die Zusammenstellung des Venetianischen Textes mit dem Maischen Fragmententexte und dem Hierakitischen Griech. Fragment bey Epiphanius, und die Vergleichungen mit der Äthiop. Übersetzung in dem angeführten Programm von Dr. Gieseler.

Im 26sten Jahre seiner Regierung ruft der König von Juda Hiskia seinen einzigen Sohn Manasse, um ihm in Gegenwart des Propheten Jesaias und dessen Sohnes Josheb (vgl. Jes. 7, 3. Ἰασούβ) zu übergeben die Worte der Gerechtigkeit von dem ewigen Gerichte, von dem Glauben an den Geliebten [2]) (dilectus, den Messias) zu übergeben. Er übergiebt ihm somit die heil. Schriften, welche Jesaias und andere Propheten ihm gegeben

---

1) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 217 ff.
2) So wird der Messias im Buche Henoch, auch in den Testamenten der 12 Patriarch. genannt. Diese Bezeichnung des Messias stammt aus Jes. 42, 1. vgl. Matth. 12, 18. 3, 17. u. a., besonders Eph. 1, 7. (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) und Kol. 1, 13.

hatten zur Abschrift [1]) und zur Bewahrung, und welche von dem Gericht der Engel und dieser Welt Untergang, dem Kleide der Heiligen (vgl. Apok. 3, 4. 6, 11.) und ihrem Ausgange (aus dem Leben) und ihrer Verwandlung, von der Hinauswerfung [2]) und dem Aufsteigen (ascensus) des Geliebten (in den Himmel) handeln. Im 20sten Jahre nemlich der Regierung des Hiskia hatte Jesaias (ea vaticinia) die Messianische Zukunft geschauet, die Weissagung seinem Sohne Josheb erzählt, und niedergeschrieben dem Könige übergeben. (Diess Gesicht wird 3, 13 ff. erzählt.) Jesaias aber verkündigt dem Könige in Gegenwart des Manasse und Anderer, dass alles Ermahnen und Belehren an seinem Sohne Manasse vergeblich seyn werde. Samael Malkira werde dem Manasse dienen nach seinen Gelüsten, und so Beliar [3]), der Böse, (Berial im Äthiop.) sich des Manasse bemächtigen; dieser und viele andere würden Schüler des Satans werden, von ihm, dem Propheten und vom heil.

---

1) Diess hat vielleicht Beziehung auf Proverb. 25, 1, wo von den Männern des Hiskias die Rede ist, welche die Sprüche Salomonis zusammengetragen oder ausgeschrieben haben (*ἐξεγράψαντο* LXX). Vergl. Bertheau, die Sprüche Salomo's. Einleit. S. XIV.

2) Laur. übersetzt expulsio. Ist damit die *προβολή* des Logos, also sein descensus vom Himmel gemeint? Irenäus hat dafür aber immer prolatio. — 2, 5. ist von der expulsio sanctorum die Rede. Also scheint hier auch gemeint zu seyn die Verwerfung, Ausstossung des Geliebten aus seinem Volke bey der Kreuzigung. Entscheidend dafür ist 3, 13., wo der descensus dilecti und seine rejectio unterschieden und diese mit dem cruciatus zusammengestellt wird.

3) Samael Malkira, (der Beyname vielleicht als Gegensatz von Melchisedek, König des Bösen (מלכירעה) zu erklären), wird hier, vergl. 1, 4. 2, 1—3., mit Berial oder Belial identifizirt. So häufig auch sonst bey den Juden. Werden beyde unterschieden, so ist der Samael der Engel des Todes oder der böse Geist der Lüge und der Visionstäuschung, zugleich der Ankläger des Jüd. Volkes. S. Maji Synops. theol. Jud. p. 81. und Laurence Gener. Remarks p. 162 f. Berial wird 2, 4. benannt Matanbukus. Etymologisch ist mir nur erkennbar בוק, בוקה vacuum, inane. Aber Matan weiss ich nicht zu deuten.

Glauben abfallen, und der Prophet selber von Manasse hingerichtet, — zersägt werden. Hiskia darüber höchst betrübt will, damit so Schreckliches nicht geschehe, seinen Sohn tödten lassen; der Prophet aber verhindert es. Cap. 1, 1—13.

Als nach dem Tode des Hiskia Manasse zur Regierung kommt, beginnt auch sogleich die Herrschaft des Beliar und seiner Engel im Könige. Zauberey und götzendienerische Hurerey nehmen Überhand, die Frommen, die Heiligen werden vertrieben, und viel Böses geschieht, wie es im Buche des Reiches Juda und Jerusalem [1]) (vergl. 2 KK. 21, 17. u. 20, 20.) erzählt wird. Auch Jesaias flieht zunächst nach Bethlehem Juda, von da auf einen Berg; mit ihm die Propheten Micha, Joel, Habakuk, der Greis Ananias, der Sohn des Propheten und viele, welche glauben, dass die Gläubigen gen Himmel fahren werden. Sie führen hier 2 Jahre lang ein einsiedlerisches, ascetisches Leben, 2, 1—11. Da tritt aber in der Bergwüste von Bethlehem (in campo) der falsche Prophet Belkira [2]), ein Samaritaner, aus der Nachkommenschaft des Zedechias, des Sohnes Canaan, des falschen Propheten, der in Bethlehem wohnte [3]), auf, und verklagt den Jesaias und die übrigen Propheten, weil sie gegen Jerusalem, gegen Juda und Israel und gegen den König Böses geweissagt, namentlich aber Jesaias Jerusalem Sodom und Gomorrha gescholten und gesagt habe, er sehe mehr, als Moses, er habe Gott gesehen, und lebe noch. Auf diese Anklage des Belkira, dass der Prophet sich über Moses und sein Gesetz

1) 2 Chron. 32, 32. wird das Buch das B. der KK. von Juda und Israel genannt. Ist also vielleicht hier statt Jerusalem Israel zu lesen?

2) Über die Etymologie von Belkira s. Gesenius zu Nitzsch Abhandl. a. a. O. S. 244. Nach Gesenius hiesse der Name בלקריה so viel als dominus orbis, der Weltfürst.

3) Hier wird die Geschichte des Belkira eingeschaltet. Sie ist eine mythische Verwirrung des biblischen Geschichtsstoffes.

erhebe, lässt Manasse den Jesaias ergreifen, 2, 12—3, 12. Das alles aber hat seinen Grund darin, dass Berial, der Satan, der den Manasse und seine Räthe und Volksobersten beherrscht, dem Jesaias zürnt wegen seines dem Hiskia mitgetheilten Gesichts und seiner Enthüllung des Samael. Das Gesicht wird nun selbst erzählt, zum Theil, von 3, 14. an mit den Worten des Jesaias. Es enthält die Weissagung von Christo, dem Geliebten. Dieser, sagt der Prophet, werde aus dem siebenten Himmel herniedersteigen, Menschengestalt annehmen, 12 Lehrjünger sammeln, aber von dem Volke Israel verworfen werden. Er werde am Tage vor dem Sabbath mit Schächern unter grossem Anstoss seiner zwölf Jünger gekreuzigt und begraben werden. Man werde das Grab bewachen, aber am 3ten Tage werde der Erzengel Michael, begleitet vom Engel der Christlichen Kirche, (welche im Himmel seyn werde ultimis diebus,) und dem Engel des heil. Geistes, niedersteigen und das Grab Christi öffnen. Der Geliebte werde auf den Schultern der Seraphim in den 7ten Himmel zurückkehren, seine 12 Apostel senden, aller Welt seine Auferstehung und seinen heilsamen Kreuzestod zu verkündigen. Viele von seinen Gläubigen werden dann weissagen und Wunder thun; aber man werde sich darnach von der reinen Lehre der Apostel entfernen und über seine Wiederkunft streiten; blinder Eifer, Weltsinn, grosses Sittenverderbniss werde in seinen Gemeinden und unter deren Hirten überhand nehmen, der heil. Geist von vielen weichen, die alten Weissagungen vor Jesaias und die Gesichte des Jesaias selbst verachtet werden und der Geist der Lüge und der Eitelkeit und Wollust herrschen 3, 31. Dann [1]) wird Berial, der Fürst dieser

---

1) 4, 1. heisst es: Haec oder nunc igitur, o Ezekias et Josheb, mi fili, eorum, quos isti dies vocaverint, erit aetas. Die Anrede an den Ezekias zeigt, dass von 3, 14. an die frühere Vision des Propheten, welche er dem Hiskia mitgetheilt, ein-

Welt, herniedersteigen aus seinem Firmamente in der Gestalt eines gottlosen, muttermörderischen Königes (Nero). Die heilige Gemeinde wird in seine Hand gegeben werden; er wird alles verkehren und alles thun, was er will. Man wird ihm opfern und dienen, ihn Gott nennen; alles wird voll seyn seiner Wunder und Zeichen; sein Bild wird man aufrichten in allen Städten, und seine Herrschaft dauern 3 Jahre 7 Monate und 27 Tage. Dann aber nach 332 [1]) Tagen wird der Herr aus dem 7ten Himmel kommen, begleitet von seinen Engeln, Mächten und Heiligen, und den Satan und seine Engel

---

geschoben ist. Der Sinn der dunklen Worte soll wohl seyn: Das wird die Zeitperiode des Verderbens seyn am Ende der Tage. Darnach wird, wenn das Verderben seine Spitze erreicht hat, der Antichrist kommen.

1) Ich vermuthe, dass diese Zahl in der Äth. Übersetzung falsch ist, und 1332 heissen muss. Es soll offenbar seyn die Tageszahl der 3 Jahre 7 Monate (der Monat in Bausch und Bogen zu 30 Tagen) und 27 Tage. Die Stelle ist der Danielischen 12, 12. nachgebildet, aber um 3 Tage different, denn Daniel hat die Zahl von 1335 Tagen. Diese Differenz befremdet. Die Danielische Zahl kommt aber richtig heraus, wenn man die Jahre und Monate nach dem Julianischen Kalender rechnet. Und so glaube ich auch, dass 1335 Tage, wie bey Daniel, zu lesen ist. Wird die Leseart nicht geändert, so ist die Doppelzahl unerklärlich, man müsste denn annehmen, dass der Verf. wirklich zwey verschiedene Zeitbestimmungen geben wolle, die erste für die Dauer der Neronischen Herrschaft, die zweyte, die 332 Tage für die Zeit zwischen dem Ende der Neron. Herrschaft und der Wiederkunft Christi. Wirklich nimmt auch Laurence, Gener. Rem. p. 156 ff., an, dass die 3 J. 7 M. u. 27 Tage von dem Neronischen Brande 19 Jun. 64. bis zum Todestage Neros 9 Jun. 68. zu rechnen seyen, wobey er ein Schaltjahr und lunarische Monate voraussetzt. Er meint dann weiter, der Verf. habe die 332 von Neros Tode an gerechnet und in dieser Zeit seine Weissagung geschrieben, also etwa im Anf. d. J. 69. Allein die apokalypt. Fabel von Nero setzt den vermeintlichen Tod des Tyrannen voraus und datirt seine antichristliche Herrschaft von seiner Rückkehr aus dem Orient. Da der Verf. sich 4, 22. für seine Weissagung auf die alttestam., namentlich auch auf die Danielische beruft, so ist auch wahrscheinlich, dass er der apokalypt. Chronologie Daniels folgt und die 1335 Tage desselben nach dem Jul. Kalender zu 3 J. 7 M. und 27 Tagen berechnet hat.

in die Gehenna werfen, und den lebenden Frommen Ruhe und Erquickung geben. Darauf werden die Frommen verwandelt werden. Himmel und Erde, wo Berial erschienen und sich kund gethan hat, werden vergehen vor dem Zornworte des Geliebten, die Todten stehen auf, das Gericht wird gehalten und die Gottlosen vergehen vor dem Feuer des Geliebten. Die Rede des Jesaias schliesst mit der Berufung auf seine übrigen Visionen (namentlich in der Visio Babylonis Jes. 15. nach d. LXX. und in dem Buche publicorum vaticiniorum) und die Weissagungen von Christo, namentlich von der Höllenfahrt desselben [1]), in alttest. Büchern, uns bekannten u. unbekannten [2]), 3, 13—4, 22. Beliar und Manasse sind über diese Weissagung und Gesichte erzürnt, die falschen Propheten spotten und sind voll Hohnlachens. Jesaias wird zum Tode durch die Säge verurtheilt. Beliar versucht vergebens ihn zum Widerruf zu bewegen. Er stirbt den Martyrtod geduldig und ohne Geschrey im Gespräch mit dem heil. Geiste 6, 1—16.

Mit Cap. 6, 1. beginnt ein anderer Aufsatz mit der Überschrift: Vision, welche Jesaias, der Sohn des Amos im 20sten Jahre der Regierung des Hiskia, des Königes von Juda, hatte. Diese Vision ist wesentlich dieselbe mit der C. 3, 13 ff. beschriebenen, aber anders concipirt und componirt.

Jesaias, heisst es, kommt aus Galiläa (nach dem Lat. Text aus Galgalha, was wohl nur Corruption von Galiläa ist,) nach Jerusalem zum Könige Hiskia. Der König sitzt auf seinem Throne, umgeben von seinem Hofstaate und von 30 Propheten und den Söhnen (Schülern) dieser Propheten, die ringsher gekommen waren,

---

1) Diese soll stehen in sectione, in qua dicit Dominus: En filius meus sapientia erit praeditus, d. i. Jes. 52, 13. nach d. LXX.
2) Siehe über diese Berufung auf die Messianischen Weissagungen in alttest. Büchern überhaupt die gelehrten Bemerkungen von Dr. Nitzsch a. a. O. S. 228 ff.

den Propheten zu begrüssen und zu hören. Während dieser nun zu dem Könige über den Glauben und die Gerechtigkeit redet, hört man die Pforte des Himmels sich öffnen und die Stimme des Geistes. Da fällt alles nieder, betet an den höchsten Gott und den Heiligen, der oben sitzt, und den der in den Heiligen bleibt, also die Trinität, und preist Gott, dass er dem menschl. Geschlecht die Offenbarung des Himmels gegeben hat. Der Geist kommt aber herab auf den Jesaias, welcher durch den heil. Geist redet. Während alle ihn schweigend hören, hat der Prophet eine Ekstase, worin er mit offenen Augen nichts von dem sieht, was ihn umgiebt. Sein Mund schweigt und er athmet nur. Ein Engel aus dem siebenten Himmel von nie gesehenem Glanze ist zu ihm gesendet; das Gesicht ist aus einer höheren Welt [1]). Darauf aber, nachdem er wieder zu sich gekommen, erzählt Jesaias sein Gesicht dem Könige und seinem Sohne und den übrigen Propheten, nachdem ein Theil des Hofes, der unempfängliche, entfernt worden ist. Seine Erzählung ist Cap. 7, 1 ff. diese: Jener Engel, der seinen Namen nicht nennt, führt den Seher zuerst in das Firmament, das der Erde ähnlich ist, wo man den Samael (den Satan) und seine Mächte sieht, alle in grossem tödtlichen Streit mit einander. Der Engel erklärt, dass dieser Streit, der von Anbeginn der Welt an gewesen, fortdauern werde, bis der komme, den der Prophet sehen, der Messias, welcher den Streit vernichten werde. Darauf wird Jesaias von dem Engel in den ersten Himmel geführt, wo er in der Mitte einen Thron [2])

1) Der Lat. Text erzählt kürzer. Auch hat er 6, 16. nicht wie der Äthiopische Ezechiae et Josheb filio suo, sondern Ez. et filio ejus Nasoni, was wahrscheinlich eine Corruption des Namens Manasse ist, s. Dr. Gieseler zu d. St. Ist die Corruption vielleicht dadurch entstanden, dass der Lat. an den Namen Mnason dachte? Oder dachte er an den Enkel des Hiskia Amon und corrumpirte diesen Namen?

2) Nach der Lat. Übersetz. sitzt ein Engel auf dem Throne, was in der Äth. nicht bestimmt gesagt wird.

sieht und rechts und links um denselben Engel; die ersteren glänzender, als die letzteren; beyde Schaaren von Engeln singen den Lobgesang zur Ehre der Glorie des siebenten Himmels, aber die zur Linken singen nach denen zur Rechten und ihre Stimme ist eine andere. Darauf wird der Seher in den zweyten Himmel gehoben, dann in den dritten, welche von einander entfernt sind, so weit der erste Himmel von der Erde. Hier, im dritten Himmel, wird zwar noch die Erde erkannt, aber nicht mehr genannt wegen der irdischen Eitelkeit. Darauf steigt Jes. empor in den vierten, der von dem dritten entfernter ist, sodann in den fünften Himmel. Die Himmel werden immer glänzender. In jedem derselben ist in der Mitte ein Thron, auf welchem ein Engel sitzt, glänzender als die andern alle, zur Rechten und Linken von Engeln umgeben, von denen die letzteren den ersteren immer nachstehen. Schon im zweyten Himmel will der Prophet den, der hier auf dem Throne sitzt, den höchsten Engel dieses Himmels, anbeten, aber sein Führer verbietet es ihm 7, 21 ff.; nicht eher solle er anbeten, als bis er in den siebenten Himmel kommen werde, wo er überall erst die vollkommene Offenbarung empfangen könne.

Während 8, 1 ff. der Engel den Jesaias durch den Äther zu dem sechsten Himmel hinauf führt, belehrt er ihn über den Unterschied zwischen dem sechsten Himmel und den bisherigen, auch nennt er sich, da der Prophet ihn Herr nennt, seinen Genossen. Sie kommen in den sechsten Himmel, wo alles vollkommener ist. Hier ist schon kein Links und Rechts mehr unter den Engeln, kein Thron in der Mitte. Alle Bewohner sind einander gleich. Alle loben den Vater, den Sohn und heil. Geist; aber Stimmen und Lichtglanz sind anders, herrlicher, als in den bisherigen fünf Himmeln. Dem Propheten wird erlaubt in den Gesang mit einzustimmen. Da der Engel gesagt hatte 8, 11., dass Niemand, der

in das irdische Fleischesleben zurückkehren wolle, zu schauen vermöge, was er, dem bestimmt sey, zu Gott zu kommen (in Beziehung auf den bevorstehenden Tod), so wünscht der Prophet 8, 23 ff. nicht wieder zur sterblichen Welt, zur finstern Erde zurückzukehren. Aber sein Führer erklärt ihm, dass die Zeit seines Bleibens im Himmel noch nicht gekommen sey. Jesaias ist darüber betrübt. Aber der Engel tröstet ihn und führt ihn 9, 1 ff. durch den Äther zum siebenten Himmel. Eine Stimme verbietet dem Sterblichen, weiter zu steigen; es ist die Stimme des Vaters. Eine andere Stimme erbittet für ihn den Eingang in den Himmel; es ist die Stimme des Sohnes, dessen Namen Niemand, der noch im Fleische wandelt, verstehen kann. Der Prophet wird in den siebenten Himmel hinein geführt. Hier sieht er unzählige Engel [1]) und alle Heiligen von Adam an, verklärt, wie Engel, in himmlischen Gewändern, aber stehend und ohne Kronen. Als er befremdet fragt, warum jene Heiligen noch ohne Sitz und Krone seyen, 9, 11 ff., antwortet der Engel, zuvor müsse Christus in den letzten Tagen auf die Erde niedersteigen, Mensch werden, auf Anstiften des Satans von den Menschen, (oder nach der Lat. Übersetz. von dem Satan selbst), welche nicht wüssten, wer er sey, verfolgt, gekreuzigt werden, dem Engel des Todes sich entwinden, auferstehen am dritten Tage, dann noch 545 Tage auf der Erde verweilen und mit vielen Heiligen wieder zurückkehren in den siebenten Himmel; erst dann würden die Heiligen ihre Sitze und Kronen empfangen [2]). Darauf zeigt ein Engel des siebenten Him-

1) Nach dem Lat. Text 9, 23., erfährt der Seher, dass der unter allen hervorragende Engel Michael sey, deprecans semper pro humanitate et humilitate. Nach der Rabbinischen Theologie ist Michael princeps ille magnus bey Daniel 12. und 10, 22., auch der princeps misericordiae. s. R. Bechai Comment. in legem fol. 104 sqq.

2) Etwas anders lautet die Antwort in der Lat. Übersetz. 9, 21 ff.:

mels dem Seher die Bücher des Himmels, worin alle Thaten der Söhne Israels geschrieben sind. So ist also, ruft der Prophet, nichts von dem, was auf der Erde geschieht, hier verborgen. Auch sieht Jesaias viele himmlische Kleider, die denen bestimmt sind, welche an das Kreuz Christi [1]) glauben werden. Er sieht darauf Gott den Vater, den Sohn, oder den Herrn, der dem Vater gleich ist, und den Engel des heil. Geistes zur Linken des Herrn 9, 35 f. Der Seher ist von dem Glanze der Herrlichkeit verblendet. Der Sohn und der Geist sprechen mit ihm und machen ihn aufmerksam, was für einer grossen Gnade er gewürdigt sey, Gott zu schauen. Alles preist dann Gott, auch der Sohn, der Herr und der Engel des Geistes vereinigt [2]). Darauf hört der

---

Non receperunt modo, donec filius hic primum istos introducet thronos et coronas, quando erit in specie vestra, et princeps mundi illius extendet manum suam in filium Dei et occidet illum et suspendet illum in ligno et occidet nesciens, qui sit, et descendet in infernum et eum desertum ponet (Gieseler vermuthet im Gr. Orig. θήσει), et omnes visiones (Gies. φαντάσματα) inferni, et apprehendet principem mortis et depraedatum eum ponet et conteret omnes virtutes ejus et surget tertia die, habens quosdam justos secum et mittet suos praedicatores in universum orbem terrarum et ascendet in coelos; tunc recipient isti thronos suos et coronas. Die Höllenfahrt Christi ist in der Äth. Übersetz. nicht ausgedrückt, auch fehlt darin die Aussendung der Boten des Ev. in alle Welt. Dagegen weiss die Lat. Übers. nichts von den 545 Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt. Diese 545 Tage sind 1 Jahr zu 365 Tagen und 6 Monate zu 30 Tagen. Eben so lehrten die Valentinianer und die Ophiten, dass Jesus nach der Auferstehung noch 18 Monate auf Erden geblieben sey, s. Iren. adv. haer. I, 1. 5. und I, 34. gegen d. Ende. Ed. Grab. Die Lat. Übersetz. hat diess wohl ausgelassen, um orthodoxen Ohren weniger anstössig zu seyn.

1) Die Lat. Übersetzung hat: Istas coronas multi ammittent de illo mundo credentes verba illius, de quo locutus sum. Statt ammittent ist nach Dr. Gieseler zu lesen admittent (wie ammirari statt admirari in der mittelalt. Schreibweise). Dr. Gieseler vermuthet, dass im Gr. Orig. ἐφίενται gestanden, in der Bedeutung von consectantur, und dass der Lat. Übersetz. das Medium nicht verstanden und für ἀφίενται genommen habe.

2) Die Lat. Übersetz. sagt 9, 35 f. nicht, dass der Engel des

Seher 10, 1 ff. im siebenten Himmel den Vater nach dem nicht bloss hörbaren, sondern auch sichtbaren Lobgesang aller sechs Himmel zum Sohne sagen: Geh und steig hinab durch alle Himmel bis zum Firmament, bis zur Erde, bis zum Engel der Unterwelt; verwandle dich in jedem der fünf unteren Himmel [1]) in die Gestalt derer, die darin wohnen, dass sie dich in der Verhüllung als Herrn aller Himmel nicht erkennen; die Gestalt der Engel des Firmaments und der Hölle sollst du mit Vorsicht (oder gar nicht?) annehmen [2]). Dann aber,

---

Geistes zur Linken sitzt. Besonders bemerkenswerth ist, dass, wo die Äth. Übers. als Anbeter Gottes den Herrn und den Engel des Geistes nennt 9, 40., die Lat. diesen angelus specialis nennt, vgl. 11, 33. angelus mirabilis. Man könnte zunächst daran denken, angelus spiritualis oder spiritalis zu vermuthen. Indessen nimmt Dr. Gieseler angelus specialis mit Recht in Schutz. Es entspricht dem ἰδικὸς (εἰδικός im Gegensatz gegen γενικός, und hat den Sinn, dass der Engel des Geistes einzig in seiner Art ist, (qui solus classem quasi singularem constituit, wie Dr. Gies. sagt). Der Verf. denkt sich das πνεῦμα ἅγιον als absolutes πνεῦμα, während von den andern Engeln oder πνεύματα mehrere Classen und Arten angenommen werden, in denen jeder eine Vielheit von Individuen ist.

1) Die Lat. Übersetz. hat 10, 9. die oben angegebene Bestimmung nicht. Aber 10, 19. sagt auch sie, dass Christus bey seinem Herabsteigen in dem sechsten Himmel sich nicht verwandelt habe. Dieser Himmel nemlich ist schon der Ort der unmittelbaren Anschauung und Offenbarung des Göttlichen, wo keine Verhüllung und Verkennung Statt findet; er ist der unmittelbare Vorhof des siebenten. Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 239.

2) Die Äth. Übersetz. hat 10, 10. den Satz, den die Lat. auslässt: Et formae angelorum firmamenti cavens tibimet ipsi assimilaberis, et angelorum, qui apud inferos. Laurence übersetzt Englisch: carefully guarding thyself. Die Frage ist, ob der Verf. eine Verwandlung Christi in die Engelgestalt des Firmaments und der Hölle annimmt oder nicht? Laur. Lat. Übersetzung giebt den Sinn: mit Vorsicht. Sollte in der Stelle ein Verbot ausgedrückt werden, so musste es heissen: caveas — ne — Nach 7, 9 ff. ist das Firmament unter den sieben Himmeln der Ort der bösen Geister, so wie die inferi. Im Sitz des Bösen darf und kann das Göttliche keine entsprechende Gestalt annehmen. Hiernach könnte man glauben, der Verf. habe in jener Stelle das Verbot der Verwandlung ausdrücken wollen. Allein nach 10, 20 ff.

wenn du auf Erden wirst gestorben seyn, sollst du als Herr, aber ohne Verwandlung durch die Himmel zurückkehren und alle Welt soll dich als Herrn, der mir zur Rechten sitzt, anerkennen und anbeten. Jesaias sieht 10, 17 ff., wie diess geschieht, wie der Sohn auf Befehl des Vaters durch die Himmel und das Firmament, von dem fünften Himmel an in vielfacher Verwandlung, von dem dritten Himmel an unter Vorzeigung seines Passes, — zur Erde niedersteigt und hier Mensch wird, von der Jungfrau Maria aus der Familie Davids wunderbar ohne Geburtsschmerzen (doketisch) geboren wird in Bethlehem, als Kind und Jüngling unbekannt und unbeachtet, nachher aber Wunder verrichtet, von den Juden ohne zu wissen, wer er ist, gekreuzigt wird, nach dreyen Tagen aufersteht, dann nach längerem Verweilen die Erde verlässt [1]), und durch

---

hat sich Christus im Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt, verwandelt in die Engelgestalt der linken Seite und dedit iis commeatum, was Laur. Englisch übersetzt durch passport. Dann wird V. 30. unterschieden die Verwandlung Christi in die Luftengel, diesen giebt er keinen commeatus, quia alius alium deripiebat et injuria afficiebat. Aber die im Firmament sind noch schlimmer, sie morden einander. Die Lat. Übersetz. hat V. 29. statt commeatum iis dedit, et ibi dedit signa, und V. 31. et non dedit eis signum. Diese signa verschaffen dem Herrn den Eingang, den commeatus. Ob es also Wunder sind? Der Plural könnte dafür sprechen. Aber nach V. 27. ist es in der Lat. Übersetz. so viel als ostendebat characterem per singulos coelos custodibus portarum; es ist also wohl das Zeichen der Verwandlung, der Ähnlichkeit gemeint. Wie confus auch namentlich das Verhältniss zwischen V. 29 und 31 ist, weil aller Grund fehlt, warum Christus unter den Engeln des Firmaments einen commeatus giebt, unter den nicht schlechteren Engeln der Luft aber nicht, so glaube ich doch, dass, alles erwogen, mit jenem cavens tibimet ipsi die Vorsicht bey der Verwandlung ausgedrückt werden soll, nemlich die Vorsicht, bey der Verwandlung von dem Bösen selbst unberührt zu bleiben.

1) Während die Lat. Übersetz. 11, 1 nur ganz kurz die Menschwerdung Christi berührt und unmittelbar daran die Rückkehr desselben anknüpft, hat die Äth. Übers. 11, 2—21. ein langes Stück über die irdische Geschichte Christi, besonders die Erzählung von der Geburt Christi nach den apokryphischen Evangelien eingeschaltet. Dabey ist beachtungswerth,

das Firmament und die Himmel — ohne Wandlung — in den siebenten Himmel zurückkehrt, überall gepriesen und als Herr gesegnet, und sitzet zur Rechten Gottes, wie der Engel des heil. Geistes zur Linken.

Die Vision schliesst 11, 33. mit der Weisung des Engels an den Propheten, in sein irdisches Kleid zurückzukehren, bis die Tage seiner Erlösung und Aufnahme in den Himmel kommen werden. Hierauf bittet Jesaias den König, die Vision, deren Inhalt im letzten Geschlecht (in ultima generatione) seine Erfüllung haben werde, nicht dem Volke mitzutheilen, damit dieselbe nicht der Verkehrtheit der Menschen Preis gegeben werde, vgl. Dan. 12, 4. 9. 13. Die Äthiop. Übersetz. fügt mit Beziehung auf das Martyrium hinzu, Jes. habe wegen dieser Vision und Weissagung auf Betrieb des Satans Samael unter Manasse den Tod durch die Säge erlitten. Die Lat. Übers. schliesst das Buch dagegen mit der Bemerkung, der Prophet habe, nachdem er den Wunsch ausgesprochen, dass alle im heil. Geiste seyn möchten, um selig zu werden, seine Rede geendigt und den König Hiskia verlassen.

3. Die Untersuchung über die Entstehung und den historischen Charakter des apokryphischen Buches bezieht sich zunächst auf die Gestalt desselben in der Äthiopisch. Übersetzung. In dieser wie in der Lateinischen, der die Maischen Fragmente angehören, sind offenbar zwey von einander ursprünglich verschiedene, obwohl verwandte Apokryphen des Jesaias verbunden. Das erste Stück C. 1—5. (in der Äthiop. Übersetzung) kann man, obwohl es auch eine Vision enthält und zwar wesentlich dieselbe, welche C. 6 ff. genauer er-

---

dass der Verf. dieses Stückes in der kurzen Übersicht des Lebens Christi der Höllenfahrt nicht bestimmt erwähnt, auch von der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt nur sagt d i u-que manebat. 9, 16. hat die Äth. Übersetz. die bekannte Zeitbestimmung von 18 Monaten; aber die Höllenfahrt hat sie auch dort nicht ausgedrückt, was die Lat. thut, 9, 15.

zählt wird, vorzugsweise das μαρτύριον nennen, weil hier der Hauptgesichtspunkt die Verfolgung und das Leiden des Propheten ist. Das zweite C. 6—11. ist die eigentliche ὅρασις, ἀνάβασις oder das ἀναβατικὸν des Jesaias, worin zwar auch der Märtyrertod des Propheten erzählt wird, aber nur kurz am Schlusse, und so wenig im inneren pragmatischen Zusammenhange, dass die Venetianische Lat. Übersetzung dieser Visio kein Wort davon sagt. Diese hat, wie gesagt, bloss die Visio (c. 6—11.). In der Äthiop. Übersetzung scheinen zwar beyde apokr. Schriften in sofern von einander zu wissen, als die zweyte wenigstens am Schluss von dem Martyrtode des Propheten auf Anstiften des Satans Samael unter Manasse erzählt, und die erste den Inhalt der ὅρασις summarisch angiebt; sie setzen beyde einander voraus, ohne jedoch auf einander zu verweisen [1]). Der Jüdische Legendenstoff ist beyden gemein. In beyden finden wir dieselbe Idee von den sieben Himmeln; nach beyden steigt Christus aus dem siebenten Himmel herab, und wird von beyden der Geliebte genannt. Endlich haben beyde dieselbe Vorstellung von dem Engel des heiligen Geistes mit einander gemein. Aber auf der andern Seite weichen beyde im Inhalt nicht unbedeutend von einander ab. Der Berial oder Belial des ersten Stückes kommt im zweyten nicht vor; hier ist der constante Name des Satans Samael, dort Berial [2]). In der Vision herrscht das gnostische Element vor, während dieses in der ersten Schrift zurücktritt. Die Geschichte Christi wird in der ersten mehr nach den kanonischen Evangelien, in der zweiten, zumahl in der Äthiop. Übersetz., überwiegend apokryphisch und do-

1) C. 4, 19., wo es heisst: Et reliquiae narrationis visionis scriptae sunt in visione Babylonis, ist keine Verweisung auf die zweyte Schrift, denn diese enthält keine visio Babylonis, sondern auf Jes. 13, 1. Eben so ist 4, 20. eine Hinweisung auf das altt. Buch des Jesaias.

2) Vgl. Oben S. 282.

ketisch gefasst. Und während in der Vision der historische Zielpunkt die irdische Erscheinung und die Rückkehr Christi in den Himmel ist, und dieselbe es sich zur Hauptaufgabe gemacht hat, den Process des Herniedersteigens und des Aufsteigens Christi durch die Himmel in gnostischer Weise genauer zu beschreiben, geht das Martyrium in dem Gesicht des Propheten über die Auferstehung und Rückkehr Christi in den siebenten Himmel hinaus und lässt sich in die weitere Geschichte der Christlichen Kirche ein. Es beschreibt den Leidens- und Verderbenszustand der Kirche und schliesst mit der Wiederkunft Christi zur Todtenerweckung und zum Gericht, berührt dabey auch die Herabkunft und Rückkehr Christi, aber nur kurz ohne weitere gnostische Entwicklung. Die zweyte Schrift begnügt sich mit einer kurzen Andeutung, dass nach der Rückkehr Christi zur Rechten Gottes das Ende der Welt seyn werde; sie macht nur den Anspruch, eine Apokalypse über die erste Ankunft Christi zu seyn [1]), während die erste mit der Weissagung der ersten Erscheinung Christi die Weissagung der zweyten, der Wiederkunft Christi zum Gericht verbindet, und insofern eine eigentliche Christliche Apokalypse, auch mit apokalyptischer Chronologie, vgl. 4, 1. 2. 14. enthält.

Nach diesem allen kann es nicht zweifelhaft seyn, dass wir in der Äthiop. (wie in der Maischen Latein.) Übersetzung zwey von einander ursprünglich verschiedene, von verschiedenen Verfassern verfasste Schriften haben, worin die gemeinsame Jüdische Tradition, dass der Prophet in Folge eines prophetischen Gesichts im 26. Jahre des Königes Hiskias unter dessen Sohne Ma-

1) C. 11, 37 u. 38. in der Äth. Übers. heisst es: Et consummatio hujus mundi erit. Et omnis haec visio implebitur in ultima generatione, d. h. in dem letzten Geschlecht des altest. Äon.

nasse Verfolgung und Martyrtod erlitten habe, in verschiedener Weise benutzt und ausgebildet ist.

Nach den oben (1) angeführten historischen Zeugnissen ist von unserer Schrift zunächst das Martyrium bekannt. Origenes, der erste, der das Apokryphum bestimmt anführt, kennt offenbar nur das Martyrium. Auch Tertullian kannte nur diess. Origenes nennt es eine Jüdische Schrift, welche aber, wie er meint, nicht mehr ihre ursprüngliche Gestalt, sondern schon Jüdische Interpolationen erfahren hatte. Was er daraus anführt, entspricht unserem Martyrium in der Äth. Übersetzung. Aber wenn Or. das Griech. Original von dieser vor sich gehabt hätte, so hätte er die Schrift nicht so schlechthin für ein Jüdisches Product erklären können, denn die Christliche Interpolation ist darin 1, 5. und 3, 13—4, 22. unverkennbar. Wahrscheinlich also hatte Origenes nur eine kürzere, rein Jüdische Griech. Schrift, welche aber auch schon nicht mehr das ursprüngliche Jüdische Martyrium war. Wann dieses, wahrscheinlich noch ziemlich kurze und einfache, entstanden, wann darauf das interpolirte, wissen wir nicht. Aber dass das eine wie das andere ein Jüdisches Product war, zeigt sich deutlich auch noch in der Äthiop. Übersetzung, welcher das interpolirte Martyrium zum Grunde liegt. Denn nimmt man die oben bezeichneten Christlichen Interpolationen aus, so ist alles Übrige rein Jüdischer Art. Die Christlichen Interpolationen aber lassen sich in dem Äthiop. Text deutlich nachweisen. Namentlich 3, 13. ist die Einschaltung der Christlichen apokalyptischen Vision unverkennbar. Zu dem Jüdischen Apokryphum gehören noch die Worte: Nam Berial valde iratus fuit adversus Isaiam propter visionem, vgl. 3, 8 ff., auch wohl noch das nächst folgende: Propterque manifestationem, qua manifestavit Samaelem. Mit den Worten: Et quia per illum videbatur adventus Dilecti e septimo coelo, fängt aber die Christliche Interpolation an, welche

mit 4, 22. zu schliessen scheint. Denn 5, 1—16. ist wieder ganz Jüdisch und scheint dem interpolirten Martyrium des Orig. anzugehören.

Fragen wir nun, wann das Christliche interpolirte Martyrium entstanden sey, so ist klar, dass dasselbe erst nach Origenes verfasst worden ist. Schon desshalb ist die chronologische Bestimmung von Laurence, welcher aus 4, 2—14. schliesst, dass dasselbe um das Jahr 68 n. Chr. entstanden sey, falsch [1]). Dazu kommt, dass gerade diese Christliche Interpolation die ὅρασις oder das ἀναβατικόν, wovon Origenes noch nichts weiss, voraussetzt. Denn diese ὅρασις ist hier theils ins Kurze gezogen, theils zu einer Christlichen Apokalypse, wozu sie Veranlassung geben konnte, ausgebildet. Die eingefügte Apokalypse aber bezeichnet einen Verderbensstand der Kirche, wie er im ersten Jahrhundert gar nicht denkbar ist, ja kaum im dritten Jahrhundert. Die Schilderung der Streit- und Habsucht des Clerus 3, 22 ff. eignet sich eher für das vierte Jahrhundert. Bey 3, 22. kann man an die Nepotianischen Streitigkeiten in Ägypten denken. Was 4, 2 ff. von dem noch bevorstehenden Antichrist Nero gesagt wird, macht mich nicht irre. Denn der Verf. bedient sich hier dieses Johanneischen apokalyptischen Symbols nur, um damit die Erscheinungsform des Berial zu bezeichnen. Der historische Standpunct und Charakter der Fabel ist ganz verwischt. Kurz vor dem dritten Jahrhundert kann das Christliche interpolirte Martyrium nicht verfasst seyn. Setzt nun dasselbe die ὅρασις (ἀναβατικόν) voraus, so fragt sich, wann diese entstanden sey?

Der Hauptzeuge für dieses Apokryphum ist nach dem Obigen Epiphanius. Nach demselben haben dasselbe die Secten der Archontiker und Hierakiten ge-

1) Vgl. oben S. 285.

braucht. Jene war eine gnostische Secte, welche nach den gewisseren Nachrichten [1]) um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstanden zu seyn scheint. Diese, die Anhänger des Origenistischen Gnostikers **Hierax** oder Hierakas von Leontopolis in Ägypten, kommt Ende des dritten Jahrhunderts zum Vorschein [2]). Gewiss ist also, dass am Ende des dritten Jahrhunderts die ὅρασις schon vorhanden war. Kannte Origenes dieselbe noch nicht, so scheint sie nach Origenes, in der zweyten Hälfte des dritten Jahrhunderts, entstanden zu seyn. Indessen wäre möglich, dass sie vor Origenes entstanden, ihm aber nicht bekannt geworden war. Ihrem Inhalte nach ist sie, wie es scheint, ein Product der Jüdisch-Christlichen Gnosis, vielleicht in Ägypten. Den Ägyptischen Ursprung verräth ihr frühester Gebrauch bey den Hierakiten. Der Charakter der Jüdischchristlichen Gnosis aber zeigt sich deutlich in der das Ganze beherrschenden Idee der Jüdisch-Christlichen Gnosis [3]) von den sieben Himmeln und dem kosmischen Verhältniss derselben [4]).

In dieser Hinsicht ist die Schrift allerdings mit den Testam. der zwölf Patriarchen, Test. Levi 2. 3., verwandt. Allein die Vorstellung von den sieben Himmeln ist dort theils eine andere, noch einfachere, weniger gnostisch ausgebildete, theils ist sie in unserem Apokryphum in Beziehung auf die Abkunft Christi vom Himmel anders gebraucht und gewendet. Es fehlt dort das Firmament als Sitz der bösen Geister, obwohl der erste Himmel der Testamente dem Firmament der Vision verwandt ist. Unser Verf. hat eigentlich acht Himmel, das Firmament mit eingerechnet, und so kommt er der

1) Vgl. Walchs Historie d. Ketzereyen, Bd 1. S. 400.
2) S. Moshem. Commentar. de rebus Christian. ante Const. M. p. 903 sqq.
3) S. Gfrörers Jahrhund. d. Heils 2. S. 37 ff.
4) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 237 ff.

Valentinianischen ὀγδοάς näher. Ferner fehlt in den Testamenten die in der Vision so bestimmt hervorgehobene Unterscheidung der rechten und linken Seite des Thrones in den fünf ersten Himmeln, die Unterscheidung zwischen dem Ewigen, Unveränderlichen auf der rechten und dem Vergänglichen, Zeitlichen auf der linken Seite. Auch dadurch verräth sich unsere Schrift als ein Product einer späteren, ausgebildeteren Gnostik. Jene Unterscheidung hat sie mit den Valentinianern gemein, nach deren Lehre die Äonen sich in dem Gegensatz des Männlichen (Rechten) und Weiblichen (Linken) darstellen. Auch gebraucht unser Verfasser die Stufenleiter der sieben Himmel nicht bloss zur Darstellung der stufenweise aufsteigenden visionären Offenbarung des Propheten, wie die Testamente und das Fragment der apokryphischen Schrift des Σοφονίας bey Clemens von Alex.[1]), sondern er knüpft daran offenbar seine emanatistische Christologie, indem er den Geliebten in einem Verwandlungsprocess durch die Himmel herniedersteigen lässt. Hiervon weiss der Verf. der Testam. nichts. Dieser bedeutende Unterschied macht die Hypothese von Laurence[2]), dass der Verf. der Testam. aus unserer Vision geschöpft habe, unmöglich, abgesehen davon, dass dieselbe auf der völlig falschen Voraussetzung beruht, dass die Vision und das Martyrium ursprünglich Eine Schrift und im J. 68 oder 69 verfasst sey[3]). Die emanatistische Christologie der Vision gehört zu den Spuren ihres Zusammenhanges mit der Valentinianischen Gnosis. Dahin deutet auch, wenigstens in der Äthiop. Übersetzung, die Stelle 9, 16., wonach Christus, nachdem er am dritten Tage auferstanden, bis zur Himmelfahrt noch 545 Tage in der Welt (in mundo) verweilt habe. Denn, wie schon be-

---

1) Strom. 5, 11. §. 78. ed. Klotz. Sylb. p. 250.
2) Gener. Rem. p. 161. Vgl. dagegen Gfrörer Jahrb. d. Heils 1. 67 ff.
3) S. Oben S. 285.

merkt, lehrten nach dem Zeugnisse des Irenäus die Valentinianer, insbesondere die Ophiten, dass Christus nach seiner Auferstehung noch 18 Monate mit seinen Jüngern auf Erden gewandelt habe, um, wie Irenäus sagt, die übrigen 18 Äonen [1]) darzustellen. Auch kann man zu den Spuren der Valentinianischen Gnosis rechnen, dass in dem Hierakitischen Griech. Fragment bey Epiphanius [2]), vgl. 9, 33. die charakteristischen Formeln aus Ev. Joh. 21, 15 und 17., σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις [3]), vorkommen. Die Schrift scheint also in einem gnostischen Kreise entstanden zu seyn, in welchem das Joh. Evangelium viel gebraucht wurde, und das war, wie bekannt, gerade der Valentinianische.

Man würde indessen sehr irren, wenn man die Vision schlechthin für ein Valentinianisches Product halten wollte. Wenigstens in dem heutigen Text finden wir auch katholische Elemente, und vermissen charakteristische Valentinianische. Es ist, was die letzteren betrifft, z. B. nicht klar, ob der Verf. den Geliebten mit der auferstandenen Menschheit zur Rechten Gottes zurückkehren lässt, oder als entfesselten Äon. Die Darstellung 9, 5. 13. 11, 1 ff. schwankt zwischen halbem und ganzem Doketismus. Das katholische Element aber, freylich das vornicänische, tritt in den trinitarischen Vorstellungen der Vision hervor. Der Geliebte ist geringer als der Vater, der heil. Geist geringer als der Sohn oder der Herr, der Sohn zur Rechten, der Geist zur Linken des Thrones; dieser ist der angelus specialis und zwar derjenige, in welchem alle den Sohn und in diesem den Vater verehren. Die subordinatianische Ansicht liegt also klar vor. Die Arianer haben desshalb die

1) Nemlich 12 von den 30. Äonen stellen die Zwölfzahl der Apostel dar.
2) Haer. 57, 3.
3) Die Äth. und Venet. Lat. Übersetz. haben die Formeln nicht. Aber das Hierakitische Fragment scheint dem ältesten Texte anzugehören.

Vision gebraucht, wie die offenbar Arian. Lat. Übersetzung der Maischen Fragmente zeigt [1]). Ob nicht auch in der vom heil. Geist gebrauchten Formel in dem Hierakitischen τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ τοῖς προφήταις, wofür die Äth. Übersetz. hat: qui per te aliosque sanctos, die Venet. Lat. aber: loquens in te et omnibus justis, — eine Spur der katholischen Elemente ist? Die nachnicän. Formel lautet τὸ λαλῆσαν διὰ (ἐν) τῶν προφητῶν. Aber der Gedanke war gewiss vornicänisch katholisch.

Die katholische Färbung könnte interpolirt seyn und allerdings haben wohl kathol. Leser manches in ihrer Weise geändert, modificirt. Aber die bezeichneten Elemente gehören offenbar zu dem ursprünglichen Gewebe der Schrift.

Ziehen wir kurz das Resultat, so ist die Vermuthung wohl nicht ohne Grund, dass die Vision im dritten Jahrhundert aus einem Ägyptischen Litteraturkreise, in welchem mit dem Valentin. Gnosticismus katholische Elemente gemischt waren, hervorgegangen seyn möge. Man wird vielleicht nicht irren, wenn man die Vision für ein Product aus dem Kreise des gnostischen Ebionitismus hält. Eine gewisse Verwandtschaft mit den sogen. Clementinen ist unverkennbar. Aber eben so die Verschiedenheit. Indessen trat jener gnostische Ebionitismus in sehr verschiedenen Gestalten hervor. Das aber ist gewiss, dass die Vision keine christliche Apokalypse ist, sondern, wie viele Producte der Art, den Zweck hatte, die gnostische Christologie in der Form einer alttestam. Vision darzustellen.

Das Martyrium der Äthiop. und der Maischen Lat. Übersetzung ist ein in einem andern Kreise und später entstandenes Judenchristliches Product, welches die schon vorhandene Vision benutzt, einerseits abgekürzt,

---

1) S. Nitzsch a. a. O. S. 241 ff.

und gänzlich katholisch modificirt, anderseits durch eine Christliche Apokalypse erweitert hat.

§. 17.

Die apokryphische Apokalypse des Johannes.

1. Von dieser spricht zuerst und leider auch allein der Pseudotheodosianische Commentar zur Grammatik des Dionysius Thrax in der oben [1]) angeführten Stelle, worin er sie mit der pseudonymischen Apokalypse des Paulus zusammenstellt, indem er sagt: *Καὶ ἑτέρα ἀποκάλυψις ἡ λεγομένη τοῦ θεολόγου· οὐ λέγομεν δὲ τὴν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· μὴ γένοιτο! αὕτη γὰρ ἀληθεστάτη ἐστίν· ἀλλὰ τὴν ψευδώνυμον καὶ ἀλλότριον.*

Unter dem Titel: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* hat Andreas Birch in dem Auctarium Cod. apocr. J. A. Fabricii Fasc. 1. p. 243—260. aus einer Vatikanischen und einer Wiener Handschrift eine Schrift zuerst bekannt gemacht, von der mehr als wahrscheinlich ist, dass sie dieselbe ist, welche der Grammatiker Theodosius kannte. Der Birchische Text ist sehr corrupt. Fehler der Handschriften und des Drucks wetteifern mit einander. Aber bis zur langersehnten Fortsetzung des Codex apocr. von Dr. Thilo, der in Paris zwey Handschriften dieser *ἀποκάλυψις* verglichen hat, muss man sich damit begnügen [2]).

2. Der Inhalt der Schrift ist dieser: Nach der Himmelfahrt Christi ist Johannes der Theolog einst auf dem Berge Thabor. Er betet zu dem Herrn und bittet ihn um eine Offenbarung darüber, wann er (Christus) wieder auf die Erde kommen, und was dann aus Himmel Erde und Meer werden werde.

---

1) S. §. 14. S. 246 f.

2) S. Thilo Acta Thomae, Prolegg. p. LXXXIII sq. Von einer Arab. Übersetz. der Schrift in einem Mspt. der Vaticana spricht Assemani Biblioth. Orient. Tom. III. P. 1. p. 282.

Nach siebentägigem Gebete entrückt ihn eine Lichtwolke in den Himmel. Eine Stimme ruft: höre, gerechter, frommer (δίκαιε) Johannes[1]), und erkenne! Joh. sieht den Himmel offen; ein aromatischer Wohlgeruch kommt ihm entgegen, ein Lichtstrom, glänzender als die Sonne, ergiesst sich. Von Neuem eingeladen zu hören und zu schauen sieht er ein Buch mit 7 Siegeln, so dick wie 7 Berge und so lang, dass kein Mensch es umfassen kann. Diess ist das Buch der Zukunft. Johannes bittet um die Offenbarung seines Inhalts und fragt insbesondere, wann die Offenbarung der Zukunft geschehen werde und wie die Zukunftszeiten sich unterscheiden? Darauf bekommt er die Antwort: Zuvor werde eintreten ein Überfluss an Getreide und Wein, wie nie gewesen, aber schon im nächsten Jahre grosser Mangel. Darauf werde der Antichrist erscheinen in furchtbarer Gestalt und grosser Wirksamkeit. Der Himmel werde dann ehern seyn; kein Thau, kein Regen, keine Wolke, kein Wind. Drey Jahre lang werde der Antichrist regieren; aber die drey Jahre werden seyn, wie drey Monate, drey Wochen, drey Stunden, drey Augenblicke, also die Zeit des Antichrists kurz, abgekürzt, nach Ps. 89, 44. Dann werde er, der Herr den Henoch und Elias senden, den Trug und die Lüge des Antichrists an den Tag zu bringen, aber der Antichrist werde sie opfern, umbringen. Auf die neue Frage des Joh., wann das geschehen werde, wird ihm die Antwort: Es werden alle Menschen auf Erden sterben. Der Herr aber werde dann seine Engel aussenden. Michael und Gabriel werden die himmlischen Posaunen blasen, bey deren Schall alle Todten auferstehen werden. Auf seine weitere Frage erhält Joh. die Belehrung, dass bey der Auferstehung kein Unterschied der Zeit-

---

1) Durchweg wird Joh. angeredet δίκαιε Ἰωάννε. Diese Vocativform ist eine spätere Latinisirende der Eigennamen auf ης.

alter, des Geschlechts, Alters, der Gestalt seyn werde; keine Ehe, keine Begier irdischer Dinge [1]) u. s. w. Darnach aber werde der Herr seine Engel über die ganze Erde senden, um alles Kostbare und Ehrwürdige von derselben wegnehmen und auf den Wolken in die Luft entrücken zu lassen, die heil. Bilder und Gefässe der Kirchen, die kostbaren Kreuze, die heil. Bücher. Wann aber das furchtbare, gewaltige Scepter kommen werde, womit er seine Hände ausgerüstet habe [2]), dann werden alle Ordnungen der Engel anbetend niederfallen; alle menschliche Creatur werde nach 1 Thess. 4, 17. auf Wolken gen Himmel gehoben werden. Auch alle bösen Geister aus der Welt sammt dem Antichrist, dem sie anhängen und dienen, würden dann von Wolken weggetragen werden. Darauf werde der Herr wiederum Engel aussenden, um die Erde und alles auf derselben in Brand zu stecken; dann würden die 4 Winde losgelassen werden und alles reinigen und weiss machen, wie Schnee. Die Erde werde dann rufen: Siehe Herr, ich bin eine Jungfrau und ist keine Sünde in mir! Alsdann werde ein Engel erscheinen und die Ankunft des Herrn der Erde verkündigen. Bey dem Rufe des Engels werde die ganze Schöpfung, Himmel und Erde erschüttert werden; der Himmel werde aufgerissen, die Schätze des Himmels geöffnet werden, und unter Wohlgerüchen das obere Jerusalem geschmückt wie eine Braut niedersteigen und alles Kostbare auf die Erde mitbringen. Darauf werde Christus in grosser Pracht und Majestät kommen, von Chiliaden von Engeln und Erzengeln umgeben, die seinen Thron tragen und das Dreymahl Heilig singen. Dann werde sich alles, Menschen

---

1) Auf die Frage, ob nach der Auferstehung Brüder, Freunde, Eltern und Kinder einander wiedererkennen würden, erhält Joh. keine bestimmte Antwort. Nur, dass es am Ende der Antwort aus den Psalmen, namentlich Ps. 146, 4 heisst: *ἀπολοῦνται πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτοῦ.*

2) Brich hat *ἐφήπλωσα*, wofür aber zu lesen ist *ἐφώπλισα.*

und böse Geister sammt dem Antichrist, zum Gericht stellen vor Christus. Das Lamm werde das Buch der 7 Siegel öffnen. Bey der Eröffnung des ersten Siegels würden die Sterne vom Himmel zur Erde fallen; bey dem zweyten Glanz und Wärme der Sonne verschwinden; bey dem dritten die Himmel schmelzen; bey dem vierten der Mond vom Himmel fallen; bey dem fünften die Erde zerreissen und alle Richterstühle auf der Erde verschwinden; bey dem sechsten der Hades weggeschafft werden; bey dem siebenten das Meer [1]) vergehen. Darauf das Gericht selbst. Zuerst über die bösen Geister des Antichrists; sie werden in die äusserste Finsterniss gestossen, in eine so tiefe Kluft, dass der schwerste Stein 3 Jahre fallen würde, bis er an den Boden käme. Dann kommen die Griechen, die Heiden, ins Gericht, die nicht an den Vater, Sohn und Geist und die heilige Auferstehung (apostol. Symbolum) geglaubt haben; sie werden in den Hades geworfen; die Juden, die den Herrn gekreuzigt haben, werden zum Tartarus verdammt. Was aber die Getauften, die Christen betrifft, so wird ein Engel die Frommen von den Sündern scheiden; die Frommen zur Rechten Christi werden glänzen, wie die Sonne und die Sterne; die Bösen aber von dicker Finsterniss umgeben werden. Die Strafen der Bösen werden nicht gleich seyn. Die Frommen werden auf der Erde leben, die ein Paradies seyn wird, mit den heil. Engeln zu gleicher Anzahl. Dann ist alles Böse, alle Mühsal, aller irdische Wechsel verschwunden.

Johannes bekommt den Befehl, was er gehört, gläu-

1) Im Text steht *ἐκλείψει τὸ δ υ μ υ ρ ὸ ν τῆς θαλάσσης*, was offenbar falsch ist. Eichhorn Einl. in d. N. T. Bd. 2. p. 498. vermuthet *δίμυρον* — ein unbekanntes Wort, wie er sagt, welches vielleicht Ebbe und Fluth bedeute. Diess wäre eine dreyfache Vermuthung, zuerst einer Leseart, welche kein bekanntes Wort ist, dann des unbekannten Wortes und der unbekannten Bedeutung des unbekannten Wortes Allein richtig ist *τὸ ἁ λ μ υ ρ ὸ ν τῆς θ α λ ά σ σ η ς* zu lesen.

bigen Menschen mitzutheilen, und die Perlen nicht vor die Säue zu werfen. Darauf trägt ihn eine Wolke wieder auf den Berg Thabor zurück. So schliesst das Ganze mit der gewöhnlichen Doxologie.

3. Die Unechtheit der Schrift ist eben so augenscheinlich, als ihr geringer Werth in litterarischer Hinsicht. Sie ist ein armseliges Nachbild der kanon. Apok. aus einer sehr späten Zeit.

Ausser dem oben [1]) erwähnten Fragment des Pseudo-Theodosius, welches vielleicht dem 9ten Jahrh. angehört [2]), erwähnt die Schrift Niemand; auch die nicht, die sonst keine apokryph. Schrift der Art unbeachtet lassen. Das völlige Schweigen darüber unter den kathol. Kirchenvätern kann nicht daraus erklärt werden, dass die Schrift häretischen Ursprungs, und nur von häret. Secten gebraucht worden wäre. Denn Häretisches und Sectenartiges findet sich gar nicht in ihr, und selbst in diesem Falle würde sie z. B. dem Epiphanius nicht entgangen seyn. Sie kann also wohl vor dem vierten Jahrhunderte nicht entstanden seyn. Die Sprache, auch wenn der Text weniger entstellt wäre, verräth ein ziemlich spätes Zeitalter. Der dogmatische Charakter, zwar nicht sehr markirt, weist doch im Ganzen auf eine spätere Zeit hin. So schon der Anfang, wo von der unbefleckten Gottheit Christi die Rede ist, und die Doxologie am Schlusse mit ihren gehäuften Epithetis des Vaters und des heil. Geistes. Die apokalyptische Darstellung setzt einen kampflosen Zustand der Christl. Kirche voraus; und die Betrachtung des Weltendes hat etwas sehr Müssiges und Willkührliches. Ausser den 3 Jahren des antichristischen Regimentes, fehlt alle apokalyptische Zeitbestimmung; nur die Reihefolge der Zeiten der Zukunft Christi wird angegeben. Eigenthümlich ist, dass

1) S. 302.
2) Vgl. S. 246.

die Seligkeit der Frommen nach dem allgemeinen Weltgericht als ein Zusammenleben mit den Engeln zu gleicher Anzahl auf Erden geschildert wird. Diess ist der kanon. Apokalypse Cap. 21 ff. nachgebildet, aber das eigentlich Chiliastische fehlt gänzlich. Auch diess weist auf eine spätere Zeit hin, wo auch die sinnlichste Vorstellung von der Vollendung des Reiches ohne Chiliasmus seyn konnte. Die Liebhaberey des Apokalyptikers an himmlischen Wohlgerüchen pag. 246 u. 254. könnte auf eine Zeit hindeuten, wo das Räuchern bey dem Gottesdienste gewöhnlich war, was erst seit dem 4ten Jhdte der Fall war [1]). Allein es kann diess auch bloss eine ungeschickte Anwendung der *θυμιάματα* in der Joh. Apok. 5, 8. 8, 3. seyn. Nach pag. 251. schrieb der Verf. in einer Zeit, wo die Kirche voll „heiliger Bilder" war, und es „kostbare Kreuze" gab. Es ist aber bekannt, dass erst seit dem 4ten u. 5ten Jhdte die Bilder in den Kirchen und die kostbaren Kreuze allgemein, und heilig geachtet wurden [2]). Höchst seltsam ist pag. 258. die Frage: *Κύριε καὶ πάντες χριστιανοὶ (ἁμαρτωλοὶ) εἰς μίαν κόλασιν ἀπέρχονται; καὶ βασιλεῖς καὶ πατριάρχαι, πλούσιοι καὶ πένητοι (πένητες)*; Die Antwort ist, was die Könige und Patriarchen betrifft, dass sie wie Thiere (Sclaven) getrieben werden und wie Kinder weinen werden. Unstreitig soll *βασιλ. καὶ πατριάρχ.* die höchste weltliche und geistliche Würde bezeichnen. Der Verf. scheint in einer Zeit gelebt zu haben, wo man schon von bösen Christlichen Königen und Patriarchen sprechen konnte. Wenn nun der Patriarchenname in dieser der königlichen gleichen Würde für die höheren Primärbischöfe erst seit dem 5ten Jhdt [3])

---

1) S. Augustis Denkwürdigk. der Christl. Archäol. Bd. 8. S. 346 ff.
2) Ebendaselbst Bd. 12. S. 177 ff.
3) S. Gieselers Kirchengeschichte Bd. 1. Abth. 2. 4te Ausg. S. 189.

üblich geworden, so ist wohl unbedenklich anzunehmen, dass unsere Schrift nicht vor dem 5ten Jhdte entstanden ist. Auch der Ausdruck ἅγιαι εἰκόνες, wenn er authentisch ist, weist auf eine sehr späte Zeit hin. Zwar meint Birch [1]), die Schilderung der neuen Welt stimme sehr mit der Art, wie Lactanz das tausendjährige Reich schildere, überein. Allein die Aehnlichkeit ist unbedeutend und würde, auch wenn sie grösser wäre, für die Gleichzeitigkeit unserer Schrift mit Lactanz nichts beweisen. Aber die Schrift hat, wie gesagt, nichts Chiliastisches im eigentlichen Sinne. Ein Rec. des Birch. Auctar. meint [2]), dass der Grundstoff des Buches weit älter sey, wenn man die Form der Unterredung mit Christo und einzelne Ausdrücke in Hinsicht des Überflusses im tausendjähr. Reiche mit den Fragmenten des Papias bey Irenäus adv. haer. V, 33. vergleiche. Aber wenn das tausendjähr. Zwischenreich selbst dieser Apokalypse fremd ist, so ist die Verschiedenheit grösser, als die Ähnlichkeit. Der Grundgedanke des Buches ist allerdings sehr alt, er liegt in der Joh. Apokalypse, wovon es ein elendes Nachbild ist.

Genauere Zeitbestimmungen sind nicht möglich, da es in der Schrift selbst an genaueren charakteristischen Merkmahlen fehlt, und das Zeitalter des einzigen Zeugen, in dem pseudo-theodosianischen Fragment, nicht genau bestimmt werden kann.

Die Veranlassung und der Zweck lassen sich nicht bestimmt angeben. Wahrscheinlich gehört die Schrift zu den müssigen apokalyptischen Produkten, woran die spätere kirchliche Litteratur so reich ist. Vielleicht hat sie, worauf die Frage nach dem Schicksale der Patriarchen hinweisen könnte, eine antihierarchische Tendenz. Doch ist sie nur schwach hervorgehoben.

---

1) S. a. a. O. Proleg. p. 69.
2) S. Hall. A. L. Z. 1806. Nr. 173.

§. 18.

Die apokalyptische Idee in der nicht apokalyptischen patristischen Litteratur.

Die Testamente der 12 Patriarchen und der Hirt des Hermas.

Mit den Sibyllinen und der apokryphischen Apokalypse des Johannes sind wir an die Endpuncte der apokalyptischen Litteratur (vgl. §. 13) gekommen.

Aber die apokalyptische Idee hat ihre Geschichte nicht bloss in der ihr eigends gewidmeten Litteratur, sondern, wie in dem ganzen Lebens- und Lehrprocess der Kirche, so auch in der patristischen Litteratur überhaupt. Beyde Seiten oder Züge ihrer Geschichte bedingen und beleuchten einander. Je nachdem der Lebens- und Lehrprocess der Kirche, und in diesem die wesentlich dazugehörige apokalyptische Idee, sich gestaltet, verändert sich auch die apokalyptische Litteratur, und diese wirkt hinwiederum nach ihren verschiedenen Phasen zurück auf den Lebens- und Lehrprocess der Kirche.

Die apokalyptische Idee, als Inbegriff der eschatologischen Christlichen Hoffnungen und Lehren, gehört von Anfang an zu dem vollen Lehr- und Lebenszusammenhang des Evangeliums, und durchdringt dem gemäss alle apostolischen Schriften, theils als Element der Lehre von Christo und seinem Reiche, theils als Moment der Ermahnung zur Treue, Geduld und standhaften Hoffnung.

In diesem Zusammenhange lebt, wirkt und entwickelt sich die Idee in der Kirche fortan als Element des Christlichen Dogmas, insbesondere des eschatologischen, so wie der Christlichen Sittlichkeit und Sitte.

1. Zunächst und vornehmlich ist es die chiliastische Vorstellung, womit die Christliche Apokalyptik auf eine besondere Weise in das Leben und Glauben der ältesten Kirche tief eingreift.

Die chiliastische Vorstellung[1]) stammt aus der vor-

---

1) S. (Corrodis) Geschichte des Chiliasmus 3 Theile 1781.

christlichen, Jüdischen Apokalyptik und tritt hier hervor, seitdem man unter den Juden anfing, das **zeitliche** und **ewige** Messianische Reich, oder genauer die Tage, die Erscheinungszeit des Messias (*ἡμέραι τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.* Luk. 17,22.) und den *αἰὼν μέλλων* (עלם הבא) zu unterscheiden. In der ursprünglichen Messian. Weissagung wird an diesen Unterschied nicht gedacht, auch bey Daniel nicht. Der Messianische *αἰὼν μέλλων* umfasst die ganze Messianische Heilszeit von der Erscheinung des Messias an, ohne bestimmten Unterschied des Zeitlichen und Ewigen, des Diesseitigen und Jenseitigen. Allein je mehr man sich das Messian. Zukunftsbild deutlich zu machen, die Messianische Zeit sich als einen geschichtlichen Process, sowohl in dem Unterschiede, als in der Verbindung des Zeitlichen und Ewigen, des Irdischen und Himmlischen bestimmter zu denken anfing, desto mehr musste man auf jene Unterscheidung geführt werden. Zwar die Jüdische Volksvorstellung blieb wohl meist bey der Unterschiedlosigkeit der zeitlichen und ewigen Seite des Messianischen Reiches stehen. Aber die Jüdische Schule konnte sich dem in jener Unterscheidung liegenden Fortschritt nicht entziehen. So lange die geschichtliche Erscheinung des Messias der Zukunft angehörte, und man von dieser Erscheinung nur ein mehr und weniger dunkles Zukunftsbild hatte, konnte Streit darüber seyn, ob die Erscheinungszeit des Messias selbst der zukünftigen Welterneuerungszeit (*αἰὼν μέλλων*), oder noch der Jetztzeit, dem *αἰὼν οὗτος* (עלם הזה), d. h. der noch nicht vollendeten, erneuerten Welt, — der unveränderlichen ewigen Weltherrlichkeit, oder der veränderlichen Weltzeit angehöre. Ein Theil der Lehrer setzte die Zeiten des Messias mit der zukünftigen Welt als Eins, ein anderer unterschied beyde

Bertholdt Christ. Judaeor. §. 38. Neanders Gesch. d. Christl. Rel und Kirche 1, 2. 2te Aufl. S. 1121 ff. Dorners Geschichte der Lehre von der Person Christi. 2te Aufl. Bd. I. S. 240 ff.

und rechnete jene Zeiten zur Jetztzeit (ὁ νῦν αἰών), je nachdem die einen sich unter dem Messias den schlechthin ewigen und herrlichen König Israels, oder in zeitlicher Knechtsgestalt dachten. Immer aber bilden die Tage oder Zeiten des Messias die Epoche, wo die Jetztwelt ihr Ende (τὰ ἔσχατα, τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων) und die Zukunft ihren Anfang hat [1]). In Betreff der Tage des Messias und des zeitlichen Mess. Reiches entstand nun die Frage, wie nach der eschatologischen Chronologie der Schrift die Zeitdauer eben des zeitlichen Messianischen Reiches zu bestimmen sey? Je nachdem der eine oder andere chronologische Typus oder auch Antitypus der altt. Theokratie zu entsprechen schien, bestimmte man die Zeitdauer verschieden. Die einen bestimmten dieselbe antitypisch, nach dem Antitypus des unruhvollen Zuges durch die Wüste, nach Ps. 95, 10. auf 40 Jahre, oder nach dem Antitypus der vierhundertjährigen Dienstzeit des Volkes in Ägypten, nach Genes. 15, 13. vgl. Ps. 90, 15. auf 400 Jahre; die anderen zogen die typische Bestimmung vor, und unter diesen wurde je länger je mehr herrschend die Bestimmung einer tausendjährigen Zeitdauer des zeitlichen Reiches [2]). Nachdem durch Daniels Apok. der chronologische Typus der makrokosmischen Woche geltend gemacht worden war, kam man leicht darauf, die Schöpfungswoche Gottes als chronologischen Urtypus alles Werdens und aller Vollendung der Welt anzusehen; und da es Ps. 90, 4. heisst, Tausend Jahre seyen vor Gott wie ein Tag, so lag der Jüdischen apokalyptischen Combinationsweise nahe, nicht nur die ganze zeitliche Weltdauer auf 7000 Jahre zu berechnen, sondern auch nach dem sechstausendjährigen Tagewerke des göttlichen Reiches das sie-

1) Vgl. hierüber Züllich, Apokalypse, Bd. I. S. 38. besonders S. 43 ff. Gfrörer Jahrb. des Heils 2. 212 ff., wo auch der frühere Streit zwischen Rhenferd und Witsius über diesen Punkt mit der betr. Litteratur angegeben ist.

2) Vgl. Gfrörer, Jahrhund. d. Heils 2. 212 ff. und 252 ff.

heute Jahrtausend als die göttliche Sabbathsdauer der Messianischen Heilszeit zu setzen. Für diejenigen, welche die Mess. Herrlichkeitszukunft und die Erscheinung des Herrn der Herrlichkeit als Eins dachten, war die letztere eben nur ein reines Anfangsmoment, welches keine bestimmte Zeitdauer hatte.

Das Zufällige, Willkührliche in diesem Jüdischen Chiliasmus leuchtet ein. Aber es lag darin zugleich ein Keim, ich möchte sagen, ein Instinct zur Klarheit und Wahrheit, welcher wohl der Hauptgrund ist, warum die chiliastische Vorstellung selbst in die kanonische Christliche Apokalyptik überging.

Zunächst wurde durch die Erscheinung Christi in dem gegenwärtigen historischen Weltlauf die Meinung derjenigen bestätigt, welche die Tage des Messias und den Olam habba unterschieden und jene dem Olam hasseh zurechneten. Aber eben desshalb fragte die herrschende Meinung, welche jenen Unterschied nicht machte, den erschienenen Messias so eifrig nach dem Eintritt der Herrlichkeitszeit, welche man unmittelbar von der Erscheinung des Messias an datirte.

Das Factum der Erscheinung Christi in irdischer Leidens- und Knechtgestalt gab aber in Wahrheit den eschatologischen Vorstellungen einen andern Inhalt, begründete eine andere Eschatologie, ein anderes Verhältniss der eschatologischen Momente.

In der eschatologischen Grundweissagung Christi tritt die chiliastische Vorstellung nicht hervor; auch nicht in den betreffenden eschatologischen Stellen der Paul. Briefe, des Evangeliums und der Briefe des Joh. Der Grund davon ist, dass die Christliche Zukunftsoffenbarung von dem Factum der ersten irdischen Erscheinung Christi und der geschichtlichen Stiftung seines Reiches ausging, darin die Erfüllung der chiliastischen Hoffnung ihrem wesentlichen Gedanken nach erblickte und sich nun zunächst der Endepoche des Reiches Christi in der abso-

luten Herrlichkeitserscheinung des Herrn am Ende der Zeit zuwendete. Die näheren chronologischen Bestimmungen dieser Endepoche hatte Christus abgewiesen, und damit auch die chiliastische.

Indessen hatte Christus in seiner Weissagung (Matth. 24.) als die nächste historische Epoche seines Reiches die Zerstörung Jerusalems bezeichnet und an dieser Epoche die allgemeinen Gesetze der Geschichte, wonach sein Reich auf Erden sich in ungemessener Zukunft epochenartig entwickeln und vollenden werde, in einem gegebenen Falle anschaulich zu machen gesucht. Aber es lag in den Verhältnissen, dass dieses Mysterium des Reiches Gottes selbst von den Aposteln nur nach und nach verstanden wurde, dass diese nur sehr nach und nach aus dem Geiste Christi begriffen, wie das Wiederkommen des Herrn ein fortwährendes in der Zeit, ein geistiges, unsichtbares und geschichtlich wahrnehmbares zugleich sey bis an das Ende der Tage, und dass wie jeder Kampf seines Reiches den Sieg, so jede Unruhe und Angst desselben in der Welt die Sabbathruhe, jedes Leiden die Herrschaft und Herrlichkeit mitten in der Welt in sich schliesse. Wir können dieses Verständniss, diese substanzielle Wahrheit der Weissagung Christi, selbst aus den Schriften der Apostel mit Hülfe der geschichtlichen Erfahrung und des entwickeltern Geistes Christi in der Kirche erkennen, den Aposteln und ihren nächsten Jüngern aber war nur gegeben, diese Wahrheit in einem dunklen Worte zu ahnen. Es ist bekannt, dass die Apostel und selbst Paulus sich den Tag, oder die Wiederkunft Christi und damit die Vollendung des Reiches als in der Zeit nahe bevorstehend dachten, ohne Chiliasmus freylich, aber doch auch ohne bestimmte Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen, des Reingeistigen und Äusseren. Man machte nun zwar immer mehr die Erfahrung, dass mit der Zerstörung Jerusalems der Kampfes- und Leidensstand der Messianischen Gemeinde

nicht aufhörte, sondern sogar zunahm; man begriff auch, dass die Wiederkunft Christi zur vollen Erlösung seiner Erwählten ferner seyn müsse, als man gedacht hatte. Aber der Gedanke, dass der Herr äusserlich wiederkommen und den Seinigen in der Welt für alle äussere Noth und Unruhe, die sie erduldet, zum Lohn Frieden und Freude in der Welt bringen werde, blieb in den Gemüthern haften und wurde immer mehr ein Hauptbestandtheil der Christlichen Hoffnung. Bey dieser Stimmung der Christenheit konnte es nicht fehlen, dass die Christliche Apokalyptik, sobald sie anfing, den Zukunftsprocess des Reiches Christi in einem vollständigen prophetischen Bilde, — wie natürlich, — nach Jüdischem Typus darzustellen, auch alsobald die chiliastische Vorstellung aufnahm. In der That hat auch unsere kanonische Apokalypse den Chiliasmus in den Pragmatismus ihrer Weissagungen als wesentliches Element eingefügt, 20, 1 ff., demselben aber Christlichen Inhalt und Charakter gegeben. Nicht nur insofern, als nach ihr der im tausendjährigen Reiche herrschende Christus der durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärte und verherrlichte ist, was sich im Zusammenhange des Evangeliums von selbst versteht, sondern auch insofern, als sie dem tausendjährigen Reiche eine wesentlich ethische Bedeutung gegeben und dasselbe in den ethischen Process des Reiches Christi in der Geschichte als ein inneres pragmatisches Moment hineingestellt hat. Nach ihrer Darstellung tritt, nachdem die Römische Weltmacht besiegt ist, die tausendjährige Periode ein, wo Christus der Weltüberwinder mit den Frommen auf Erden in Ruhe und Frieden herrscht. Diese Periode hat zu ihrer Anfangsepoche die Fesselung, Ausstossung des Satans, des antichristlichen Grundprincips und die Auferstehung der Frommen, der Gerechten, zu ihrer Endepoche aber die letzte Empörung und damit gesetzte ewige Vernichtung der Satanischen Macht und den Eintritt der

Weltverklärung, des neuen Himmels und der neuen Erde. Es ist also die Zwischen- und Übergangsperiode, in der der leidensvolle Kampf des Reiches in der Geschichte so weit vollendet ist, dass die Frommen des Sieges und der Herrschaft Christi über die Welt auch auf der Erde, in dieser Zeit, geschichtlich inne und froh werden können, bis alles zur letzten Principienentscheidung, zur Vollendung gereift ist, wo nach völliger ethischer Überwindung und Aufhebung des Bösen in der Welt das Reich Christi hemmungslos in's Himmlische und Ewige verklärt wird, oder der Olam habba eintritt. Es ist wichtig, dass der Verf. der kanonischen Apokalypse das himmlische Jerusalem erst nach dem tausendjährigen Reiche in der verklärten Welterneuerung eintreten lässt, Cap. 21., und in der Schilderung der ewigen Gottesstadt bey allem Jüdischen Bilderschmuck die Momente des Übersinnlichen, Jenseitigen, Himmlischen sehr bestimmt hervorhebt, 21, 22 ff. Die ganze Darstellung zeigt, dass der Verfasser die Jüdische Vorstellung mit echt apostolischer *σωφροσύνη* und Christlicher Geistigkeit aufgefasst und behandelt hat. Für den geistigen Christlichen Sinn und Verstand lagen darin die Keime zu einer gesunden und wahren Fortbildung der chiliastischen Vorstellung im Zusammenhange des Christlichen Glaubens und Lebens.

Wer indessen den trüben Gährungsprocess des Glaubens und Denkens, welcher unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter unter dem Einflusse der reagirenden früheren Jüdischen und Heidnischen Denkweisen in der Kirche eintrat, kennt, wird sich nicht wundern, dass die chiliastische Vorstellung, auch nach dem glücklichen Anfange einer geistigeren Auffassung in der kanon. Apokalypse, nicht sogleich zur vollen Klarheit und Wahrheit ihres Gedankens gelangte, sondern vielmehr zunächst von der Mehrheit in ungeistiger, fleischlicher Weise aufgefasst, und so auf ihren früheren Jüdischen

Standpunct zurückgeworfen wurde. Der sinnliche Phanthasietrieb bemächtigte sich derselben nur zu bald, und zog sie in die Confusion des Christlichen, Jüdischen und Heidnischen Denkens so tief herab, dass es einen langen Kampf kostete, ehe man nur wieder auf den Anfang der geistigeren Auffassung in der kanonischen Apokalypse zurückkam und es kein Wunder ist, wenn in diesem Kampfe die ganze Vorstellung von dem reagirenden pneumatischen Princip zunächst völlig verworfen wurde.

Der geschichtliche Gang dieses Kampfes ist kurz dieser.

Der gemeine sinnliche Chiliasmus, den die Geistigeren in der Kirche im Allgemeinen als Jüdische Denkweise bekämpfen, besteht wesentlich in der Hoffnung, dass, wenn die sechstausendjährige Zeitperiode der Welt, innerhalb welcher auch Christus auf Erden erschienen, aber nach seiner Auferstehung in den Himmel zurückgekehrt sey, ihr Ende erreicht haben werde, dann mit der Wiederkunft Christi die tausendjährige Freuden- und Sabbathszeit auf Erden eintreten werde, in welcher aller irdische Mangel, alles irdische Leid für die Frommen aufhören und diese im vollen Überfluss unter Christi schützender Herrschaft die irdischen Freuden und Güter des Reiches geniessen würden. Diese Seligkeit mahlte sich die sinnliche Phantasie in der groteskesten, phantastischsten Weise aus, wobey als eine Art von Norm galt, dass aller frühere irdische Verlust und Mangel tausendfach ersetzt und vergolten werde. Was wohl selbst in der Jüdischen Apokalyptik noch ursprünglich Bild war, z. B. das Messianische Gastmahl mit dem neuen Messianischen Wein, wurde von dieser chiliastischen Denkweise als derbe, sinnliche Wirklichkeit genommen. Je mehr sich die sinnliche Hoffnung auf diese tausendjährige Freudenzeit auf Erden concentrirte, desto mehr vergass sie den selbst von der Jüdischen Apokalyptik ge-

machten Unterschied zwischen dem tausendjährigen Reiche und der zukünftigen Verklärungswelt. Das neue Jerusalem, welches die kanon. Apokalypse als rein jenseitig geschildert hatte, nahm sie in das diesseitige tausendjährige Reich mit auf, und mischte so Irdisches und Himmlisches in confuser träumerischer Denkweise.

Dieser Chiliasmus mag als gemeine Volksvorstellung in Heiden- und Judenchristlichen Gemeinden gleicherweise die Gemüther beherrscht haben, mehr und weniger crass, je nachdem die frühere, volksthümliche religiöse Denkweise mehr und weniger sinnlich war. Eben in dieser Gestalt war er ein Haupthebel der bis zum Fanatismus sich steigernden Märtyrertapferkeit in dieser Zeit.

Unter den ältesten Lehrern der Kirche huldigte dem vulgären Chiliasmus der Phrygische Bischof Papias. Leider haben wir von seiner chiliastischen Denkweise, streng genommen, kein unmittelbares Zeugniss. Aber, wenn auch des antichiliastischen Eusebius Zeugniss [1]) partheyisch seyn mag, so muss man doch aus der Art, wie Irenäus [2]) sich in seiner Rechtfertigung des Chiliasmus auf ihn ausdrücklich beruft, schliessen, dass er, als ein Mann von derbem sinnlichen Realismus, Bild und Idee in der chiliastischen Vorstellung nicht unterschied und jenes als unmittelbaren Ausdruck des Gedankens nahm. Ob er dabey unter dem Einflusse der phantastisch sinnlichen Denkweise seiner Phrygischen Landschaft gestanden, wissen wir nicht; aber die Erscheinung erklärt sich hinreichend schon aus der religiösen Individualität des Mannes.

Ein anderer Chiliast etwa aus derselben Zeit, der

---

1) H. E. 3, 39.

2) Adv. haer. 5, 33., wo Iren. zwar zunächst nur die chiliastische Tradition der sogen. Presbyter aus dem Joh. Kreise wörtlich anführt, aber sich darauf doch ausdrücklich auf Papias und dessen Schrift beruft.

Judenchristliche Gnostiker, Cerinth, scheint die Vorstellung geistiger genommen zu haben. Denn der gnostische Grundzug seiner Denkweise gestattet kaum anzunehmen, dass er den gemeinen Chiliasmus gehegt und Bild und Idee der chiliastischen Seligkeit nicht sollte unterschieden haben [1]).

Noch merkwürdiger ist in dieser Beziehung die chiliastische Denkweise in dem Briefe des Barnabas, welcher, nach seiner geistigen Physiognomie zu urtheilen, dem Anfange des zweyten Jahrhunderts angehört und das geistigere, idealisirende Princip gegen das fleischliche Judenchristenthum, wenn auch in sehr unvollkommener Weise vertritt. Der Verf. hält c. 15. die chiliastische Apokalypsis fest mit ihrer ursprünglichen Jüdischen Rechtfertigung durch den Typus der Schöpfungswoche, aber er sieht das tausendjährige Reich an als Verklärungszustand der Welt und als seliges Leben in wahrer Heiligung und Freiheit vom Bösen, dessen Endepoche der Anfang der ganz neuen und anderen Welt seyn werde, wovon der achte Tag, der Christliche Sonntag zur Feyer der Auferstehung Christi zur vollen Herrlichkeit, das entsprechende Symbol sey.

Hier ist, wenn auch noch ziemlich verdeckt, ein geistiger Fortschritt des Christlichen Chiliasmus unverkennbar. Überhaupt aber können wir wahrnehmen, dass im Laufe des zweyten Jahrhunderts unter den Gebildeten immer mehr und immer wirksamer der Gegensatz des pneumatischen Christlichen Princips gegen die sinnliche Jüdische chiliastische Denkweise hervortritt. Nicht wenig scheint dazu beygetragen zu haben das zunehmende Ansehn und der wachsende Einfluss der apostolischen Schriften unter den litterarisch gebildeten Vätern. Justin der Märtyrer spricht von solchen zu

1) S. Neanders allgem. Gesch. d. Christl. Rel. und Kirche. 2te Ausg. Bd. 2. S. 688 ff.

seiner Zeit, welche bey sonst gesunden Glaubenslehren die chiliastische Vorstellung eben in ihrer Jüdischen Form nicht hegten [1]. Er selbst bekennt sich zu dem Chiliasmus der kanon. Apokalypse und hält denselben für ein integrirendes Stück der vollen Orthodoxie [2].

Allein selbst dieser philosophisch gebildete Heidenchristliche Mann versteht den Chiliasmus der kanon. Apokalypse nicht recht, indem er die betreffenden Stellen derselben nicht nach dem Sinne und Geiste des Ganzen, sondern nach alttestam. Parallelen, z. B. Jes. 65, 17 ff., welche er für identische hält, auslegt, und so den neutestam. Chiliasmus auf den vorchristlichen Jüdischen zurückführt. Er schildert das tausendjährige Reich als ein seliges Zusammenleben, Zusammenessen und Zusammentrinken der Frommen mit Chr., den Patriarchen und Heiligen des A. B. in dem heiligen Lande und dem wieder aufgebaueten und neu geschmückten Jerusalem voll sinnlicher Güterfülle [3]. Seltsam genug, dass der Märtyrer, sonst wohl zum Geistigen und Universellen aufgelegt, im Punct des Chiliasmus so beschränkt und ungeistig war.

Nur eine richtigere Auslegung der kanon. Apokalypse und ein Verständniss des chiliastischen Gedankens derselben aus dem Princip und Zusammenhange des gesammten Christlichen Glaubens konnte von jener Beschränktheit und Ungeistigkeit befreyen. Irenäus

---

1) Dial. c. Tryph. Jud. c. 80., wo ich mit Semisch, Justin d. Märtyr. Bd. 2. S. 468 f., und Otto (Opp. Just. T. 2. z. d. St.) die von Andern vorgeschlagene Einschaltung von *μὴ* vor *τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης*, unter Beziehung auf den Schluss des Capitels für falsch halte.

2) Ebendas. c. 80. am Ende, vgl. c. 81. am Ende.

3) S. Dial. c. Tryph. c. 51. 80. 81. Wenn Semisch a. a. O. S. 471 sagt, Justin zeige darin den geistigeren Sinn, dass er c. 81. nach Luk. 20, 34 ff. behaupte, in dem tausendj. R. finde keine geschlechtliche Fortpflanzung mehr statt, so ist dies falsch. Denn in der betr. Stelle spricht er von der Zeit und dem Zustande nach der allgemeinen Auferstehung, also nach dem Ende des tausendj. Reiches.

nimmt zwar die Vorstellung in den Zusammenhang des dogmatischen Denkens auf und erkennt in diesem Zusammenhange eine gewisse teleologische Bedeutung derselben; er sieht das tausendjährige Reich an als die nothwendige Vorbereitungszeit der Frommen, in der sie durch das Anschauen und den Umgang Christi zu dem rein geistigen ewigen Leben im Himmel allmälich vorgebildet und befähigt werden sollen. Aber indem er an dem traditionellen Chiliasmus aus dem Kreise des Papias festhält und in seiner realistischen und buchstäblichen positiven Denkweise aus Furcht vor dem gnostischen Spiritualismus alle geistige, allegorische Deutung der betreffenden apokalyptischen Darstellungen im A. und N. T. entschieden abweist, geräth er in den Irrthum, sich jene Vorbereitungszeit eben als den Stand eines maasslosen sinnlichen Überflusses und Genusses zu denken. Selbst das phantastisch Maasslose und Ungeheure darin macht den sonst nicht geistlosen Mann nicht irre [1]). Nicht ganz so hart ist der Widerspruch in der chiliastischen Denkweise Tertullians. Dieser bezieht [2]) die Bitte des V. U. Zu uns komme Dein Reich! auf die Vollendung des Reiches Christi, wo die Christen in der Welt nicht mehr dienen und leiden, sondern herrschen; er sehnt sich und hofft, dass diese Zeit recht bald eintreten werde. Aber so nahe dem richtigeren Verständniss, erfreut er sich doch wieder in sinnlicher Weise an den sinnlichen Bildern von dem neuen Jerusalem und dem zukünftigen Paradiese, sowie an der äusseren Bestrafung der Heidenwelt [3]). Das neue Jerusalem denkt er sich in irdischer Örtlichkeit, obwohl er dieselbe nicht näher bestimmt. Die neue Stadt soll die auferstandenen Heiligen aufnehmen und ihnen zum Ersatz für die Leiden in dieser Welt die

1) Adv. haer. 5, 31—35.
2) De orat. c. 5.
3) De spectac. c. 30.

Fülle aller geistigen Güter (bonorum utique spiritualium copia) gewähren. Er verwirft ausdrücklich die sinnliche Jüdische Auslegung von Jes. I, 19. (*bona terrae edetis*). Unter den hier verheissenen Gütern der Erde versteht er die dem Fleische in seiner Verklärungs- und Engelsgestalt im Reiche Gottes entsprechenden, welche, nach einer andern Stelle der Schrift, kein Auge gesehen und kein Ohr gehört habe, himmlisches Brot, lebendiges Wasser für die Seele aus der Weinrebe Christi. Diese edlere Christenhoffnung stellt er der gemeinen Jüdischen entgegen, welche, wie er sagt, indem sie allein Irdisches begehre, das Himmlische verliere [1]).

Das Gewicht der besonnenen geistigen Denkweise ist, wie man sieht, bey Tertullian nicht gering, aber es wird immer wieder überwogen theils durch seinen Realismus, welcher den Materialismus noch nicht völlig überwunden hatte, und aus Mangel an gehöriger Unterscheidung die höhere wesentliche Einheit von Idee und Bild, Geist und Leib nicht zu erreichen vermochte, theils durch seine unvollkommene Schriftauslegung, welche zwischen der buchstäblichen und allegorischen hin und herschwankte, theils endlich durch seinen Montanismus, welcher ihn hinderte, sich von der chiliastischen Phantasterey zu befreyen.

2. Aber eben dieser letztere Punct führt uns auf die in der Entwicklung der apokalyptischen Idee überhaupt, und des Chiliasmus insbesondere, sehr einflussreiche, die Kirche seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts vielfach bewegende Erscheinung des Montanismus, welcher in Tertullian culminirt [2]).

Die äussere Geschichte des Montanismus als bekannt

1) Contr. Marc. 3, 24., wo er einer besondern Schrift über diesen Gegenstand, de spe fidelium, erwähnt, welche verloren gegangen ist, vgl. de resurrect. carn. c. 26.

2) S. Schwegler, der Montanismus und die Kirche im zweyten Jahrhundert 1841. Neanders Kirchengesch. 2te Aufl. Bd. 2. S. 885 ff.

voraussetzend, beschränken wir uns auf eine kurze Erörterung des Verhältnisses desselben zur Christlichen Apokalyptik.

Der Montanismus berührt sich mit der Christlichen Apokalyptik unmittelbar in seinem Princip; ja man kann ihn als eine neue Evolution des apokalyptischen Geistes der Kirche ansehen. Das Princip des Montanismus finde ich mit Schwegler[1]) in „der Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, welche durch neue übernatürliche Offenbarungen des Paraklet vorbereitet und herbeygeführt werden soll." Wie nach diesem Princip auf der einen Seite die neuen parakletischen Offenbarungen ihre objective Nothwendigkeit in dem geschichtlichen Gesetze der Continuität des göttlichen Reiches und in der Einheit der göttlichen, alle Zeitepochen umfassenden Offenbarung haben, so sind von der anderen Seite jene neuen Offenbarungen, die neuen prophetischen Erregungen des Geistes in der Kirche durch den Paraklet, den Geist der Wahrheit, nothwendig, um die Epochen der Offenbarung, der Vollendung der Kirche Christi, richtig zu verstehen und die der Vollendung entsprechende Lebensheiligung zu bewirken.

Unbewusst, verhüllt liegt dasselbe Princip in der Christlichen Apokalyptik. Was nach der kanonischen Apokalypse der Geist den Gemeinden sagt und weissagt über die Entwicklungs- und Endgeschichte des Reiches Christi, kann nur wahrhaft verstehen, wer im Geiste (ἐν πνεύματι) ist, und sich in demselben in den Himmel zu himmlischer Schau erhebt, dort das Gottesbuch der Zukunft sich öffnen sieht, und die Wege und Ordnungen Gottes in der Geschichte seines Reiches erkennt.

Nach diesem Zusammentreffen des Montanismus

---

1) A. a. O. S. 15.

mit der Christlichen Apokalyptik im Princip hätte man denken sollen, dass jener durch seine unverkennbare pneumatische Richtung und Kraft unmittelbar dazu beygetragen haben würde, die apokalyptische Idee auf ihren wahren Sinn und Gehalt im Zusammenhange des Evangeliums zurückzuführen, die kanonische Apokalypse richtig zu verstehen und weiter zu bilden, und namentlich auch die chiliastische Vorstellung von ihrer Jüdischen Beschränktheit und Sinnlichkeit zu befreyen. Wenn diess nun nicht geschah, wenn, wie wir gesehen haben, selbst der geistigste und verständigste Montanist der alten Kirche, Tertullian, die apokalyptische Idee und das chiliastische Element darin nicht wesentlich weiter förderte, wenn der Montanismus am Ende gar dazu beytrug, dass der Chiliasmus verwilderte und die apokalyptische Idee verdunkelt wurde, worin hat das seinen Grund?

Irre ich nicht, so liegt der Grund in einem zwiefachen Gebrechen des Montanismus selbst, welches mit dem mangelhaften Zustande der Kirche jener Zeit überhaupt genau zusammenhängt.

Das eine Gebrechen besteht darin, dass der Montanismus, was seine objective Idee betrifft, zwar instinctartig richtig erkannte, dass das Reich Christi in der Kirche seine geschichtliche Erscheinungsform habe, dass dasselbe nothwendig wie in der Welt und Zeit begründet, vorbereitet und entwickelt, so darin auch seine Vollendung haben müsse, und dass der geschichtliche Process desselben, wiewohl auf Offenbarung beruhend, doch wesentlich an das Gesetz der Geschichte, an das Gesetz eines in Epochen und Perioden stufenweise fortschreitenden Verlaufs, gebunden sey. Allein ein andres ist die Idee instinctartig treffen, ein andres sie mit Klarheit und Sicherheit verständig und besonnen durchdenken und durchführen. Zu dem letzteren fehlte dem Montanismus, wie der Kirche jener Zeit überhaupt, der historische Sinn, so wie die universalhistorische Er-

fahrung, auch die dialektische Kritik, welche das Allgemeine und Besondere, Idee und Bild, Natur und Offenbarung, das Jenseits und Diesseits richtig unterscheidet und wieder gehörig verbindet. Damit hing der Mangel an wahrer Auslegung der heil. Urkunden in der Kirche genau zusammen. Wenn selbst der hervorragende Tertullian wegen dieser Mängel nicht im Stande war, die Wahrheit der apokalyptischen, insbesondere der chiliastischen Idee zu begreifen, wie viel weniger konnte der Montanismus der Masse sich über die vulgäre apokalyptische und chiliastische Denkweise wahrhaft erheben und den wahren, in der gegenseitigen Beziehung von menschlicher Geschichte und göttlicher Offenbarung fortschreitenden, geschichtlichen Process des Reiches Christi erkennen? Gewiss um so weniger, da derselbe noch an einem andern Gebrechen litt, welches ihn hinderte, den Instinct der Wahrheit, den er hatte, zur wahren freyen Erkenntniss auszubilden.

Dieses zweyte Gebrechen ist seine prophetische Praxis und seine Vorstellung von der prophetischen, oder genauer apokalyptischen Gabe. Die prophetische apokalyptische Geisteserregung wurde von dem Montanismus rein supranaturalistisch gedacht und gebraucht ohne Vermittlung mit dem natürlichen, vernünftigen und durch die Geschichte gebildeten menschlichen Bewusstseyn. In dieser Einseitigkeit schlug die Montanistische Prophetie und Apokalyptik natürlich wieder um in das Korinthische *γλώσσαις λαλεῖν*, oder in die enthusiastische Mantik, wobey, wie die Montanistische Theorie sagte, der Mensch sich wie eine Leyer verhält, über welcher der Geist Gottes schwebt, wie ein Plektron, wobey der Mensch schläft, und nur Gott, der weissagende, wacht. Je überströmender, regelloser der die Kirche reformirende und vollendende neue Prophetengeist war, desto weniger war es möglich, ihn mit den Ordnungen des verständigen, besonnenen und geschichtlich gebildeten menschlichen

Denkens zu vermitteln, und die phantastische Willkühr mit ihren Täuschungen abzuhalten. Zwar sollte der neue Geist gegen den Verdacht des falschen Prophetenthums die Wahrheit seiner Offenbarungen dadurch bewähren, dass er bey aller Freyheit und Unabhängigkeit von der bestehenden Kirche doch die von der ursprünglichen Offenbarung durch die allgemeine Tradition der Kirche, also durch die beyden ersten Offenbarungsperioden von Moses, der alttestam. Weissagung, und von Christus, der neutest. Erfüllung, zur dritten und letzten Periode des Paraklet fortgepflanzte objective Glaubenswahrheit festhalte, und so gleichsam an sich selbst gebunden sey. Aber bey dem rein Supranaturalistischen der parakletischen Prophetie und dem doppelten Mangel an Klarheit über das Wesentliche in der dogmatischen Tradition und über den geschichtlichen Process der göttlichen Offenbarung konnte der Montanismus es nie zu einer wahrhaft fortbildenden Apokalyptik oder zu einem wahren Verständniss der apokalyptischen Idee bringen. Hieraus erklärt sich auch, dass der Montanismus, ausser einigen, von der Tradition aufbewahrten, apokalyptischen Glossen des Montanus und einiger Montanistischer Weiber [1]), nichts von apokalyptischer Production nach Art der kanonischen Apokalypse [2]) aufzuweisen hat. Dazu gehörte die doppelte

---

1) Nach Euseb. 5, 18. sagte Montanus, das neue Jerusalem werde in Pepuza, seinem Phrygischen Aufenthaltsorte sich niederlassen, vgl. Epiph. haer. 48, 14. u. 49, 1. Nach der letzteren Stelle sagten diess auch die Montan. Prophetinnen Quintilla und Priscilla. Die Prophetinn Maximilla sagte: *μετ᾽ ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια*, s. Epiph. 48, 2. Auch weissagte sie nach Euseb. 5, 16. *πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας*.

2) Epiph. haer. 48, 10 nennt ein Werk des Montanus unter dem Titel der *προφητεία*. Theodoret Fab. Haer. 3, 2. spricht von *βίβλοι προφητικαί* der Maximilla und Priscilla. Aber nur Spätere sprechen von diesen Büchern. Es lag nahe, dabey an Sibyllinen zu denken. Aber unter den vorhandenen ist kein sibyllin. Orakel erweislich Montanistisch. Jene Schriften scheinen Sammlungen Montanist. Weissagungen gewesen zu seyn. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 297 ff.

Gabe entwickelnder Darstellung und geschichtlicher Weltbetrachtung, diese aber lag nicht in jener Schwärmerey. Noch mehr! Wie alle überspannende Einseitigkeit in ihr Gegentheil umschlägt, den Gegensatz wohl momentan heftig abzustossen, aber nicht wahrhaft zu überwinden vermag, so ist auch der Montanistische Spiritualismus nicht im Stande gewesen, das abgestossene psychische, ja materialistische Element in seinen eschatologischen Weissagungen zu überwinden. Selbst Tertullian hat, wie wir gesehen haben, nicht vermocht, die chiliastische Vorstellung durch den Montanistischen Paraklet wahrhaft zu verklären, sondern blieb mehr und weniger in der Jüdischen Vermischung von Idee und Bild stecken. — Sehr richtig sagt Schwegler[1]: „der Montanismus bleibt, nachdem er mit seinen drey Offenbarungsperioden einen vielversprechenden Anlauf zur Teleologie der Weltgeschichte gemacht hatte, in diesem Beginnen plötzlich stehen, um sich aus dem Ernste der Gegenwart hinaus dem bacchantischen Taumel des Jenseits in die Arme zu werfen. Seine Endgeschichte des tausendjährigen Reiches ist nicht ein geschichtliches Ende, sondern ein Ende der Geschichte. Die eine Welt ist zwar die Vorbereitung der anderen, die andere aber nicht die Vollendung der ersten."

3. Da die Montanistische Apokalyptik auf diese Weise, unreif und unrein wie sie war und blieb, mit ihrer schwärmerischen Unbesonnenheit, ihrer Reformüberstürzung und finsteren Ascetik in den natürlichen geschichtlichen Gang der Kirche und des Reiches Gottes störend und hemmend eingriff, so war es ganz in der Ordnung, dass sie obgleich der katholischen Denkweise der Zeit vielfach verwandt, in dieselbe eingehend, und von Kathol. Lehrern, wie z. B. Irenäus, geachtet, doch eine sehr entschiedene Reaction in der Kirche hervorrief.

1) A. a. O. S. 77.

Die besondere Geschichte dieser Reaction mit ihren einzelnen Motiven und Momenten [1]) gehört nicht hieher. Im Allgemeinen hatte dieselbe ihren Grund in dem geschichtlicheren Sinne oder Instinct der kathol. Kirche, der sich der ungeschichtlichen Teleologie des Montanismus widersetzte. Aber je nachdem der Montanismus durch seine bacchantische Geistesschwärmerey den besonnenen, maasshaltenden Sinn beleidigte, und die schon im Ganzen natürlich gewordene Durchdringung des πνεῦμα und νοῦς in der Christl. προφητεία störte, oder durch seine überstürzende Reform und hochmüthige Ascetik dem Instinct zum organischen Fortschritt, dem Ordnungssinne und der Christlichen Freyheit des sittlichen Lebens entgegentrat, oder durch seinen Hass und Zorn gegen die Welt, so wie durch seine wilde Hast, das Ende der Dinge zu sehen, die allmähliche Beruhigung und den ruhigen Anbau der Kirche in der Welt unterbrach, oder endlich durch seinen zum Materialismus neigenden phantastischen Realismus in der chiliastischen Vorstellung der idealistischen Gnosis, so wie der damit sich verbindenden gelehrten Bildung der Zeit widersprach, — war die Opposition in der Kirche verschieden und in ihren einzelnen Momenten hie und da übertrieben und einseitig. Aber je mehr sie sich, namentlich in der Alexandr. Kirche, sammelte, concentrirte und ihr Maass fand, desto mehr gelang es ihr, zwischen dem Montanismus und den schlechthinnigen Verneinungen des Pneumatischen, Apokalyptischen und Chiliastischen die rechte Mitte wenigstens zu zeigen und anzubahnen.

Als Repräsentanten dieser den Fortschritt der apokalyptischen Idee bedingenden Richtung in der Kirche traten im Laufe des dritten Jahrhunderts besonders zwey

---

1) Vgl. Neander a. a. O. S. 903 ff. und Schwegler a. a. O. S. 257 ff.

Alexandr. Männer hervor, Origenes und der Bischof Dionysius.

Wäre der von Origenes versprochene[1]) Commentar über die Joh. Apokalypse wirklich geschrieben und erhalten, so würde dieser wahrscheinlich seine apokalyptische Theorie im Zusammenhange darstellen. Aber auch ohne das lässt sich aus den vorhandenen Schriften des grossen Kirchenvaters erkennen, wie er im Zusammenhange seiner Theologie, namentlich seiner Eschatologie, die apokalyptische Idee des Kanons auffasste und behandelte. Seine theologische Principienlehre und sein darauf gegründetes hermeneutisches System nöthigten ihn eben so entschieden[1]) den vulgären Chiliasmus als denkfaules, oberflächliches, buchstabenknechtisches, fleischliches, Jüdisches Unwesen zu verwerfen[2]), als die wesentliche Wahrheit der apokalyptischen Prophetie anzuerkennen und in sein theologisches System aufzunehmen. Seine Theorie von der relativ ewigen Weltschöpfung, von der unendlichen Weltentwicklung und Weltvollendung in relativen Weltenden oder Zeitabschlüssen, von dem Abfalle der Welt, so wie von der vollkommenen Erlösung derselben, von der Erscheinung des *θεὸς λόγος* in dem gegenwärtigen, das Weltende in sich tragenden Äon zur Erlösung und Zurückführung der Welt zu ihrem ewigen Uranfange, ihrem Endziele, — diese Theorie[3]) enthielt gleichsam das systematische Schema der Christlichen Apokalyptik, und selbst die chiliastische Idee ist ihrer Wahrheit nach darin enthalten. Der Universalismus und Idealismus seines Christenthums hob ihn, wie über den Materialismus, so auch über den Particularismus der vulgären apokalyptischen und chiliastischen Vorstellung weit hinaus. Und da er bey aller Neigung zur physikalischen oder

1) Tract. 30. in Matth.
2) De princip. 2, 11. 2.
3) S. Redepennings Origenes Bd. 2. S. 271 ff.

metaphysischen Speculation doch immer an der ethischen Betrachtung des Christenthums festhielt, da er die Materie nur als zeitliche Erscheinungsform des Geistes, die Zeit aber als immanente Weltform ansah, so ist's begreiflich, wie er in seiner Eschatologie [1]) alles Gewicht auf die ethische und geistige Seite des apokalyptischen Processes legt, und die biblischen Darstellungen desselben darnach deutet, vor allem die innern Gesetze jenes Processes zu erkennen sucht und die apokalyptische Chronologie, welche sein Lehrer Clemens im Allgemeinen [2]) noch festhält, fallen lässt. Wenn er lehrt, dass dem jenseitigen Process des Himmelreiches, worin die Seelen der Abgeschiedenen durch das Gericht, das Feuer der Läuterung, von Stufe zu Stufe dem Weltende, dem vollkommenen Gottesreiche, entgegengehen, ein diesseitiger Process des Reiches Gottes in der irdischen Weltgeschichte entspricht, in dessen Verlauf die Menschen sich immer mehr dem Evangelium zuwenden, auch die Juden, aber ohne Wiederherstellung ihrer Stadt, in die Christliche Gemeinschaft eingehen werden, und der Sieg des Evangeliums die selige Friedenszeit für die Christenheit herbeyführen werde; dass in diesem Process, weil er ein sittlicher ist, die böse finstere Weltmacht erst in einer letzten antichristlichen Reaction gänzlich werde überwunden werden; dass die geweissagte letzte Welterschütterung mit ihrem Feuer als ein ethischer Gerichtsprocess, die Wiederkunft Christi zum allgemeinen Weltgericht als die geistige Gegenwart Christi in seiner vollen Siegesherrlichkeit in dem Gewissen der Sünder, wie der Gläubigen, und endlich die daran sich anschliessende Auferstehung, wodurch der letzte Weltabschluss bedingt ist, als eine Leibesverklärung zu denken sei, u. s. w.; — wenn er so lehrt, so sieht man wohl, dass Origenes, wenn auch nicht am Ziele, doch

1) Vgl. Redepennings Origenes 2. S. 444 ff.
2) Strom. lib 4. p. 538.

auf dem rechten Wege zum wahren Verständniss, zu dem reinen Dogma der apokalyptischen Idee ist, um so mehr, da er darauf bedacht ist, die Lehre von der Christlichen Hoffnung im Zusammenhange mit der gesammten neutestam. Schriftdarstellung, sowohl der Paulinischen als Johanneischen, zu verstehen.

Die Alexandrinische Origeneische Theologie war auch in ihrer Unvollkommenheit der entschiedenste Sieg der Christlichen Geistigkeit über die vulgäre apokalyptische und chiliastische Denkweise. Aber je tiefer diese in das praktische Leben der Kirche eingedrungen und eine Hauptstütze des für die Kirche immer noch nothwendigen Märtyrerthums geworden war, desto weniger war zu erwarten, dass jene geistigere wahre Auffassung der apokalyptischen Idee alsobald allgemeinen Eingang fand. Es ist bekannt, wie selbst in der Alexandr. Kirche der hergebrachte Chiliasmus reagirte, und insbesondere der Bischof Nepos von Arsinoe in seinem *ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν* die ältere buchstäbliche Auslegung der apokalyptischen Schriftstellen gegen die Alexandriner in Schutz nahm. Dagegen erhob sich Dionysius von Alex., und vertheidigte in seiner Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* die Alexandrinische Denkweise, im Geiste seines grossen Lehrers, Origenes. Aber wiewohl ihm gelang, die Nepotianer in einer ruhigen Disputation von ihrem Irrthume zu überzeugen [1]), und obwohl der ältere Chiliasmus, sammt der extremen Verwerfung aller Apokalyptik, auch in den sibyllinischen und andern apokalyptischen Productionen immer mehr zurücktrat, so war doch die Kirche des dritten Jahrhunderts im Ganzen, besonders im Abendlande, für die Alexandrinische Richtung noch so wenig reif, dass selbst Männer, wie Lactanz, bey aller Bildung fortfuhren, der apokalyptischen Zeitberechnung und chiliastischen Phantasterey zu huldigen. Dieser Lat.

1) S. Euseb. H. E. 7, 24.

Kirchenvater bleibt bey dem wörtlichen Verständniss der kanonischen Apokalypse und der vulgären apokalyptischen Tradition stehen. Er beschreibt [1]) das tausendjährige Reich ganz nach der gewöhnlichen Judenchristlichen Weise, nur dass er damit die heidnischen Darstellungen des sogen. goldenen Zeitalters nach Art der Sibyllinen, deren Auctorität er geltend macht, verbindet. Auch folgt er der herrschenden apokalyptischen Chronologie, wornach er von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit 5800 Jahre rechnet, also von Christo, der nach der gewöhnlichen Bestimmung [2]) 5500 erschienen seyn soll, 300 Jahre. Roms Bestand, meint er, halte das Kommen des Antichrists noch zurück, und man habe, so lange Rom bestehe, einstweilen nichts zu fürchten. Aber, sagt er, etiam res ipsa declarat, lapsum ruinamque rerum brevi fore. Er erlebt noch die ersten Zeiten des Christlichen Roms, und, wenn die Stelle am Ende seiner Institutionen [3]) echt ist, so preist er den Christ gewordenen Kaiser Constantin, welcher der Christenheit Ruhe und Frieden gebracht habe. Aber so tief steckt er in der hergebrachten Denkweise, dass er nicht von fern ahnet, dass die chiliastische Weissagung ihrem wahren Sinn nach in Constantin anfing in Erfüllung zu gehen.

Indessen ruhete und verlor sich das bessere Verständniss der apokalyptischen Idee in der Kirche nicht. Die Geschichte desselben, seiner Hemmungen, Stillstände und Fortschritte fällt grösstentheils mit der Geschichte der Auslegung der kanonischen Apokalypse zusammen, auf welche wir hier verweisen. Wir heben hier nur noch die eine Erscheinung hervor, in welcher, wie es scheint, das Verständniss der apokalyptischen Idee in der alten Kirche culminirte. Augustin

1) S. Divin. inst. 7, 14—26.
2) S. Gfrörers Jahrhund. d. Heils 2. 210 f.
3) 7, 96.

nemlich, in ähnlicher Weise, wie Origenes über seine Zeit hervorragend, aber einflussreicher, als jener auf die weitere Entwicklung der Kirche, giebt in seiner Schrift de civitate Dei [1]) eine genauere Analyse der apokalyptischen Idee, welche die Origeneische an Klarheit und Bestimmtheit übertrifft. In dieser Analyse ist das Ausgezeichnete diess, dass er erstlich den eschatologischen Process, den die kanon. Apokalypse darstellt, aus dem neutestam. Schriftzusammenhange, d.h. eben aus sämmtlichen apokalyptischen und eschatologischen Stellen des N.T. zu verstehen sucht, sodann, dass er mit richtigem Tact als hermeneutischen Kanon für die doppelte Auferstehung in der kanonischen Apokalypse die Stelle Joh. 5, 25 ff. aufstellt, und indem er diese richtig versteht, die erste Auferstehung, mit welcher nach der Joh. Apokalypse das tausendjährige Reich eintreten soll, von der geistigen Erweckung der Völker durch das Evangelium, so wie das Binden des Satans im Anfang des tausendjährigen Reiches von der Entmächtigung des Teufels durch Christus, seine Predigt und sein Werk, von der Entstehung der Kirche verstanden wissen will. Nach diesen Voraussetzungen konnte Augustin nicht anders, als nicht bloss den sinnlichen Chiliasmus überhaupt, sondern auch die chronologische Berechnung und Bestimmung des tausendjährigen Reiches verwerfen. Die tausend Jahre des Reiches erklärt er hiernach für eine symbolische Zahl. Nach der Figur des pars pro toto, sagt er, habe der Verf. der Apok. die mille annos pro annis omnibus hujus saeculi gesetzt, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo [2]). Diess ist nun gewiss keine historische Auslegung der betreffenden Stelle, eben so wenig, als man nach dem historischen Zusammenhange der kanon. Apok. mit Augustin sagen kann: Haec autem alligatio diaboli non

1) B. 20. C. 4 ff.
2) A. a. O.

solum facta est, ex quo coepit ecclesia praeter Judaeam terram in nationes alias aliasque dilatari, sed etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus est. Quia et nunc homines ab infidelitate, in qua ipse eos possidebat, convertuntur ad fidem et usque in illum finem sine dubio convertentur et utique unicuique iste fortis tunc alligatur, quando ab illo tamquam vas ejus eripitur, et abyssus, ubi inclusus est, non in eis consumta est, quando sunt mortui, qui tunc erant, quando esse coepit inclusus; sed successerunt eis alii nascendo atque succedent, donec finiatur hoc saeculum, qui oderint Christianos, in quorum quotidie, velut in abysso, coecis et profundis cordibus includatur [1]), u.s.w. Allein darüber kann kein Zweifel seyn, dass Augustin, indem er meinte, mitten im tausendjährigen Reiche zu leben, auf dem rechten Wege war, sich über die zeitliche apokalyptische Darstellung zu dem wahren idealen Inhalt zu erheben und den eschatologischen Process des Reiches Christi in der Kirche und in der Welt wahrhaft zu verstehen.

Reactionen gegen dieses geistige Verständniss der apok. Idee kommen nach Augustin in der Kirche wiederholt vor, theils in der Auslegung der kanon. Apokalypse, theils in neuen apokalyptischen Visionen und Weissagungen. Aber je mehr das Augustinische Verständniss durchdrang und sich innerlich vollendete, desto mehr musste nicht nur der alte Chiliasmus, sondern auch die mehr und weniger willkührliche apokalyptische Phantasie in der Kirche vor dem Ernste des dogmatischen Denkens über die letzten Dinge zurücktreten und verschwinden.

4. Wir haben noch nachtragsweise zwey der apokalyptischen Litteratur mittelbar und theilweise angehörige, litterarische Erscheinungen aus dem zweyten Jahr-

---

1) A. a. O. c. 8, 5.

hundert etwas genauer zu erörtern, welche deutlich zeigen, wie die apokalyptische Vorstellungs- und Darstellungsweise die Litteratur dieser Zeit, besonders die Judenchristliche, beherrschte und sich auch in anderen Litteraturzweigen geltend machte.

Die erste Erscheinung ist die der sogenannten Testamente der zwölf Patriarchen (*διαθῆκαι τῶν ιβʹ Πατριαρχῶν, τῶν υἱῶν Ἰακώβ, πρὸς τοὺς υἱοὺς αὐτῶν*. —

Im zweyten Jahrhundert, vielleicht schon in der ersten Hälfte desselben, von einem Judenchristen[1]) nach dem wahrscheinlich schon vorhandenen und beliebten litterarischen Typus von Vermächtnissen, letzten Willenserklärungen bedeutender theokratischer Personen[2]), verfasst, hat diese Schrift, wie es scheint, den Zweck, vom Standpuncte des vormosaischen patriarchalischen Prophetenthumes das zwölfstämmige alttestamentliche Volk zur Anerkennung des wahren Messias, welcher das wahre Priester- und Königthum nach der Weissagung in sich vereinige, zu ermahnen[3]). Diesem Zwecke entspricht die apokalyptische Darstellung. Die Patriarchen ermahnen, jeder in seiner Weise und nach seinem ethischen Charakter, zu einem heiligen Leben, und weissagen bald kürzer, bald länger die Zeit und Erscheinung Christi und seines Reiches. Der Weltheiland der Juden und Heiden wird als König und Hoherpriester zugleich geschildert, ähnlich wie im Briefe an

---

1) S. E. Imm. Nitzsch, de testamentis duodecim Patriarcharum libro V. T. pseudepigrapho. Wittenb. 1810. 4. p. 17 f. Vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi. 2te Aufl. Theil 1. S. 254 ff.

2) Ähnliche Testamente hatte man von Adam, Noah, Abraham u. a. S. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Tom. 1. p. 35. 263. 417. 799. u. s. w. vgl. Nitzsch a. a. O. p. 17. Unser Verf. hatte insbesondre an dem Buche Henoch, welches er vielfach gebraucht, das Muster einer Patriarchalischen Eulogie oder Diatheke.

3) S. Nitzsch a. a. O. p. 17. 18. und Dorner a. a. O. S. 255.

die Hebräer, aber nicht sofern er, wie der Verf. dieses Briefes zeigt, das Urbild des Melchisedek, sondern sofern er der gemeinsame Sprössling aus dem königlichen Stamme Juda und dem priesterlichen Stamme Levi sey [1]). Levi weissagt in s. Testam. c. 16 ff., dass der Messias am Ende der nach dem Buche Enoch auf 70 Jahrwochen bestimmten Zeit der Zerstreuung, des Irrthums und Verderbens erscheinen und sein Volk aus Barmherzigkeit wieder aufnehmen werde *ἐν πίστει καὶ ὕδατι* (Taufe). Der Verf. scheint aus dem Buche Henoch c. 92. nur die allgemeine apokalyptische Idee von den Wochen genommen zu haben. Seine Chronologie ist eine andere, nemlich die Danielische [2]), aber er nennt die Danielische Jahrwoche Ἰωβίλαιον, und indem er solcher Jobileen sieben zählt, scheint er jedes Jobileum zu 70 Jahren zu rechnen [3]), so dass er im Ganzen dieselbe Zahl erhält, wie Daniel, nur anders eingetheilt und benannt. In dem ersten Jobileum werde, heisst es, der erste zum Priesterthum Gesalbte gross seyn und mit Gott als dem Vater reden; sein Priesterthum werde voll Furcht des Herrn seyn und er am Tage seiner Freude zum Heile der Welt wieder aufstehen. Der Priester im zweyten Jobileum werde schon in Trauer seyn um die Geliebten, aber sein Priesterthum werde doch allgemein geachtet und geehrt seyn. Aber im dritten Jobileum werde der Priester voll Betrübniss, im vierten voller Schmerz seyn wegen der wachsenden Ungerechtigkeit im Volke. Im fünften, sechs-

1) Test. Sim. c. 7. *Καὶ νῦν, τεκνία μου, ὑπακούσατε Λευΐ, καὶ ἐν Ἰούδα λυτρωθήσεσθε, καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο φυλὰς ταύτας, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευΐ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Οὕτως σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.*

2) S. Wieseler, die 70 Wochen — des Prophet. Daniel. S. 226 f.

3) Nach Wieseler, a. a. O. hat der Verf. jedes *Ἰωβιλ.* zu 100 Jahren gerechnet.

ten und siebenten werde das Priesterthum in Finsterniss seyn, ja im siebenten voll unaussprechlicher Befleckung [1]). Dann aber werde das altt. Priesterthum ganz vergehen, und der neue einige Priester der Wahr-

---

1) Die betr. Stelle c. 17. hat grosse Schwierigkeit. Zuvörderst fragt sich, ob unter dem ὁ πρῶτος χριόμενος εἰς ἱερωσύνην eine besondere Person zu verstehen sey und welche? Es scheint so. Nach Wieseler ist Daniel gemeint. Dieser war freylich nicht Priester, nicht einmahl aus priesterlichem, sondern königlichem Geschlechte. Indessen scheint auch mir Daniel gemeint zu seyn. Das ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ — ἀναστήσεται bezieht sich auf Dan. 12, 13. Daniel wird von dem Verf. als Jüd. Priester im weitern Sinne, als Messian. Prophet, an die Spitze des ersten Jobileums gestellt, der hervorragende Mann der zweyten Periode ist Esra, der über sein Volk trauert, aber noch allgemein geehrt und gepriesen. Der Verf. scheint auf 4 Esra anzuspielen. In den folgenden Perioden ragt kein Messian. Prophet mehr hervor, daher hier alles Persönliche zurücktritt. Die Priester und Lehrer des Volkes werden hernach selbst immer mehr verdorben.

Die zweyte Frage ist, wie sich zu der Schilderung der sieben Jobileen im Anf. d. Capitels der Schluss von den Worten Δια τοῦτο ἐν αἰχμαλωσίᾳ καὶ ἐν προνομῇ ἔσονται — an, — verhält, wo zuerst die Strafe des Exils, dann in der fünften ἑβδομάς die Rückkehr und der neue Tempelbau, endlich in der siebenten das heidnische Greuelwesen der Jüd. Priester geschildert werden? Wir haben hier, wie es scheint, einen näherbestimmenden Nachtrag zu der ersten Schilderung der Perioden. Mit Recht verwirft Wieseler S. 229. die Vermuthung einer Trajection. Er scheint dagegen anzunehmen, dass der Verf. von jenen Worten an die Zukunft nach der Bekehrung des Volkes zu Christo schildern wolle. Aber wollte dies der Verf., so musste eine neue vollständige Periodirung des zweyten αἰών folgen, und c. 18. von der Wiederkunft Christi die Rede seyn. Das ist aber nicht der Fall. Willkührlich sind nur die 5te und 7te Woche hervorgehoben, und c. 18. wird die erste Erscheinung Christi geschildert. Ich vermuthe, dass der ganze Schluss von c. 17. eine spätere Interpolation ist und zwar aus Henoch 92, 9. und 12., wo es von der 5ten Woche heisst, dass darin der Tempel wieder aufgerichtet werden werde, von der 7ten Woche aber, es werde sich darin ein verkehrtes Geschlecht erheben u. s. w. Für diese Vermuthung spricht erstlich, dass in dem interpolirten Abschnitt nicht Ἰωβιλαῖον, sondern nach Henoch ἑβδομάς gebraucht wird, sodann, dass sich c. 18 Anf.: καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου sehr gut an den Schluss des echten Abschnitts: ὅτι αὐτοὶ γνώσονται οἱ ποιοῦντες αὐτά anschliesst und den pragmatischen Zusammenhang der Weissagung durch Weglassung der interpolirten Stellen vollkommen hergestellt wird.

heit, der Messias erscheinen, worüber Abraham und die Patriarchen, sammt Levi frohlocken [1]) würden.

Die Patriarchen weissagen die wunderbare Erscheinung des Messias, das Aufgehen seines Sternes, sein Leiden, seine Verwerfung, namentlich von Seiten der Priester und Obersten des Volkes, zum Theil typisch sein Schicksal andeutend in dem Schicksal Josephs. Aber auch die Auferstehung Christi und die Zerstörung Jerusalems, die neue Zerstreuung des Volkes, die Ausgiessung des Geistes sprechen sie prophetisch aus. Das alles ist erlebte neutestam. Geschichte in Jüdisch apokalyptischer Form. Damit aber verbindet sich die neutestam. eschatologische Idee von dem ewigen Reiche Christi, der allgemeinen Auferstehung der Todten, dem letzten Gericht und der Vernichtung des Satans bey der Vollendung des Reiches, Jud. 24. 25. Jos. 19. So fasst die apokalyptische Fiction der Testamente alt- und neutestam. Zukunft zusammen. Aber, wie jene die Hauptsache ist, so wird auch sie allein apokalyptisch dargestellt und entwickelt, während die neutestam. Zukunft eben nur als dogmatischer Schlussgedanke erscheint. Neben Daniel und Henoch hat der Verf. auch die Joh. Apokalypse gebraucht, s. Lev. 10. vgl. Apok. 2, 7. Joseph. 19. Nepthl. 5. vgl. Apok. 12, 1—6. 22, 2. Aber den Chiliasmus dieser Apokalypse hat er nicht aufgenommen. Seine Christliche Eschatologie hat schon den Charakter einer auf der Gesammtlehre der neutestam. Schrift beruhenden dogmatischen Bildung, wie denn das ganze Werk offenbar dem Kreise des gebildeteren Judenchristenthums angehört.

Die zweyte hiehergehörige litterarische Erscheinung ist der sogen. Hirt des Hermas.

Man kann darüber streiten, ob diese Schrift schon im Anfange oder erst in der Mitte des zweyten Jahr-

1) Vgl. Joh. 8, 56.

hunderts verfasst sey, aber unstreitig ist sie ein Product aus der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts [1].

Die Schrift, aus dem gebildeteren Judenchristenthume hervorgegangen, ist überwiegend ethischen Inhalts. Die Christliche Busse und Zucht sind die Hauptgedanken derselben. Diese werden darin entwickelt theils in Visionen, theils in unmittelbaren Vorschriften (mandata), theils in sogenannten Gleichnissen. Die Form hat im Ganzen viel Ähnlichkeit mit dem 4 Esra. Mehr hieraus, als aus einzelnen ähnelnden Stellen, kann man auf ein gewisses Verhältniss der Abhängigkeit des Hermas von jener apokr. Schrift schliessen [2]. Die Grundform der Schrift ist die apokalyptisch visionäre. Sie beginnt mit Visionen und schliesst mit visionären Engelbelehrungen. Die Lehrweise ist überwiegend parabolisch, symbolisch.

Die genauere Analyse des Inhalts und der Form gehört nicht hieher. Nur die apokalyptischen, eschatologischen Elemente der Schrift kommen hier in Betracht, vornehmlich also Vis. 3., welche in unserem heutigen Text die Überschrift führt: de triumphantis ecclesiae structura et variis hominum reproborum ordinibus.

Der Zusammenhang und Inhalt dieser Vision ist kurz folgender.

Hermas findet in Rom eine von seinem Erzieher verkaufte Sclavinn wieder und verliebt sich in sie. Als er sie nach einiger Zeit in dem Tiberbade sieht und aus demselben herausführt, wünscht er sie sich wegen ihrer Schönheit und Sitte zum Weibe. Aber bald darauf hat er ein Gesicht, und während er in demselben um Vergebung der Sünden bittet und betet, erscheint ihm

1) Vgl., ausser den älteren Untersuchungen, Gratz, Disquisitionum in Past. Herm. P. 1. Bonn 1820. 4. Jachmann, der Hirt des Hermas 1835. Schwegler, nachapostol. Zeitalter Bd. 1. S. 328 ff. Gieseler, KGesch. 4te Aufl. 1, 1. S. 147 f. In dogmengeschichtlicher Hinsicht s. besonders Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1, S. 185 ff.

2) Vgl. S. 152.

jene weibliche Gestalt, die ihn vom Himmel herab grüsst, ihm seine Lustbegier vorwirft, ihm aber Vergebung der Sünden verheisst, wenn er sich im Gebet zu Gott wenden werde. Darauf aber erscheint ihm ein altes Weib in glänzendem Gewande mit einem Buche in der Hand, auf einem weissen Stuhle sitzend; sie wirft ihm vor, dass er seinem Hause nicht recht vorstehe, seine Kinder nicht gehörig erziehe; vorzüglich desshalb zürne Gott über ihn. Nachdem sie ihn ermahnt hat, sein Haus besser zu regieren, liest sie ihm aus einem Buche vor. Was sie liest, ist erschreckend; nur das Letzte, dass nemlich Gott Himmel und Erde verwandeln und seine Verheissungen erfüllen werde, wenn seine Auserwählten Gesetz und Glauben halten, — hat er behalten. Ein Jahr darauf hat Hermas ein zweytes Gesicht. Dasselbige alte Weib erscheint ihm, und giebt ihm ein Buch, das er Buchstab für Buchstab abschreibt. Nach 14 Tagen, nachdem er gefastet und gebetet hat, wird ihm die Schrift enthüllt. Sie enthält Ermahnungen und Belehrungen über die Busse u. s. w. Zuletzt offenbart ihm ein schöner Jüngling (ein Engel), dass das alte Weib, was ihm erschienen, nicht die Sibylle sey, sondern die Kirche Gottes, darum alt, weil die Kirche die erste unter den Creaturen Gottes und alles andere ihretwegen geschaffen sey. Es wird ihm geboten 2 Bücher [1]) zu schreiben, und eins an den Clemens zu schicken, der es auswärts verbreiten, eins an die Grapte (Diakonissinn), die daraus die Wittwen und Waisen ermahnen solle; er selber aber soll aus seinem Exemplare den Vorstehern der (Röm.) Gemeinde vorlesen. Im dritten Gesicht nun erscheint ihm jene Alte wieder, von 6 Jünglingen begleitet. Er muss sich ihr zur Linken setzen [2]). Sie zeigt ihm einen Thurm, einen grossen und

1) Zwey Exemplare des früher ihm gegebenen Buches.
2) Merkwürdig ist in dieser Stelle Vis. 3. 1 und 2, dass, als

prächtigen, der über dem Wasser erbauet wird von glänzenden Quadern. Jene 6 Jünglinge erbauen ihn; viele Tausend tragen ihnen zu. Nicht alle Steine sind gleich, nicht alle werden gebraucht, einige verworfen. Der Bau ist wie aus Einem Stücke. Die Deutung des Gesichts, welche ihm die Kirche selbst in der Gestalt der alten Frau giebt, ist diese. Der Thurm ist die Kirche des Herrn; sie steht auf dem Wasser, dem Symbole der Taufe, ihr Fundament ist das Wort Gottes und ihr Halt die unsichtbare Kraft Gottes. Die sechs Jünglinge sind die höheren Engel Gottes; die Zutragenden sind auch Engel, aber geringere; die Steine die verschiedenen Glieder der Kirche nach ihren verschiedenen Ämtern, Würden und Tugenden u. s. w. Die Deutung ist mit Ermahnungen durchwebt. — Um den Thurm herum aber stehen 7 Weiber, die den Thurm halten. Das sind die Christl. Tugenden, unter denen zuerst der Glaube genannt wird, die Mutter aller übrigen. — Als Hermas Vis. 3, 8. nach den Zeiten (de temporibus) und ob der Bau schon vollendet sey, fragt, antwortet die Kirche, der Bau sey, wie er sehe, noch im Werden, aber er werde vollendet werden und zwar bald (cito). Er solle aber nicht weiter fragen. Ihm und allen Heiligen solle das Gesagte genügen und die geistige Erneuerung.

Auch Vis. 4. hat apokalyptischen Inhalt. Hier sieht Hermas grossen, die Sonne verdunkelnden Staub auffliegen gen Himmel, und es erscheint ein Thier, gleich einem Wallfische; aus seinem Munde gehen feurige Heuschrecken hervor. Das Thier hat 100 Füsse; sein Haupt ist wie eine Wasserurne gestaltet. Er wagt es, näher zu gehen. Das Thier, weit ausgestreckt auf der Erde, reckt seine

Hermas sich der Frau zur Rechten setzen will, ihm diess untersagt wird, mit der Weisung: der Platz zur Rechten sey für die vollendeten Martyrer; die linke Seite sey geringer: Utrisque eis, et qui ad dextram et qui ad sinistram sedent, sunt dona et promissiones, tantum, quod ad dextram sedentes habent gloriam quandam. Vgl. über den Unterschied der rechten und linken Seite §. 16.

Zunge hervor, bewegt sich aber nicht, bis er vorüber ist. Er sieht auf dem Haupte desselben vier Farben, schwarz, blutroth, goldfarben und weiss. Hermas ist kaum vorüber, so begegnet ihm eine glänzend weiss geschmückte Jungfrau; es ist wiederum die Kirche, die ihm bedeutet, dass, weil er gläubig sey, Gott ihm den Engel über die Thiere, Hegrin [1]), gesendet habe, zum Schutze gegen das Thier, welches das Bild der kommenden Noth und Verfolgung sey. Die Farben auf dem Haupte des Thieres werden dann so gedeutet, dass Schwarz die irdische Welt bedeute; die Feuer- und Blutfarbe aber deute an, dass diese Welt durch Feuer und Blut vergehen werde; die Goldfarbe bedeute die Erlösten und Bewährten; Weiss die zukünftige Seligkeit. So endigt die Reihe der eigentlichen Visionen.

Unter den Gleichnissen ist das 9te überschrieben: Aedificandae militantis et triumphantis ecclesiae mysteria maxima. Hier sieht Hermas von einem Berge Arkadiens herab ein grosses Feld umgeben von 12 Bergen verschiedener Farbe und Beschaffenheit. Inmitten des Feldes steht ein viereckiger Fels, der alle Berge überragt, alt, aber mit einer neuen, jüngst ausgehauenen Thür. Um die Thür herum, in die Ecken und an die vier Seiten der Thür vertheilt, stehen 12 rüstige, heitere Jungfrauen. Dieses Bild erklärt der Hirt dem Hermas. Nach dieser Erklärung wird auf dem Felsen und seiner Thür, der alten Theokratie und dem neuen Zugange, dem Sohne Gottes, von einer Menge rüstiger Männer, welche von sechs erhabenen Männern (Aposteln?) herbeygerufen werden, der Thurm der Kirche, unter Befehl und Ermahnung der 12 Jungfrauen, den Tugenden und Gaben des heil. Geistes erbaut. Die Steine

1) Leseart (Clemens v. Alex. hat ἄγριον) und Ableitung ist zweifelhaft. Am treffendsten scheint die Erklärung von Cotelier, dass Hegrin eine corrumpirte Abbreviatur (ἐγρηγ, ἐγρηγ von ἐγρήγορος sey. Vgl. Hefele Patr. apost. opera zu d. St., welcher als ursprüngl. Gr. Text vermuthet: ὅς (ἄγγελ. αὐτοῦ) ἐστι ἐπὶ θηρίων, ᾧ ὄνομα ἄγριον.

werden von den das Feld umgebenden Bergen herbeygeschafft, den Jungfrauen gegeben, welche sie zum Bau verwenden. Jene Berge sind die verschiedenen Nationen, aus denen die Kirche erbauet werden soll. Die von den Jungfrauen angenommenen Steine schicken sich in den Bau, diejenigen aber, welche die herbeyschaffenden Männer selbst legen, nicht, sie verunstalten den Bau. Als die sechs Oberaufseher das merken, gebieten sie den Steine Zutragenden, die schlechten Steine wieder zurückzutragen, und ihre Steine, die sie bringen, nicht selbst zu legen, sondern den Jungfrauen zu reichen. Der Bau ist gegründet, angefangen, aber er ist noch nicht vollendet. Es tritt eine Rast ein. Als Hermas fragt, warum nicht fortgebauet werde, bekommt er die Antwort, der Herr, der Sohn Gottes, müsse erst kommen und das Werk prüfen. Der Herr kommt in hoher, den Thurm überragender Grösse, prüft, straft, verwirft, aber ein Theil der verworfenen Steine wird gebessert wieder in den Bau aufgenommen, u. s. w. — Das prüfende Gericht, welches Christus über seine Kirche übt, ist das fortgehende Gericht in der Zeit. Das Endgericht wird in dem Gleichniss zwar angedeutet, aber nicht apokalyptisch dargestellt.

Fassen wir alles Apokalyptische in dem Hirten des Hermas zusammen, so beschränkt es sich auf den einfachen Gedanken, dass der im Bau begriffenen Kirche Noth und Verfolgung bevorstehe, dass sie aber dereinst vollendet werden werde. Die apokalyptische Chronologie fehlt ganz; auch die chiliastische Vorstellung liegt dem Verf. fern; und obgleich seine Darstellung vielfach an die Joh. Apokalypse erinnert, kann man doch nicht sagen, er habe sie nachgeahmt [1]).

---

1) Cotelier nennt den Hirten sogar eine Nachahmung der Joh. Apokalypse. S. dagegen mit Recht Schwegler a. a. O. S. 339.

Versuch

einer vollständigen Einleitung

in die

Offenbarung des Johannes

oder

Allgemeine Untersuchungen

über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Des Commentars über die Schriften des Evang. Johannes
Vierter Theil, erster Band.



Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.



Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes.
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von

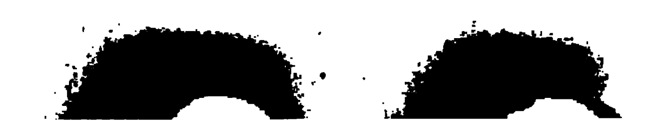
Dr. Friedrich Lücke.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Zweite Abtheilung.

Das zweyte und dritte Buch über die Johanneische Apokalypse, insonderheit über die litterarische Charakteristik und kanonische Werthbestimmung, die Theorie und Geschichte der Auslegung derselben.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.





Zweytes Buch.

Die Johanneische Apokalypse.

Insonderheit
die litterarische Charakteristik
und kanonische Werthbestimmung
derselben.



§. 19.

Aufgabe und Eintheilung.

Indem wir in diesem zweyten Buche zu den besonderen Untersuchungen über die Johanneische Apokalypse übergehen, entsteht für uns zunächst die vorzugsweise theologische Frage, ob und wiefern die Johanneische Apokalypse kanonisch sey? vgl. §. 1.

In der Beantwortung dieser Frage ist das erste, die Johanneische Apokalypse in ihrer Eigenthümlichkeit nach Inhalt und Form genauer zu charakterisiren. Diese litterarische Charakteristik hat, indem sie sich unmittelbar an die Geschichte der apokalyptischen Litteratur im ersten Buche anschliesst und darauf beruht, den Zweck, das Epochemachende der Johanneischen Apokalypse in der Geschichte der Apokalyptik, worauf ihre Kanonicität sich innerlich gründet, näher zu bestimmen. Hierbey liegt die Voraussetzung aus der theologischen Theorie des neutestam. Kanons zum Grunde, dass die Johanneische Apokalypse, je mehr sie nach Inhalt und Form der Idee der Christlichen Apokalypse entspricht, und dieselbe nach dem Maasse ihrer Zeit realisirt, desto mehr schon an und für sich, auch abgesehen von ihrem Verfasser, kanonische Würde hat.

Allein in der theologischen Idee des neutestam. Kanons liegt zugleich die Forderung, historisch nachzuweisen, dass die Johanneische Apokalypse auch den Cha-

rakter der apostolischen Authentie habe, und zwar entweder im engern Sinne, als authentisches Werk des Apostels Johannes, oder im weitern Sinne, d. h. im organischen Zusammenhange des apostolischen Zeitalters und Lehramtes entstanden sey. Diess ist das zweyte, was wir zu untersuchen haben.

Hierauf ist dann die letzte, abschliessende Aufgabe, auf dem Grunde der ersten und zweyten Untersuchung die kanonische Würde und Geltung näher zu bestimmen.

Erstes Capitel.

Litterarhistorische Charakteristik der Johanneischen Apokalypse nach Inhalt und Form [1].

§. 20.

Schematische Darstellung des Inhalts.

1. Wir unterscheiden in der Johanneischen Apokalypse im Allgemeinen drey Theile, den Prolog, die eigentliche Apokalypse und den Epilog.

Der Prolog Cap. I — III. bezeichnet einleitend und im gewissen Sinne begründend die historische persönliche Situation der Apokalypse, d. h. die historische Person des apokalyptischen Propheten, sodann den Ort und die Zeit der empfangenen Offenbarung, endlich in brieflicher Zueignung den Gemeindekreis, für welchen die Worte der Weissagung, das ist eben die Schrift selbst, auf das Gebot des sich dem Propheten offenbarenden Christus zunächst bestimmt ist.

Der zweyte Theil, der eigentliche Haupttheil Cap.

---

1) Vergl. ausser den betreffenden Commentarien und allgemeinen Einleitungen: Henr. Engelinus Weyers, Initium disputationis de libri apocalypseos argumento, sententia et auctore. Lugd. Batav. 1837. 4. J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Bd. 2. S. 318 ff. Eduard Reuss, die Johann. Apokalypse in Ersch und Grubers allgem. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Zweyte Section Bd. 22. S. 70 ff. und desselben Rec. von De Wettes kurzer Erklärung der Offenb. Joh. in der Hallischen Allgem. Litteraturzeit. 1849. N. 252 ff.

IV — XXII, 5. enthält die Zukunftsoffenbarung Christi selbst in einer Reihe von apokalyptischen Visionen.

Der Epilog Cap. XXII, 6 — 21., von der visionären Darstellung sich allmählich ablösend, und auf den Prolog zurückweisend, schliesst das Ganze mit einer göttlichen Beglaubigung und so verheissenden wie bedrohenden Sanction der Zukunftsoffenbarung.

2. Erster Haupttheil, Cap. I — III. Nachdem in der Ueberschrift I, 1 — 3. der göttliche Ursprung, der prophetische Zeuge und der Inhalt der Apokalypse kurz bezeichnet, und Leser und Hörer der Prophetie ermahnt worden sind, den Inhalt wohl in Acht zu nehmen und zu behalten, folgt I, 4 — 8. der durch Andeutungen des apok. Inhalts erweiterte briefliche apostolische Gruss des Johannes an die sieben Gemeinden Asiens.

Hierauf erzählt der Verf., wie er auf der Insel Pathmos, wegen des Zeugnisses von Christo, gewesen sey, und hier am Tage des Herrn, da er im Geiste war, eine mächtige Erscheinung gehabt habe, die ihm geboten, was er schaue, zu schreiben und an die sieben Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea zu senden. Der Seher erblickt inmitten von sieben goldenen Leuchtern eine menschliche Gestalt, in einem langen Gewande mit goldenem Gürtel. Das Haupt schneeweiss, mit flammenden Augen, die Füsse feuerglänzend, hält sie in der Rechten sieben Sterne. Aus ihrem Munde geht ein zweyschneidiges Schwert, und ihr Antlitz leuchtet wie die Sonne. Als Johannes erschrocken wie todt niederfällt, erfasst ihn der erscheinende, der auferstandene und ewig lebende, und ihn aufrichtend giebt er sich zu erkennen, als Christus, als der Herr über Leben und Tod. Indem Christus selbst das Geheimnissbild der sieben Leuchter und der sieben Sterne enthüllt, jene auf die sieben Asiat. Gemeinden, diese auf deren Engel oder Vorsteher deutet, gebietet er dem Seher noch einmahl

ausdrücklich, zu schreiben, was er geschauet, so das Gegenwärtige, wie das Zukünftige.

Darauf folgen Cap. II. und III. die sieben apokalypt. Briefe an die Gemeinden Kleinasiens in der oben angegebenen Ordnung, gerichtet an die Engel derselben. Die Briefe, im Namen des erschienenen Christus geschrieben, beziehen sich ihrem wesentlichen Inhalte nach auf die verschiedenen Zustände und Verhältnisse des Christlichen Glaubens und Lebens in den einzelnen Gemeinden, lobend und tadelnd nach verschiedenem Maasse, zuletzt aber ermahnend und ermuthigend in Betreff der nahen Zukunft Christi.

3. Zweyter Haupttheil, Cap. IV — XXII, 5. Mit IV, 1. beginnt die eigentliche Schau und Offenbarung der Zukunft. Nachdem der Seher die Briefe vernommen hat, öffnet sich ihm die Thür des Himmels, und dieselbe Stimme, die bisher geredet, ruft ihm zu: Steig herauf, ich will dir zeigen, was darnach geschehen soll. Kraft einer neuen, plötzlichen Geisteserhebung schauet Johannes einen Thron im Himmel, und auf dem Throne sitzt Gott in glänzender Farbenpracht. Rings um den Thron erscheint ein Regenbogen mit smaragdenem Glanze. Um den Thron herum sitzen auf vier und zwanzig Stühlen die Aeltesten mit weissen Kleidern und goldenen Kronen auf den Häuptern. Von dem Throne aus gehen Blitze, Donner und Stimmen, und sieben Feuerfackeln brennen vor dem Throne, die sieben Geister Gottes; und vor dem Throne ist ein gläsernes Meer, gleich Kristall, und mitten im Stuhle und um den Stuhl die vier Cherubim, welche Tag und Nacht das dreymahl, Heilig rufen. Wenn die Cherubim Gott lobsingen, fallen die vier und zwanzig Aeltesten nieder vor dem, der auf dem Throne sitzt, und beten an, werfen ihre Kronen nieder und lobsingen. In der rechten Hand dessen, der auf dem Throne sitzt, sieht Johannes eine Rolle, inwendig und auswendig beschrieben, und ver-

siegelt mit sieben Siegeln. Es ist das Buch der Zukunft. Ein Engel ruft: Wer ist würdig, das Buch aufzuthun? Niemand, ist die Antwort, weder im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde. Da nun Johannes darüber weint und klagt, ruft einer der Aeltesten ihm zu, dass er getrost seyn solle, der Löwe vom Stamme Juda, der Messias, habe überwunden und vermöge das Buch aufzuthun und die Siegel zu öffnen. Und siehe, das Lamm Gottes (das durch Jesaias geprägte prophetische Symbol Christi als des Erlösers und Versöhners), welches in der Mitte zwischen dem Throne und den Cherubim und den Aeltesten steht, mit sieben Hörnern, als Symbolen der Kraft, und sieben Augen, als Symbolen des göttlichen Geistes, tritt hervor und nimmt das versiegelte Buch. Indem es das Buch nimmt, fallen die Cherubim und die Aeltesten vor ihm nieder, und ein neues himmlisches Lied wird gesungen, so von den Cherubim und den Aeltesten wie von den Engeln, zum Lobe Christi und seiner Erlösung, womit sich ein Lobgesang aller Creatur auf Gott und Christus verbindet, so dass gleichsam in drey Chören, responsorienartig, der Moment der Eröffnung des Buches und der Enthüllung der Zukunft im Himmel und ausser dem Himmel, also in der ganzen Welt, gefeyert wird. Cap. IV. und V.

Nun beginnt Cap. VI. die Enthüllung der Zukunft zunächst mit der Eröffnung der sieben Siegel durch Christus. Die vier ersten Siegel bilden ein Ganzes, wie auch ihre Embleme zusammen gehören. Sie enthalten die Strafgerichte Gottes in der Geschichte. So oft eins derselben eröffnet wird, ruft einer der Cherubim dem Seher zu: Komm und siehe! Das erste zeigt ein weisses himmlisches Ross, und auf demselben sitzt ein Reisiger mit einem Bogen; ihm wird eine Krone gegeben und er zieht aus, zu siegen. Es ist der Welteroberer, der Krieg, der Verwüster. Bey des zwey-

ten Siegels Eröffnung erscheint ein feuerrothes Ross, und auf demselben einen Reiter mit einem grossen Schwerte, dem die Macht gegeben wird, im Gefolge des Weltkriegers den Frieden von der Erde zu nehmen. Bey der Eröffnung des dritten Siegels zeigt sich ein schwarzes Ross, und der darauf sitzt, hat eine Wage in der Hand, das Symbol des spärlichen Lebens; der Reiter wird bezeichnet als die Hungersnoth. Bey der Eröffnung des vierten Siegels sieht Johannes ein fahles Ross, und darauf sitzt der Tod, dem der Hades, die gemeinschaftliche Schlussfigur, wie Reuss sagt, folgt. Dem Tode wird die Macht gegeben über den vierten Theil der Erde, das Lebendige auf mannigfaltige Art zu tödten. Also, die allernächste Zukunft, der Krieg mit seinem Gefolge von Uebeln, ist geoffenbart.

Aber noch verzieht das Verderben bringende Gottesgericht. Das fünfte Siegel wird geöffnet, und es zeigt sich die Schaar der Märtyrer unter dem himmlischen Altar, die ungeduldig fragen, wann der Tag des göttlichen Zorngerichts erscheinen werde. Es wird ihnen aber die Weisung gegeben, noch eine Zeitlang zu warten, bis auch ihre Brüder auf Erden, denen der Märtyrtod bevorstehe, würden vollendet seyn. Nachdem nun bey Eröffnung des sechsten Siegels durch grosse, furchtbare Naturerscheinungen, als Seitenstück zu den geschichtlichen Zornerscheinungen der vier ersten Siegel, die unmittelbare Nähe des göttlichen Gerichtstages angekündigt worden ist, werden, ehe das letzte siebente Siegel eröffnet wird, die stürmenden Winde an den vier Enden der Erde von Engeln gehalten, und ein Engel besiegelt während dieser feyerlichen Stille in der Welt die Knechte Gottes mit dem göttlichen Siegel, und zeichnet sie aus als solche, welche bey den bevorstehenden Plagen verschont werden sollen. Es sind 12000 aus jedem theokratischen Stamme Israels, zusammen 144000. Der Seher sieht diese menschlich unzähl-

schen, welche das Siegel Gottes nicht haben, nach Skorpionen Art peinigen, nicht tödten. Bey der sechsten Posaune werden die vier am Euphrat gebundenen Engel des Verderbens entbunden. Ein fürchterliches zahlloses Reiterheer auf Wunderrossen, welche Feuer und Schwefeldampf schnauben, erscheint, und der dritte Theil der Menschen wird getödtet. Aber aller dieser Strafgerichte Gottes ungeachtet, thun die Uebrigen nicht Busse; sie beharren bey ihrem Götzendienste, ihren Lastern und Greueln.

Ehe nun aber die letzte siebente Posaune ertönt, worauf das dritte abschliessende Wehe erfolgen soll, tritt eine neue Zögerung ein; es bereitet sich ein neuer Offenbarungsact vor, Cap. X. Ein Engel steigt vom Himmel hernieder. Er ist mit einer Wolke bekleidet, ein Regenbogen auf seinem Haupte; sein Antlitz ist wie die Sonne, und seine Füsse wie Feuersäulen. Er hat ein offenes Buch in der Hand. Mit dem rechten Fusse auf dem Meere, mit dem linken auf der Erde stehend, ruft er mit furchtbarer Stimme von sieben Donnern begleitet. Johannes will schreiben, aber eine Stimme vom Himmel gebietet, die Rede der sieben Donner zu versiegeln, und nicht zu schreiben. Darauf schwört der Engel, die rechte Hand zum Himmel erhoben, bey der ganzen Schöpfung, dass mit dem Erschallen der siebenten Posaune das Geheimniss Gottes ohne Verzug werde vollendet werden, wie es Gott seinen Knechten und Propheten verkündigt habe. Dieselbe Stimme vom Himmel, welche vorher dem Seher verboten hatte, zu schreiben, gebietet ihm jetzt, das Buch aus der Hand des Engels zu nehmen. Der Engel giebt es ihm mit dem Befehle, es zu verschlingen. Nachdem Johannes diess gethan, seine Süssigkeit im Munde und seine Bitterkeit im Magen empfunden hat, wird ihm von dem Engel gesagt, dass er abermahl weissagen solle über viele Völker und Nationen und

Zungen und Könige. So beginnt eine neue Reihe von Offenbarungen.

Darauf wird dem Seher Cap. XI. ein Maassstab gegeben und ihm geboten, den Tempel Gottes und den Altar, also das bleibende Heiligthum, wo die Betenden, die Auserwählten VII, 4 ff. geborgen sind, zu messen. Ausdrücklich aber wird der Vorhof der Heiden ausgenommen; er ist den Heiden gegeben, und die Heiden sollen (nach Daniel) die heilige Stadt 3½ Jahr oder 42 Monden lang verwüsten. Nur der eigentliche Tempel wird verschont. Darnach heisst es weiter, dass bestimmte zwey gesalbte und erleuchtete Zeugen (wie zwey Oehlbäume und zwey Leuchter) erscheinen und 1260 Tage lang, also eben so lange, als die Heiden die heil. Stadt verwüsten, weissagen sollen, als Buss- und Strafprediger, während der Zeit ihrer Weissagung unverletzlich und mit der Macht des Himmels, sich zu erhalten, und die Erde, so oft sie wollen, mit jeglicher Plage zu schlagen ausgerüstet. Es sind die wiederkehrenden Moses und Elias. Nach beendigtem Zeugnisse aber werden sie von dem Thiere aus dem Abgrunde (dem Antichrist) bekämpft und getödtet werden, in der Stadt, wo auch ihr Herr gekreuzigt ist, in Jerusalem, das geistlich oder sinnbildlich Sodom und Aegypten heisst. Hier werden ihre Leichname auf der Strasse liegen, unbegraben drey und einen halben Tag, zum Spott und zur Freude der Gottlosen. Darnach aber erstehen sie wieder und fahren gen Himmel vor ihren Feinden. In derselben Stunde zerstört ein grosses Erdbeben den zehnten Theil der Stadt; siebentausend Einwohner kommen dabey um, die andern erschrecken und geben Gott die Ehre. Also die Jüdische ἐκλογή bekehrt sich. — Jetzt heisst es: das zweyte Wehe ist dahin, siehe das dritte kommt schnell. Wirklich ertönt auch die siebente Posaune, das dritte Wehe erfolgt aber nicht unmittelbar. Aber der letzte Kampf Christi mit den antitheokratischen

Mächten steht unfehlbar nahe bevor. Er wird angekündigt unter Lobgesängen im Himmel, welche sprechen: Die Reiche oder das Reich der Welt ist unseres Herrn und seines Christus geworden, und derselbe wird regieren in Ewigkeit! Die anbetenden Aeltesten aber danken Gott dafür, dass er herrschet, und sprechen: Die Völker sind zornig geworden, der Tag des göttlichen Zornes ist gekommen und die Zeit des Gerichts zum Lohne für alle, die den Namen Gottes fürchten und zum Verderben für die, welche die Erde verderben. Darnach wird der Tempel im Himmel aufgethan, und die ewige Bundeslade im Himmelstempel gesehen unter erschreckenden Naturerscheinungen der Theophanie.

So endet die erste Hauptreihe der apokalypt. Visionen. Ihr Schluss hat das Eigenthümliche, dass er einestheils zwar die Sehnsucht nach der Vollendung der Zukunft befriedigt, XI, 15—17., anderntheils aber zu neuen und weiteren Enthüllungen der Zukunft anregt und berechtigt, XI, 18—19., vergl. X, 11. Eben in so fern erscheint dieser Schluss als ein Vorspiel zu der folgenden Hauptreihe von Visionen, welche alle Inhalt der letzten Posaune sind.

Cap. XII, 1—XXII, 5. Diese zweyte Hauptreihe beginnt mit einer näheren Darstellung der mit Christus und seinem Reiche kämpfenden Mächte. Hier geht die Schau auf die Vergangenheit und Gegenwart zurück. Der Seher orientirt sich in dem weltgeschichtlichen Drama.

Zuerst erscheint ein grosses Zeichen am Himmel, ein Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füssen, auf dem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Sie ist schwanger und in Kindesnöthen. Daneben ein anderes Zeichen am Himmel, ein grosser rother Drache mit sieben Häuptern, sieben Hörnern und sieben Kronen auf den Häuptern. Sein Schwanz zieht ein Drittheil der Sterne nach sich und wirft sie auf

die Erde. Der Drache, das Symbol des Satans, tritt mordgierig vor das gebährende Weib, das wahre Israel, aus welchem der Messias geboren wird, — um das erwartete Kind zu verschlingen. Aber nachdem der Knabe, der alle Heiden mit eisernem Scepter regieren soll, geboren ist, — wird dieser, Christus, der Sohn der Theokratie, zu Gott und seinem Throne entrückt, die Mutter aber entflieht in die Wüste an einen von Gott bereiteten Ort, wo sie 1260 Tage oder 3½ Jahr (vergl. Cap. XI, 2 und 3.) geborgen und ernährt werden soll. Darauf entsteht ein Krieg im Himmel zwischen Michael und seinen Engeln einerseits und dem Drachen und seinen Engeln auf der andern Seite. Die Letzteren werden überwunden und aus dem Himmel hinabgestürzt auf die Erde. Eine Stimme im Himmel verkündigt diesen Sieg für die Himmlischen; aber dieser Sieg im Himmel ist nur ein Vorbild des endlichen Sieges auf Erden, der erst nach einem heissen Kampfe mit dem auf die Erde herabgestürzten Satan erfolgen wird. Dieser Kampf mit dem erzürnten Satan beginnt alsobald. Der zornige Drache verfolgt die Mutter des Kindes; dieser aber werden auf ihrer Flucht durch die Wüste Adlersflügel verliehen, und so entkommt sie schnell an den ihr bestimmten Ort der Erhaltung und Sicherheit, wo sie 3½ Jahr (vgl. Vers 6.) bleibt. Der Wasserstrom, wodurch der Drache das Weib vertilgen will, wird von der Erde verschlungen. Das Weib (die Gemeinde des göttlichen Reiches) ist gerettet. Aber der nur noch mehr erzürnte Drache beginnt nun einen Krieg mit den treuen Kindern Gottes, den Christen. Dem Satan ist eigen, Christum und sein Reich allewege zu verfolgen.

Für den sich immer mehr entwickelnden Kampf auf Erden bezeichnet der Seher jetzt seinen Standpunkt auf dem Sande oder Ufer des Meeres XII, 18.

Hier sieht er ein Thier aus dem Meere aufsteigen

mit 7 Häuptern und 10 Hörnern. Auf den Hörnern hat es 10 Kronen, und auf den Häuptern Namen der Lästerung. Seine Gestalt ist ein phantastisches Gemisch von Pardel, Bär (mit Bärentatzen) und Löwe (mit Löwenrachen). Es ist das Symbol des antichristlichen Römischen Kaiserreiches, der Antichrist, der Stellvertreter des Satans, ausgerüstet mit dessen Macht über die Völker der Erde, und bestimmt mit den Heiligen zu kämpfen. Eins seiner Häupter war tödlich verwundet, aber die Wunde ist geheilt. Es wird mit dem Drachen, der ihm seine Macht gegeben, angebetet von allen, die nicht Kinder Gottes sind. Seiner Macht und Lästerung ist nur eine bestimmte Frist — 42 Monden lang — gegeben; es wird seiner Srafe nicht entgehen. Aber es wird Geduld und Glaube von den Heiligen gefordert XIII, 1—10.

Darauf sieht Joh. ein anderes Thier aus der Erde aufsteigen. Dieses hat zwey Hörner nach Widder Art, und redet wie der Drache. Es ist das falsche Prophetenthum. Ebenfalls mit satanischer Macht ausgerüstet, thut es Zeichen und Wunder, verführt dadurch die Menschen zu götzendienerischer Anbetung des ersten Thieres, und macht, dass niemand, der nicht das Mahlzeichen des Namens oder die Namenszahl des Thieres hat, an dem bürgerlichen Verkehr Theil nehmen darf, und diejenigen, welche sich weigern, das Götzenbild des Thieres anzubeten, verfolgt und getödtet werden.

Am Schlusse dieser Vision wird XIII, 18. das Räthsel der symbolischen Zahl jenes ersten Thieres angegeben, nemlich χξς' (666). Es soll die Namenszahl eines Menschen seyn.

Nun sieht Johannes XIV, 1 ff. das Lamm auf dem Berge Zion und mit ihm hundert und vier und vierzig Tausende, die als Kinder Gottes, als Erlöste und Heilige mit dem Namen des Lammes und seines Vaters bezeichnet sind, dieselben, welche VII, 4 ff. als Besiegelte aus allen 12 Stämmen Israels bezeichnet sind. Der Se-

her hört eine Stimme vom Himmel mächtig, wie vieler Wasser Getöse und Donner. Aber sie ist ein Lied, wie Harfengetön, ein neues Lied, gesungen vor dem Throne Gottes, erlernbar nur den erlösten Kindern Gottes. Darauf erscheinen drey Engel mit dreyfacher Weissagung. Der erste Engel fliegt durch den Himmel, mit dem uranfänglichen ewigen Evangelium, der fröhlichen Botschaft von der Vollendung des Reiches und dem Gerichte, dasselbe zu verkündigen allen Geschlechtern und Völkern der Erde; er fordert zugleich auf zur Furcht und Anbetung Gottes. Diesem folgt der zweyte Engel mit dem Siegesrufe, dass Babylon, die grosse, welche alle Völker mit dem Gluthweine ihrer Unzucht erfüllt hat, gefallen sey. Der dritte Engel drohet allen, die das Thier, das aus dem Meere aufgestiegen war, anbeten würden, mit dem verderbenden Zorne Gottes.

Der Sieg ist unfehlbar, aber auch nothwendig Ausdauer und Geduld der Heiligen, der Christgläubigen, in der schweren Entscheidungszeit.

Eine himmlische Stimme ruft und gebietet dem Seher zu schreiben: Selig die Todten, die (in der Drangsal) in dem Herrn sterben, von nun an! Diess bekräftigt der Geist und vollendet die Rede: Sie sollen ruhen von ihren Mühen (Kämpfen), denn ihre Werke folgen ihnen nach!

Nun rüstet sich alles zum Tage des göttlichen Zornes: das Gericht, die Vollendung nahet.

Der Seher sieht eine weisse Wolke und auf derselben Einen sitzend gleich einem Menschensohne. Der Erscheinende hat eine goldene Krone auf dem Haupte und in der Hand eine scharfe Sichel. Es ist Christus, der König, der Richter. Ein Engel, aus dem Tempel des Himmels hervorgehend, ruft ihm zu: Schlage an mit der Sichel, die Ernte der Erde ist reif. Also thut er auf Gottes Geheiss, und die Erde wird geerntet. Somit bricht der Gerichtstag des göttlichen Zornes an, da alles dazu reif ist.

Ein anderer Engel erscheint, auch mit einer scharfen Sichel (Rebmesser), um die reifen Trauben des Weinstocks der Erde zu schneiden. Ihm wird durch einen dritten Engel, den Engel des Feuers auf dem Rauchaltar (vergl. VIII, 5. Matth. 3, 12.,) welcher diese Reihe des dreyfachen Gesichts (von XIV, 14—20.) abschliesst, geboten, die Trauben zu schneiden und in die grosse Kelter des göttlichen Zornes zu werfen. Das geschieht. Die Kelter wird getreten ausser der Stadt (Jerusalem) und das ausströmende Rebenblut fliesst über einen Raum von 1600 Stadien und geht so tief, dass es bis an das Gebiss der Pferde reicht. —

Nach diesen himmlischen Vorzeichen des nahen Gerichts erscheint nun XV, 1 ff. ein anderes Zeichen, gross und wunderbar am Himmel, die 7 Plageengel befassend, welche den Zorn Gottes vollbringen sollen. Ihnen gegenüber stehen auf dem kristallenen, feuergemischten Himmelsmeere die Treuen, die Heiligen Gottes und Christi, die Märtyrer, mit Gottesharfen und singen das Lied Mosis und des Lammes, das alt- und neutestamentliche Lied, worin sie Gott preisen und die Offenbarung seiner Gerichte. Darauf thut sich der Tempel im Himmel auf und aus demselben gehen hervor die sieben Plageengel, denen einer der Cherubim die sieben göttlichen goldenen Zornschaalen reicht. Der Tempel füllt sich mit dem Rauche der Herrlichkeit Gottes, so dass bis zur Vollendung der göttlichen Gerichte Niemand hineinzugehen vermag.

Jetzt tritt das unmittelbare Vorspiel des letzten Kampfes ein. Auf Befehl einer göttlichen Stimme werden C. XVI, 1 ff. die Zornschaalen ausgegossen über die Erde.

Die erste Zornschaale trifft die Anbeter des Thieres und sie werden voll böser Geschwüre; die zweyte ergiesst sich über das Meer, die dritte über die Flüsse und Quellen, und alles Wasser wird zu Blut und alles Lebendige im Meere stirbt. Der Engel der Wasser er-

kennt und preist die Gerechtigkeit des Gerichtes Gottes, und seine Rede wird vom Altare des Himmels her erwiedert und bestätigt. Der vierte Engel giesst seine Schaale aus über die Sonne; alles verbrennt. Aber die geplagten Menschen lästern fort und thun nicht Busse. Damit schliesst die Vierheit. Nun kommt die abschliessende Dreyheit der Zornschaalen. Der fünfte Engel giesst seine Schaale aus über den Thron des Thieres, sein Reich wird verfinstert; aber auch diese Plage bewirkt Lästerung und keine Busse. Der sechste Engel giesst seine Zornschaale aus über den Euphrat. Das Wasser vertrocknet, um den mit dem Antichrist verbündeten (XVII, 12.) Königen aus Osten den Weg (nach Rom oder Jerusalem?) zu bereiten. Zugleich sieht Johannes aus dem Munde des Drachen, des Thieres und des falschen Propheten drey unreine Geister ausgehen, Dämonen, welche die Könige der Erde zum letzten entscheidenden Kriege aufwiegeln und sie versammeln auf Harmagedon. Dazwischen ertönt Christi Ruf: Siehe! ich komme wie ein Dieb. Selig, wer wacht und seine Kleider bewahrt und ohne Nacktheit und Schande wandelt! Der siebente Engel giesst seine Schaale aus in die Luft; eine Stimme vom Throne her ruft: Es ist geschehen! Und unter erschreckenden Naturerscheinungen wird die grosse Stadt, das apokalyptische Babylon, (Rom) durch ein furchtbares Erdbeben in drey Theile zerrissen; die anderen Städte der Heiden gehen unter, die Inseln fliehen, die Berge verschwinden, ein furchtbarer Hagel fällt vom Himmel, — aber die Menschen lästern Gott ob der furchtbaren Plage. Der gänzliche Untergang der antichristlichen Stadt ist im Zorne Gottes beschlossen und unmittelbar nahe. Ehe er aber erfolgt, wird Cap. XVII, 1 ff. dem Seher von einem der sieben Plageengel in einem neuen Gesichte das göttliche Gericht über das antichristliche Heidenthum, die Hure, die auf vielen Wassern sitzet, angedeutet, und Zeit und Ver-

hältnisse in Symbolen näher bestimmt. Der Ort der Vision ist eine Wüste. Joh. sieht ein Weib auf einem scharlachrothen Thiere von sieben Häuptern und zehn Hörnern. Es ist dasselbe Thier, welches der Seher bereits gesehen hatte, als er am Sande des Meeres stand, XIII, 1 ff. Das visionäre Symbol aber wird erweitert und deutlicher durch das Weib, das auf dem Thiere sitzt, kostbar geschmückt ist, in der Hand einen goldenen Becher hält voll Greuel und Unzucht, und trunken ist vom Blute der heiligen Märtyrer. Der Engel deutet das Gesicht und das Geheimniss (μυστήριον) des Weibes und des Thieres in räthselhafter symbolisirender Rede. Das Thier, heisst es, war und ist jetzt nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrunde der Hölle, aber zur Vernichtung; es ist das Antichristenthum, der Antichrist. Alle Welt wird staunen ausser den Erwählten, welche das Thier sehen, welches war und nicht ist und doch da ist. Die sieben Häupter aber haben eine zwiefache Bedeutung. Einmahl bedeuten sie die sieben Berge, worauf das Weib, die grosse Stadt, die Herrinn vieler Völker, das siebenhügelige Rom, lagert. Sodann aber bedeuten sie sieben Könige (Röm. Kaiser), von denen sieben bereits gefallen (gestorben) sind, der sechste regiert gegenwärtig, der siebente wird nur eine kurze Zeit regieren; darauf wird als ein achter kommen das Thier, der Antichrist, der aber zugleich als einer der sieben (genauer einer von den fünf ersten) bezeichnet wird. Unter den zehn Hörnern sind zehn andere Könige zu verstehen, welche noch nicht zum Königthume gelangt sind, aber wie Könige Macht empfangen werden mit dem Thiere, dem Antichrist, obwohl nur auf kurze Zeit. Mit dem Antichrist verbunden, werden sie mit dem Lamme, Christus, dem Herrn des göttlichen Reiches, kämpfen, aber von ihm überwunden werden. Durch ihre vereinte Macht wird Rom selbst, das ihnen verhasst ist, verwüstet und zerstört werden. —

Diess ist der erste Kampf zur Entscheidung. Es folgen noch zwey.

Zuvor aber steigt Cap. XVIII, 1 ff. ein Engel vom Himmel hernieder mit grosser Macht, der Glanz seiner Erscheinung erleuchtet die Erde. Er verkündigt den Fall der grossen, gewaltigen Stadt, Babylons. Eine andere Stimme vom Himmel gebietet dem Volke Gottes aus der dem Untergange geweiheten, sündeerfüllten Stadt auszugehen und sich zu retten. Der Untergang wird plötzlich seyn an Einem Tage. Die Welt wird darüber klagen und weinen, die Könige der Erde über die Stadt, mit der sie gebuhlt und ausgeschweift haben, die Kaufleute und Schiffleute über die Stadt des Welthandels und Weltreichthums. Aber der Himmel sammt allen Heiligen, Aposteln und Propheten wird frohlocken, dass das rächende Gericht Gottes an der antichristlichen Weltstadt vollzogen ist. Ein Engel deutet durch das Werfen eines grossen Steines in das Meer den jähligen, spurlosen Untergang der Stadt an.

Ein neues Gesicht schauet der Seher, XIX, 1 ff. Er hört das Halleluja der Himmelsbewohner über das gerechte Gericht Gottes über die buhlerische Weltstadt. Darnach aber wird durch eine gewaltige Stimme vom Throne Gottes her verkündigt, dass der vollkommene Sieg Christi und die Vollendung seines Reiches da sey, dass die Hochzeit des Lammes gekommen und seine Braut, die Gemeinde Gottes, sich dazu bereitet hat. Der Seher soll auf eines Engels Befehl die Seligpreisung derer schreiben, welche zu dem Hochzeitsmahle des Messias geladen sind. Johannes sinkt dem Engel zu Füssen, um anzubeten. Aber der Engel wehrt es ihm. Er soll Gott allein anbeten und von Christo prophetisch Zeugniss geben.

Der Himmel thut sich nun auf, und daraus hervor geht Christus, der Erlöser und Versöhner, der Treue und Wahrhaftige, auf einem weissen Rosse, als König

und Herr zu streiten und zu richten. Er erscheint mit einem in Blut getauchten Gewande. Sein heiliger Name ist das Wort Gottes und König der Könige und Herr der Herrn. Aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert, das Richtschwert des göttlichen Wortes. Ihm folgen die Heerschaaren der Himmlischen auf weissen Rossen. Ein Engel, auf der Sonne stehend, verkündigt die nahe Niederlage der antichristlichen Mächte; er ruft die Vögel des Himmels auf das Schlachtfeld, wo die Leichname der Ueberwundenen ihrer warten. Der Kampf des Antichrists und der ihm Verbündeten gegen Christus beginnt. Der Antichrist selbst und der falsche Prophet werden ergriffen und lebendig in den Schwefel- und Feuerpfuhl geworfen; die übrigen kommen um durch das Schwert Christi, das aus seinem Munde ausgeht. Diess ist der zweyte Kampf und Sieg Christi.

Darauf sieht Johannes XX, 1 ff. einen Engel vom Himmel niedersteigen, der den Schlüssel zur Hölle hat und eine grosse Kette in seiner Hand. Der Engel ergreift und bindet den Satan und wirft den Gefesselten auf tausend Jahre in die Hölle, die er verschliesst und versiegelt.

Während dieser tausend Jahre herrschen und richten die Frommen mit Christo; die Märtyrer, die Treuen, sind erstanden. Aber nicht alle Todten stehen auf. Es ist nur die erste Auferstehung, die Auferstehung der Frommen. XX, 4—6.

Aber diess Reich der Frommen ist nur ein zeitliches, vorübergehendes. Die Satanische Macht ist zwar gefesselt, aber noch nicht aufgehoben. Der dritte letzte Kampf, der unmittelbar zur Vollendung führt, steht noch bevor. Aber er ist kurz. Nach vollendeten tausend Jahren wird der Satan wieder entfesselt werden, die Völker auf der Erde überall wieder verführen, den Gog und Magog, die äussersten Barbaren, und sie um sich versammeln zum Kriege. In zahllosen Schaa-

ren zieht das Satanische Heer heran und umzingelt das Lager der Heiligen, die geliebte Stadt. Aber es fällt Feuer vom Himmel und verzehrt die Feinde. Der Satan wird dann sammt dem Antichrist und dem falschen Propheten zu ewiger Pein in den Feuerpfuhl geworfen XX, 7—10.

Nun folgt XX, 11 ff. die zweyte allgemeine Auferstehung der Todten und das allgemeine Weltgericht. Darnach werden auch der Tod und der Hades in den Feuerpfuhl geworfen und mit ihnen zum zweyten Tode alle Bösen. Die gegenwärtige Weltgestalt vergeht, und Joh. sieht einen neuen Himmel und eine neue Erde. Damit steigt denn auch das neue Jerusalem, die reine heilige ewige Gottesstadt vom Himmel hernieder in ihrem vollen Glanze wie eine geschmückte Braut. Sünde und Uebel sind vernichtet, alles ist neu, verklärt, himmlisch und das Reich Gottes vollendet.

Einer von den sieben Plageengeln tritt zu Johannes und führt ihn im Geiste auf einen hohen Berg, von wo aus er ihm das neue himmlische Jerusalem, das Symbol des vollendeten göttlichen Reiches auf Erden, zeigt. Der Seher beschreibt die Stadt, als ganz erfüllt von göttlichem Licht und Leben. XXI, 9—XXII, 7.

4. Der Epilog XXII, 8—21., zurückweisend auf den Anfang I, 1 ff, enthält eine Beglaubigung der Offenbarung zuerst durch denselben Engel, der dem Propheten die heilige Stadt Gottes gezeigt hatte. Der Seher will den Engel anbeten. Aber auch dieser wehrt es und weist ihn an, Gott anzubeten. Der Engel gebietet dann XXII, 10 ff. dem Johannes, die empfangene Weissagung nicht, (wie einst dem Daniel geboten war), zu versiegeln, sondern kund zu machen, weil die Zeit der Erfüllung nahe sey. Darauf, nach einem Fluch- und Segenspruch in Betreff des geoffenbarten Gerichts bezeugt auch der sich offenbarende Jesus selbst die Wahrheit

und Unverletzlichkeit der geschriebenen Offenbarung, V. 16 — 20.

So schliesst das Ganze mit einem Amen, dass der Herr bald kommen möge, und mit dem apostolischen Grusse der Gnade Christi an alle Heilige. V. 20. 21.

§. 21.

Der Grundgedanke.

Je reicher und mannigfaltiger der §. 20. dargelegte Gedankeninhalt der Johanneischen Apokalypse ist, und je mehr derselbe auf den ersten Anblick Befremdliches und Unzusammenhängendes für uns zu haben scheint, desto mehr fordert die hermeneutische Einleitung eine genauere Bestimmung des Grundgedankens, welcher das Ganze durchdringt als die das Einzelne organisch erzeugende und verbindende Idee. Die Aufgabe ist, diese Idee in der Conception des Verf., wie sie in der Composition faktisch vorliegt, richtig zu bestimmen. Die Lösung dieser Aufgabe hat gerade in der Apokalypse ihre eigene Schwierigkeit und ist nicht selten verfehlt worden. Aber klar ist, dass von der richtigen Fassung dieses Grundgedankens das wahre und volle Verständniss der inneren Gedankenerzeugung und Oekonomie des prophetischen Werkes durchaus abhängt.

1. Wenn das allein richtige und sichere historische Princip der Auslegung keine andere, als die historische Methode in der Bestimmung des Grundgedankens gestattet, so müssen wir zunächst von dem unleugbaren historischen Factum ausgehen, dass die Schrift sich 1, 1. im authentischen Context selber ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt. Hieraus folgt eben, dass nach dem historischen Begriff der biblischen, insbesondere der neutestamentlichen Apokalyptik (vergl. §. 3.) der Grundgedanke unserer Schrift im Allgemeinen kein anderer seyn kann, als die prophetische Idee der Vollen-

dungszukunft des Gottesreiches Christi in der Welt, oder was dasselbe ist, die Idee der Zukunft und Wiederkunft des erhöheten Christus am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes zum Gericht über die antitheokratische und antichristliche Welt und zur völligen Befreyung, Befriedigung und Vollendung seines kämpfenden Reiches.

Der Verf. bezeichnet wie im Anfange seiner Schrift I, 1 ff. so auch am Schlusse XXI, 10 ff. jene Christliche Hoffnungsidee ausdrücklich als das Grundthema seiner prophetischen Darstellung.

Allein da das Gottesreich Christi bereits in die Geschichte wirksam und kämpfend eingetreten war, so schaut auch der Prophet die Zukunft des Herrn nicht in abstracter idealer Allgemeinheit, sondern in ihrem geschichtlichen Process von einem bestimmten historischen Standpuncte in seiner Zeit. Und so erfasst er auch die apokalyptische Grundidee gleich in historischer Bestimmtheit und somit auch Schranke. Das Gottesreich Christi steht vor seinem Geiste inmitten der geschichtlichen Wirklichkeit seiner Zeit, somit auch von vorn heraus im Kampfe mit der damahligen antichristlichen Weltmacht, und zwar der zwiefachen, der Jüdischen und Römischheidnischen. Aber zum Wesen dieses Gottesreiches gehört, dass es kämpfend beyde Formen der antichristlichen Welt in dem historischen Processe der Zeit mit ewigem Gottesrecht und ewiger Gottesmacht auf immer richtet, überwindet und zerstört, indem es die böse Grundmacht der Welt in jenen beyden Formen, den Satan, in der Doppelgestalt der antichristlichen Gewalt und des antichristlichen Prophetenthums stürzt und vernichtet, und so zu seinem endlichen Ruhe- und Vollendungsziele gelangt, wo es in der bestimmten Gestalt des verklärten himmlischen Jerusalems seine ewige Herrlichkeit im unzerstörbaren Frieden offenbart und entfaltet.

2. Dieser *historischen* Fassung des Grundgedankens der Apokalypse steht zunächst gegenüber die in der alten Kirche vorherrschende und auch noch in der neueren Zeit wiederholt geltend gemachte *unhistorische*. Nach dieser sind die in die ursprüngliche Conception des Grundgedankens aufgenommenen, wesentlichen historischen Momente und Zeitbeziehungen eben nur als prophetische Typen der Universalgeschichte der Kirche Christi zu betrachten, so dass der Prophet nicht den nächsten zum Theil schon gegenwärtigen historischen Process in seiner besonderen Zeitperiode darstellen, sondern in diesem typisch den universalhistorischen Process bis in die fernste Zukunft weissagen will. Wenn diese Fassung sich rühmt, vorzugsweise als die theologische zu gelten, so verkennt sie, dass das wahre theologische Verständniss der Ideen der heiligen Schrift überhaupt wesentlich auf der historischen und exegetischen Erforschung des faktischen Schriftsinnes beruhet Allerdings liegt in dem faktischen Grundgedanken unserer Apokalypse die theologische Norm, wonach die Universalgeschichte des göttlichen Reiches Christi zu verstehen ist und von jedem Punkte der Geschichte aus die Zukunft des Reiches Christi prophetisch erkannt werden muss. Allein ehe es zu einer solchen theologischen Entwicklung, Anwendung oder wenn man will Dogmatisirung des prophetischen Grundgedankens unseres Buches kommen kann, muss dieser selbst in seiner ursprünglichen historischen Form und Beschränkung richtig begriffen seyn. Die Beschränkung aber auf die historische Gegenwart und nächste Zukunft im Act des Schreibens drückt der Verf. I, 1. deutlich genug aus, indem er sagt, er wolle zeigen, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, vergl. V. 6. 10. 20. Diess schliesst nach dem Gesetz der philologischen Auslegung alle abstract ideale Beziehung auf die späteren Jahrhunderte der Kirchengeschichte schlechthin aus. Freylich verliert dadurch die

Weissagung, deren Erfüllung in diesem Sinne ἐν τάχει nicht geschehen ist, an ihrer Wahrheit. Aber gewinnt sie die volle Wahrheit durch jene unhistorische Deutung? In keiner Weise. Das theologische Interesse an der Auflösung dieses Widerspruches zwischen dem geweissagten ἐν τάχει und der bisherigen Nichterfüllung kann gleichwohl befriedigt werden, aber nur durch eine historische und kritische Vermittlung, welche wir weiter unten versuchen werden zu geben.

3. Jene unhistorische Fassung des apokalyptischen Grundgedankens ist im Fortschritt der exegetischen Wissenschaft längst gerichtet und die historische herrschend unter uns geworden. Allein diese ist noch mehr und weniger streitig, indem einige Ausleger die historischen Beziehungen des Grundgedankens enger, andere weiter fassen.

Nach Herder z. B. ist wie aller Propheten, so auch unserer Apokalypse wesentlicher Inhalt oder Grundgedanke die Zerstörung und Wiederbringung, genauer, der Untergang der alten Jüdischen Form der Theokratie und die Aufrichtung des neuen Gottesreiches*). Weniger abstract, und der Gedankenform der Apokalypse sich unmittelbar anschliessend, beschränkt Hartwig den Grundgedanken auf die Zerstörung des irdischen Jerusalems und die Aufrichtung des neuen himmlischen**). So im Wesentlichen vor Herder und Hartwig Abauzit, Wetstein und Harenberg, nach ihnen noch in der neuesten Zeit Züllig und Baumgarten Crusius***).

Zur Rechtfertigung dieser Fassung wird geltend gemacht, dass die Johanneische Apokalypse, wie sie eben nur die weitere Entwicklung gleichsam Auslegung der

*) Maran Atha S. 312 ff.
**) Apologie der Apok. 2, 1 ff.
***) Opuscc. pag. 115.

Grundweissagung Christi Matth. 24. sey, so auch, wie diese, sich nur auf die bevorstehende Zerstörung des antimessianischen Jerusalems oder Judenthums beziehen könne. Allerdings beruht unsere Apokalypse auf jener Grundweissagung Christi, hat darin ihr begründendes unmittelbares Gotteswort. Allein die Prophetie Christi greift selbst in der unvollkommenen synoptischen Relation weit über Jerusalems Zerstörung hinaus, in die entferntere Zukunft, Matth. 24, 14. Dazu kommt, dass unser Verfasser sich darstellt als Empfänger neuer besonderer Offenbarungen Christi über seine Zukunft, und so ist er nicht der historische, sondern eben der prophetische Exeget jener Grundweissagung, welcher vermöge besonderer Offenbarung das Geheimniss der Zukunft weiter enthüllen soll. Zu dieser weiteren Enthüllung aber im Fortschritt der Zeitgeschichte des göttlichen Reiches gehörte nothwendig die Beziehung auf die antichristliche Weltmacht Roms, welche zur Zeit, da unser Verfasser schrieb, schon als der ungleich mächtigere Feind des göttlichen Reiches hervorgetreten war. Das ungläubige Judenthum und das die Heiligen Gottes tödlich verfolgende Jerusalem ist auch für unseren Propheten die erste und noch lebendig wirksame Hauptform der antichristlichen Welt, aber Cap. XVI—XIX. tritt in seiner Darstellung der Kampf und Sieg Christi mit dem antichristlichen Rom so bestimmt, ja so viel bestimmter, als die Zerstörung des unchristlichen Jerusalems Cap. XI. hervor, dass man entweder, um doch die Einheit der Prophetie zu begreifen und zu retten, die Rom betreffenden Stellen willkührlich anders deuten, oder jene Einheit ganz aufgeben und aus einer Apokalypse zwey machen muss. Das eine wie das andere aber ist exegetisch durchaus unstatthaft.

Im berechtigten Gegensatze gegen Herders und Hartwigs falsche Fassung des apokalyptischen Grundgedankens hat man neuerdings nicht ohne Schein gesagt, die Zerstörung Jerusalems gehöre gar nicht zur historischen

Conception der apokalyptischen Idee des Johannes, sondern nur der Untergang des heidnischen, im tiefsten Grunde und durchweg antichristlichen Roms*).

Man muss zugeben, dass die Zerstörung Jerusalems von unserem Apokalyptiker nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ja die heilige Stadt vielmehr erhalten zu werden scheint. Unverkennbar ist, dass die heilige Stadt als der bestimmte historische Name und Ort des vollendeten himmlischen Reiches auf Erden erscheint, was die Erhaltung der geheiligten Gottesstadt in irgend einem Sinne voraussetzt. Hieraus aber folgt weiter, dass Johannes Jerusalem auf keinen Fall in einem so absoluten Gegensatze gegen das Reich Christi gedacht hat, wie Rom, das neue Babylon. Das alttestamentliche Gottesvolk und seine heilige Stadt behielt für den Christlichen Apokalyptiker die Bedeutung des ursprünglichen von Gott auserwählten Stammes und Sitzes der Theokratie, das heidnische Rom dagegen als der Mittelpunkt der heidnischen Welt galt ihm von vorn heraus als der ausschliessende Gegensatz gegen die Theokratie, als Repräsentant der Urfeindschaft gegen das Christenthum. Während er daher Rom durch das Gericht und den Sieg Christi gänzlich von der Erde getilgt werden lässt, wird Jerusalem nur theilweise zerstört, XI, 13. Das theokratische *σπέρμα* bleibt als Anknüpfungspunkt oder Keim für die neue Jerusalemsschöpfung darin zurück. — Auf der anderen Seite aber ist klar, dass der Vf. das Judenthum und Jerusalem, sofern beydes zur Zeit widerchristlich ist, unter der verdammlichen antitheokratischen Welt mit befasst. Er findet im Judenthum die Synagoge des Satan II, 9., nennt Jerusalem Sodom und Aegypten im geistlichen Sinne, wo der Herr gekreuzigt sey, u. s. w. XI, 8., und verhängt desshalb über die Stadt das Gericht Gottes. Sie soll auf eine Zeitlang

*) Vergl. H. Ewald Comment. Prolegom. 28 sqq.

von den Heiden zertreten, eine heidnische Weltstadt werden. Wenn nun Dr. Reuss behauptet *), dass der Verf. überall nicht zwischen Judenthum und Christenthum, sondern nur zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheide und nur in diesem Gegensatze den apokalyptischen Process darstelle, so ist diess nur in sofern wahr, als für unseren Apokalyptiker in der Idee des wahren, geistlichen Israels VII, 4 ff., des wahren und echten Juden II, 9., so wie der wahrhaft heiligen Stadt XXI, 10., Juden- und Christenthum wesentlich Eins sind; in sofern aber nicht wahr, als Cap. XI. das Judenthum der Zeit ein ungläubiges, widerchristliches ist. — Die Einfügung der Zerstörung Jerusalems in den apokalyptischen Process, die Composition des Ganzen, hat ihre Schwierigkeiten. Aber die angeführten Stellen fordern, dass das Gericht Gottes über Jerusalem in der historischen Bestimmtheit des Grundgedankens als integrirendes Element mit aufgenommen wird. Geschieht diess nicht, so sind nicht nur jene Stellen, sondern der Zusammenhang und Fortschritt, so wie der Schluss des apokalyptischen Drama unbegreiflich.

4. Aber man hat in der neueren Zeit die historische Beziehung des apokalyptischen Grundgedankens nicht sowohl zu weit, als zu abstract genommen, und ist so wieder der unhistorischen Fassung auf halbem Wege entgegengekommen.

Wenn Eichhorn **) die Grundgedanken der Apokalypse als Sieg des Christenthumes über das Judenthum und Heidenthum und als Aufrichtung des Reiches der Seligen auffasst, so ist diess zwar der Idee nach richtig, aber es ist zu abstract und entspricht der ursprünglichen Gedankenform in der Conception des Apokalyptikers nicht. Das

*) Encyclopädie von Ersch und Gruber Bd. 22. Art. Johannes S. 87.

**) Einl. in d. N. T. 2. §. 187.

Abstractum des Christenthums ist der Apokalypse fremd; überall setzt sie dafür den positiven, concreten apostolischen Begriff des Reiches, der Stadt, der Gemeinde Gottes und Christi. Nicht die siegreiche Verbreitung des Christenthums, zumahl in der abstracten Form der blossen Lehre, sondern die lebendige Geschichte des vollen organischen Reiches Christi mit seinen Kämpfen und Siegen über alle antichristliche Weltmacht in der zeitlichen Erscheinung, wie in dem satanischen Urbösen, will er darstellen. Nur in dieser bestimmten positiven Form kann der Grundgedanke als die alle Momente der apokalyptischen Darstellung enthaltende und verbindende Idee gefasst werden. Wenn man nun vollends mit Hagen und Johannsen bey der farblosen Abstraction des Sieges des Christenthums über das Juden- und Heidenthum stehen bleibt und den Abschluss des apokalyptischen Processes in dem Herabkommen des himmlischen Jerusalems ganz ausser Acht lässt, so wird die Grundidee der Apokalypse sogar noch verstümmelt und die sogen. theologische Deutung, welche doch mehr in das Volle greift, verdient insofern vor jener schwächlichen abstract historischen Fassung den Vorzug.

§. 22.

Der Hauptzweck.

Das richtige Verständniss der Composition der Apokalypse beruht auf der richtigen Bestimmung der beyden Factoren aller Composition, des Grundgedankens und des Hauptzweckes der Schrift.

1. Alle apokalyptische Darstellung hat ihrem Begriffe nach zum Zwecke die prophetische Paraklesis, d. h. die Ermahnung und Tröstung durch die Weissagung der Vollendungszukunft des göttlichen Reiches. So hat auch die Joh. Apokalypse keinen anderen, als diesen praktischen Hauptzweck. Zunächst für die sie-

ben Kleinasiatischen Johannesgemeinden, in diesen aber zugleich mittelbar für die ganze Christenheit in der damahligen Weltlage das Mysterium der nahen Zukunft Christi zu enthüllen, die Zeichen und den Gang derselben in der Zeit zu zeigen und zu deuten, und sie so in ihrem irdischen Kampfes- und Leidensstande zu trösten, aufzurichten, aber auch zur Busse, zur Geduld und Treue zu ermahnen, vergl. I, 1 ff. XXII, 18 ff.

Dieser praktische Zweck ist im Allgemeinen nicht leicht verkannt, aber auf zweyerley Weise nicht immer richtig bestimmt worden.

2. Die unhistorischen, theologischen Ausleger der älteren und neueren Zeit geben wie dem Grundgedanken, so auch dem praktischen Zwecke der Apokalypse die allgemeinste abstracte Beziehung ins Ungemessene. Die ideale praktische Zweckbeziehung auf jeden Zeitpunkt der Geschichte der Kirche und des göttlichen Reiches ist unläugbar. Aber diese kann nur begriffen und gerechtfertigt werden durch die theologische Theorie von dem heiligen Schriftkanon und seiner praktischen Lebensbeziehung zur Kirche überhaupt.

3. Von einer anderen Seite falsch fasst man die praktische Zweckbeziehung der Apokalypse dadurch, dass man dieselbe dem Grundgedanken der Prophetie nicht als immanent, darin unmittelbar und wesentlich schon begriffen setzt, sondern aus ihr, als der ursprünglichen Conception des Apokalyptikers, den Grundgedanken als von ihm erst aufgesuchtes entsprechendes Mittel zur Erreichung des praktischen Zweckes, ableitet. Diese Ansicht ist von dem neueren vulgären Rationalismus hie und da aufgestellt worden und hängt so zusammen mit jener eine Zeitlang herrschenden modernen Betrachtungsweise des Schriftkanons, wonach die heiligen Bücher, nach Art der schlechten Buchmacherey, aus kümmerlicher, geistloser und müssiger Reflexion, in unorganischer Trennung von Zweck und Mittel, von Form

und Inhalt entstanden gedacht werden. — Offenbar aber gehört es zum Wesen der heiligen Schrift, dass alle Momente der schriftstellerischen Composition aus der religiösen Idee stammen und darin in lebendiger Einheit zusammengefasst sind. Die religiöse Idee aber der heiligen Schrift ist unmittelbar praktisch und jeder Glaubens- und Hoffnungsgedanke der heiligen Schriftsteller hat unmittelbare Zweckbeziehung auf das heilige und selige Leben. Das Erste und Ursprüngliche auch in der prophetischen Conception unseres Buches ist die apokalyptische Idee selbst aus heiliger Geistesanregung. Mit derselben ist unmittelbar im Geiste des Apokalyptikers die praktische Zweckbeziehung gesetzt. Diese tritt aus ihrer Immanenz im Grundgedanken nur dadurch besonders in ihm hervor, dass er in seinem amtlichen Berufe dem praktischen Hauptzwecke eine besondere Beziehung auf den bestimmten Kreis seiner Leser giebt. Er hebt diese XIII, 10. XIV, 12 ff., XVII, 9. und a. m., am Anfange und am Schlusse besonders und ausdrücklich hervor. Aber von einer Reflexionswahl des Gedankens zur Erreichung eines früher gesetzten Zweckes kann bey einer so organischen, lebendigen prophetischen Composition, wie die unsrige ist, durchaus nicht die Rede seyn.

§. 23.

Die litterarische Form der Apokalypse. Sie ist kein dramatisches Gedicht

Bey dieser Untersuchung setzen wir zunächst voraus, dass die Apokalypse in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein Ganzes und eines Verfassers zusammenhängendes Werk seyn will und ist. Ob sie diess ursprünglich gewesen, ist eine spätere Frage. Aber selbst diejenigen, welche diese Frage verneinen, müssen doch zugeben, dass der Verfasser des gegenwärtigen Ganzen die ursprünglich

verschiedenen einzelnen Theile zu einem Ganzen in seiner Composition verbunden hat.

Wir fragen aber zuerst nach der Litteraturform dieses Ganzen, und sodann nach der Composition desselben in der von dem Verf. gewählten Litteraturform. Die Composition einer Schrift bestimmt sich nach der jedesmahligen Litteraturform derselben.

Was nun die Litteraturform der Joh. Apokalypse betrifft, so würde kein Streit darüber entstanden seyn, wenn man die Schrift immer gehörig im historischen Zusammenhange mit der gesammten apokalyptischen Litteratur betrachtet hätte. Nur bey isolirter Betrachtung derselben und Missachtung ihres litterarhistorischen Zusammenhanges kann Streit entstehen und das Richtige verfehlt werden.

1. Wir gehen davon aus, dass die Schrift im Anfange ganz die Litteraturform eines apostolischen Sendschreibens annimmt und diese auch am Schlusse wieder bestimmt hervortreten lässt. Nach einer Art von Ueberschrift zur Bezeichnung ihres Inhaltes und Zweckes 1, 1—3., folgt die übliche Briefaddresse mit dem üblichen Grusse, welcher hier, wie auch in einigen Paulinischen Briefen geschieht, in Beziehung auf den Grundgedanken der Schrift erweitert ist. Die Briefform dient nicht zu einer bloss äusseren Dedication, sondern ist der bestimmte Ausdruck der besonderen praktischen Beziehung des Inhalts auf die Leser, denen die Schrift zunächst bestimmt ist. Diess zeigt sich in den der eigentlichen Prophetie vorangeschickten sieben Sendschreiben, welche die briefliche Gesammtzueignung für die einzelnen Gemeinden individualisiren. Selbst wenn die einzelnen Haupttheile ursprünglich für sich entstanden wären und bestanden hätten, — die Briefform des Anfangs und am Schlusse 22, 16—21. verbindet sie, wie es scheint, zu einem Briefganzen und giebt der ganzen Darstellung einen brieflichen persönlichen Charakter.

Insofern schliesst sich die Apokalypse an die apostolische Brieflitteratur im Kanon an.

2. Indessen ist unleugbar, dass die apostolische Briefform untergeordnet ist, von Cap. 4. an bis zum Schlusse gänzlich zurücktritt und selbst am Schlusse mehr nur leise wieder hervortritt, eben nur angedeutet in Beziehung auf die briefliche Zueignungsform. Von Cap. IV. 1. an wird die Darstellungsform die rein prophetische, oder vielmehr apokalyptische, und diese beherrscht das Ganze bis zu dem Schlusse. Indem nemlich der Verf. von Cap. IV. an seine apokalyptischen Visionen erzählt und in diesen den Hauptgedanken der Schrift ununterbrochen entwickelt, kann er die briefliche Form, welche vorzugsweise der directen persönlichen Belehrung und Ermahnung eigen ist, schicklicher Weise nicht mehr gebrauchen. Sie würde die Totalanschauung und das Verständniss des Zusammenhanges gestört haben. Hat aber der bey weitem grössere, der eigentliche Haupttheil der Schrift, zu seiner wesentlichen Form die unbriefliche apokalyptische Darstellungsform, so haben diejenigen Unrecht, welche die Briefform für die wesentliche Litteraturform der Schrift halten und das Ganze eben nur als ein apostolisches Sendschreiben, insbesondere an die Kleinasiatischen Gemeinden, betrachten [1]. Haben doch selbst die sieben Briefe die apokalyptische Form. Auf Befehl des in der Vision I, 9—20. erscheinenden Christus, als sein Wort an die Gemeinden gerichtet, nehmen sie die Hauptmomente jener Vision nach einer Art von apokalyptischer künstlerischer Vertheilung auf und bekommen davon zum Theil eine gewisse Verschiedenheit des Inhalts.

1) Die Holl. Theologen in ihrem judicium de critica Simonis Epist. 1. p. 19 sagen: apoc. respiciendam esse ut epistolam, datam ad Christianos illius temporis et speciatim ad ecclesias Asiae sic dictae. Vergl. Harenberg's Erklär. der Offenb. Johannis. Vorbericht §. III.

Die durchherrschende Hauptform der Schrift ist also die apokalyptische, mit der sich am Anfange und am Schlusse die briefliche als individualisirende praktische Zueignungsform verbindet. Diese litterarische Formenmischung ist unserer Apokalypse eigenthümlich und erklärt sich hinreichend aus ihrer zwiefachen litterarischen Bezüglichkeit, einmahl auf die apokalyptische, prophetische, sodann auf die neutestamentliche, apostolische Litteratur, in welcher die Briefform für die praktische Belehrung und Ermahnung der Gemeinden geprägt war. Wer den inneren Entwicklungsgang der apostolischen Litteratur aufmerksam beobachtet hat, wird kaum umhin können, in diesem Anschliessen an die apostolische Brieflitteratur ein nicht geringes Beweismoment für die Entstehung unseres Buches in dem lebendigen Zusammenhang der apostolischen Litteratur zu erblicken.

3. Die apokalyptische Form unserer Schrift ist im Wesentlichen die des Daniel, die alttestamentliche. Wie die Henochische Apokalypse und die des Pseudoesra an der Danielischen ihr Vorbild haben, so auch die Johanneische. Der Verf. mag jene beiden, wahrscheinlich vor ihm schon vorhandenen, Nachbilder der Danielischen gekannt haben, — seine Schrift enthält aber keine sichere Spur davon; — unleugbar kommt er unmittelbar von Daniel her und ist gewissermaassen der neutestamentliche Daniel. Dieser und der schon apokalyptisch darstellende Ezechiel waren seine vornehmsten Vorbilder. Ganze Stellen, einzelne Bilder und Ausdrucksweisen sind dem Ezechiel und Daniel entnommen und nachgebildet; das Ganze aber vorzugsweise der eigentlichen Apokalypse des A. T., der Danielischen. Der Verf. hat auch ältere Propheten des A. T. zu Vorbildern; er entnimmt aus Zacharias, Jesaias, Jeremias, Joel u. a. Gedanken und Ausdrücke; ja das ganze A. T., der Pentateuch, auch die historischen Bücher, und die Psalmen dienen ihm

als Schatz theokratischer Gedanken und Ausdrücke; kurz er ist in seiner prophetischen Darstellung von dem alttestamentlichen Kanon ganz und gar abhängig und von dessen Geiste und Art durchdrungen. Die spätere apokryphische Litteratur, auch die apokalyptische, steht ihm, wie es scheint, fern, — nur die apokalyptische Bedeutung des Kaisers Nero in unserer Apokalypse gehört der späteren Zeit an, ist aber schon eine christliche Idee, — und so erscheint er auch von dieser Seite als ein Schriftsteller aus dem ersten Stadium der apostolischen Litteratur, welche sich unmittelbar an den alttestamentlichen Kanon anschliesst. Allein indem er vorzugsweise die Danielische Apokalypse zu seinem Vorbilde hat, bildet er dieselbe doch mit Freyheit und Eigenthümlichkeit nach, ja übertrifft sie nicht sowohl durch die Aufnahme der apostolischen Briefform, sondern vornehmlich durch die Composition eines fortschreitenden Ganzen von apokalyptischen Visionen, durch die Verwandlung der Danielischen Traumvisionen in wache, rein ekstatische, entsprechend dem neutestamentlichen Pneuma, dem vollkommener bewussten, wachen, lebendig anschauenden, so wie endlich durch die Aufnahme des lyrischen Elements oder des Psalmologischen, wodurch er, wie de Wette sehr richtig bemerkt, in seine Darstellung nicht nur Abwechslung, sondern auch erhebende Ruhepunkte für die grosse Idee des göttlichen Friedens gewinnt [1]). — So nimmt er, was Daniel nicht in dieser Art thut, den ganzen Reichthum der alttestamentlichen Prophetie in sich auf und wählt aus demselben Gedanken, Bilder, Ausdrücke mit feinem Sinne aus [2]).

1) S. de Wettes kurze Erklärung der Offenb. des Johannes. Einl. S. 5.

2) Vitringa sagt in s. Anacrisis ed. 3. in dieser Beziehung: Apoc. omnium prophetarum V. T., quae de iisdem rebus obscurius agunt, signaculum est et clavis. Per totum enim hunc librum ad prophetias sub vetere oeconomia editas alluditur, tam phrasibus, quam rebus, inde in eum translatis.

4. Diese Formbestimmung der Apokalypse ist wie die natürlichste, durch den historischen Zusammenhang derselben mit der alttestamentlich prophetischen Litteratur gebotene, so auch die älteste, bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts alleinherrschende. Die ältere Auslegung hat indessen, vorzugsweise auf den Inhalt gerichtet, die Form der Apokalypse wenig beachtet und noch weniger erörtert. Man setzte ohne weiteres voraus, dass der biblisch prophetische Inhalt auch die biblisch prophetische Form fordere, als die von dem heiligen Inspirationscharakter unzertrennliche. Als man aber besonders seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts anfing, die eigenthümliche künstlerische Composition der Apokalypse mit ästhetischem Interesse zu betrachten und genauer zu erörtern, geschah es leicht, dass gerade philologisch gebildete Ausleger, wie sie unter dem Einfluss des Studiums der Classiker überhaupt gern die biblische Litteratur mit der classischen verglichen und jene, um sie zu ehren, dieser so nahe als möglich zu bringen suchten, so auch wiederholt den Versuch machten, die Form der Apokalypse unter dem Gesichtspuncte einer entsprechenden classischen Kunstform zu begreifen. Der Unterschied wurde dabey nie ganz verkannt, aber aus Mangel an ästhetischer Kritik nicht gehörig gewürdigt, so dass man, eben nur auf das Aehnliche gerichtet, ohne alle dialektische Besonnenheit der Apokalypse die seltsamste ästhetische Missform aufnöthigte.

Besonders zwey classische Kunstformen der Poesie boten sich zur Vergleichung dar, die epische und dramatische. Unleugbar hat auch die Apokalypse epische und dramatische Elemente. Wer sich der epischen Form der sibyllinischen Apokalyptik erinnerte, konnte selbst aus historischer Reflexion auf eine Vergleichung der Apokalypse mit einem Epos kommen. In der That schien dafür die vorherrschende Erzählungsform zu sprechen; auch der Inhalt, den man als eine Geschichte

des Gottesreichs Christi, ja des persönlichen Löwen oder Helden vom Stamme Juda, im Kampfe mit der Welt auffassen konnte. Indessen zog man es vor, die Apokalypse mit einem Drama zu vergleichen, weil die Hauptform der Apok., die prophetische Schau, selbst die Erzählung zu beherrschen schien, indem auch das Vergangene als unmittelbar gegenwärtig Geschauetes dargestellt wird.

Der erste, welcher die Apokalypse bestimmt für ein drama propheticum erklärte und daraus die künstlerische Form derselben zu verstehen suchte, war der Heidelberger Theolog, David Paräus [1]).

Seine Ansicht ist diese: Wenn, sagt er, schon Origenes das Salom. Hohelied ein epithalamium in der Form eines Drama genannt habe [2]), so könne man mit viel grösserem Rechte die Apokalypse als ein Drama coeleste ansehen. Sicut, fährt er fort, in tragoedia humana ad res gestas repraesentandas ex diversis scenis personae aliae post alias in theatrum prodeunt rursusque abscedunt, varii item musicorum et citharoedorum chori actus alios atque alios distinguunt et quiescentibus personis suavi modulorum concentu spectatoribus mulcent attentionemque sustinent: ita plane in coelesti hoc dramate aliis atque aliis ostentis alias atque alias vel potius, ut videbitur, easdem res ecclesiae, non praeteritas sed futuras repraesentari, earumque diversos actus a variis choris, — canticis novis, hymnis venerandis non tam ad taedium spectatoribus minuendum, quam ad animos lectorum sanctis meditationibus

1) S. Commentar. in divinam s. apostoli et evangelistae apocalypsin. Heidelb. 1618. Prooem. c. 3. Paräus war nicht ohne Vorgänger. Er sagt, seine Ansicht sey a paucis hactenus observata, a quoquam vix explicata. Er nennt aber seine Vorgänger nicht und ist jedenfalls in der Art der Ausführung des Gedankens originell.

2) Proleg. in Cant. Cant. im Anf.: Epithalamium libellus hic, id est, nuptiale carmen dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus etc.

imbuendos inque coelestia subvehendos interpolari; ipsa res loquitur." Aber Paräus unterscheidet zwischen den rein prophetischen und dramatischen Elementen der Composition. Zu den letzteren rechnet er die äussere Scenerie und Entfaltung der Visionen, deren wesentlichen Inhalt er aber das Prophetische nennt [1]. Hiernach schematisirt er dann das prophetische Drama in sieben Visionen — auf die künstlichste, und in der That willkührlichste Weise. Seine Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Dramatischen ist sehr unvollkommen. Den wesentlichen Unterschied zwischen der scenischen Darstellung im Drama und der erzählenden Form in der Apokalypse fast gänzlich übersehend, hält er sich eben nur an der Scheinähnlichkeit."

Die Hypothese des Paräus scheint zu ihrer Zeit keinen Eingang gefunden zu haben. Erst gegen das Ende des 18. Jahrhunderts nimmt sie Hartwig [2] wieder auf, aber ohne von Paräus' Vorgang zu wissen. Die Apokalypse sey, sagt er, ein symbolisches dramatisches Gedicht. Zur Rechtfertigung sagt er kurz genug, man solle sich nur erinnern, was dramatisch eigentlich heisse, nicht ein Theaterstück, sondern ein Stück, das ganz voll Handlung sey, wo Person auf Person, Auftritt auf Auftritt folge. Er theilt dann das Drama der Apokalypse in fünf Acte, und diese wieder in Auftritte, wobey er, damit die Aehnlichkeit recht hervortrete, sorgfältig die Veränderung des Schauplatzes, der Scenerie und des Auf- und Abtretens der handelnden und redenden Personen bemerkt. Aber auch in dieser schematischen Darstellung fand die dramatische Hypothese eben keinen Eingang, um so weniger, da ihr die genauere historische und exegetische Begründung gänzlich fehlte. Der singuläre Einfall wird bald wieder vergessen. Nach etwa zehn Jahren aber erfindet

1) S. Prooem. c. 10.
2) Apologie der Apokalypse Th. 3. S. 183 ff.

Eichhorn die Hypothese wie von Neuem, denn er scheint von Paräus' und Hartwigs Vorgang nichts zu wissen, indem er keinen von beyden erwähnt. Nachdem er die Hypothese zuerst in seinem lat. Commentar 1791. dargelegt und exegetisch durchgeführt hatte, suchte er sie im J. 1811. in seiner gelehrten Abhandlung de Judaeorum re scenica [1]) historischantiquarisch genauer zu begründen; worauf er dann, ungestört durch den geringen Beyfall, den sie gefunden [2]), in s. Einleit. in das N. T. [3]) dieselbe von Neuem vollständig vortrug. Aber auch in dieser ausgebildetsten Gestalt hat die Hypothese so gut wie gar keinen Eingang gefunden. Nur Eichhorns Schüler F. A. L. Matthäi [4]) stimmte ihm unbedingt bey. Feilmoser [5]) dagegen meinte, die Ansicht könne nicht in aller Beziehung für richtig gehalten werden, aber allerdings sey die Apok., wenn auch kein Drama im Griech. Sinne, doch ein wirkliches Schauspiel, wobey sogar die Chöre nicht fehlen, dessen Zuschauer aber öfter seinen Platz verändern. Aber vorsichtig enthielt er sich aller dramatischen Schematisirung.

Nach Eichhorns Hypothese ist das dramatische Schema dieses: Auf den Prolog, I, 1—3, 22., welcher ausser dem Titel und der Dedication an die ganze Christenheit die Erzählung von der Zeit und dem Orte, wo der Verf. das himmlische Drama geschauet habe, so wie von dem erhaltenen Auftrage zum Niederschreiben des geschaueten, enthält, folgt IV, 1. das dreyactige Drama selbst. Eröffnet wird es IV, 1—VIII, 5. mit einer Prolusion, worin der Schauplatz beschrieben wird.

---

1) S. Commentatt. Societ. Reg. Scient. Gotting. recent. Vol. 2.

2) Entschieden erklärten sich dagegen z. B. Lange, Schriften des Johannes, erster Theil S. 27 ff. Kleucker, über Ursprung und Zweck der Offenb. Joh. §. 846. Hug Einleit. in d. N. T. (erste Ausg. 1808.) Bd. 2. S. 435 ff.

3) Bd. 2. Abth. 2. §. 188.

4) Erklär. der Off. Joh. Gött. 1828. 2. Theil S. 2 ff.

5) Einl. in d. N. T. 2te Ausg. S. 568 ff.

Der erste Act von VIII, 6 — XII, 17. stellt dann in drey Scenen die Zerstörung Jerusalems, die Ueberwindung des Judenthums dar, und schliesst in zwey Epodien mit der symbolischen Schilderung des noch schwachen Zustandes der Kirche nach der Zerstörung Jerusalems und der traurigen aber nicht hoffnungslosen Lage der Juden. Im zweyten Acte XII, 18. — XX, 10. wird in zwey Hauptscenen und einigen Epodien der Untergang des heidnischen Roms; im dritten Acte XX, 11 — XXII, 5. das himmlische Jerusalem dargestellt, wie es vom Himmel herabsteigt, wobey die Auferstehung der Todten und die Auswahl der Frommen zur Bürgerschaft des himmlischen Jerusalems die Scene bildet. — Ein Epilog XXII, 6—21. schliesst das Ganze mit einer dreyfachen Schlussrede, nemlich des Engels, Christi und des Johannes.

Zur Rechtfertigung seiner Ansicht argumentirt Eichhorn in folgender Weise: Von Anfang bis ans Ende, sagt er, werde in der Apokalypse gehandelt, und obgleich auch dazwischen geredet werde, so stehe die Handlung doch nie still. Den drey Hauptactionen, nemlich der Zerstörung Jerusalems und Roms und der Aufrichtung des himmlischen Jerusalems, gehe eine Reihe vorbereitender und herbeyführender Begebenheiten zur Seite. Das alles werde von dem Apokalyptiker gesehen. Sehen aber lasse sich nichts ohne Schauplatz. Der Schauplatz sey theils der Himmel, theils die Erde. — Nun aber nenne man Vorstellungen von Handlungen auf einem Schauplatz ein Drama. Und wenn nach Aristoteles das Drama eine Reihe von Ereignissen sey, aus welcher Glück oder Unglück entspringe, so sey die Apokalypse, indem sie eine Reihe unglücklicher Ereignisse darstelle, deren Ergebniss das Glück, nemlich der Sieg des Christenthums sey, ein wirkliches Drama. Freylich weiche dieses Drama von dem gewöhnlichen in vielen Stücken ab. Das gewöhnliche Drama stelle erlebte Dinge in Worten dar, die Apokalypse zukünftige in Symbolen, denen das

Wort nur zur Verbindung und Erklärung diene. Gewöhnlich lese man das Drama selbst, hier nur die Beschreibung eines gesehenen Drama. Aber bey aller Verschiedenheit höre doch die Apokalypse nicht auf ein wirkliches Drama zu seyn. Sie sey eben ein prophetisches, symbolisches, welches statt in dramatischen Begebenheiten, in dramatischen Gesichten verlaufe, welche sich eben auf der Bühne nicht darstellen, sondern nur beschreiben liessen. Nun sey zwar die Beschreibung eines Drama nicht das Drama selbst, aber wie dieser Unterschied kein wesentlicher sey, ändere er auch Wesen und Namen des Drama nicht, denn die Beschreibung einer Handlung müsse mit der Handlung selbst wie denselben Ausgang, so auch dieselben Eigenschaften haben. —

Es ist in der That fast unbegreiflich, wie Eichhorn im Ernste meinen konnte, durch diese Argumentation seine Hypothese gerechtfertigt zu haben. Die charakteristischen Merkmahle des Drama, im Unterschiede von dem verwandten Epos, die durchherrschende dialogische Entwicklung der Handlung, die lebendige Wechselwirkung der handelnden Personen, und die unmittelbar vergegenwärtigende Darstellung der Handlung nicht sowohl für den Leser, als für den Zuschauer, — fehlen der Apokalypse gänzlich. Eichhorn giebt diess auch grossentheils zu. Er verkennt die bedeutenden Abweichungen der Apokalypse von den allgemein als wesentlich anerkannten Formen des Drama nicht, ja er rügt auffallende Missgriffe in der dramatischen Composition, wie z. B. das Einschieben der sieben apokalyptischen Briefe, und die Unmöglichkeit, sich das schwangere Weib gebährend und fliehend in die Wüste in Einer Scene vorzustellen, u. a. [1]). Und dennoch soll die Apokalypse ein wirkliches Drama seyn. Wahrlich, es gehört ganz die Ent-

---

1) S. Einl. a. a. O. S. 274. f. und Commentar. in Apoc. Praef. p. 43.

schlossenheit und fast sophistische Dreistigkeit Eichhorns in seinen Hypothesen dazu, um sich von allen diesen offen vorliegenden Gegengründen durch die Bemerkung loszumachen, dass dem Apokalyptiker bey der Ausführung des richtig erfundenen und angelegten Drama die Übertät seines Genies nicht selten nachtheilig gewesen zu seyn scheine, dass aber wer so viel Vortreffliches geleistet gerechten Anspruch auf Nachsicht bey misslungenen Stellen habe, nach dem alten Spruche, ubi plurima nitent u. s. w. In Wahrheit aber ist all' diess Missgreifen und Misslingen für den Unbefangenen eben nur der Beweis, dass Johannes nicht von fern daran dachte, ein Drama zu schreiben.

Mit gleich bewunderungswürdiger Leichtigkeit weiss aber Eichhorn auch die historischen Bedenklichkeiten gegen seine Hypothese zu beseitigen. Fragt man, wie doch ein apostolischer Schriftsteller, dem für seine apokalyptische Darstellung theils im Daniel, theils im Buche Henoch eine schon geprägte nichts weniger als dramatische Form gegeben war, die ihm von Hause aus fremde Form eines Griech. Drama gewählt haben sollte, so antwortet Eichhorn, nicht etwa, wie man erwarten möchte, mit der Hinweisung auf die von einigen Auslegern im Hiob und im Hohenliede gefundenen Anfänge der dramatischen Poesie unter den Juden, — oder auch auf den Vorgang des Jüdischen, wahrscheinlich Alexandrinischen Tragikers Ezechiel [1]), sondern feiner, zunächst mit der Bemerkung, dass genau genommen schon die alttestam. Propheten voll von Dramatik ste-

1) Nach L. M. Philippson, Ezechiel des Jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten u. s. w. Fragmente, Uebers. und Comment. 1830. 8., soll Ezechiel zw. 200 u. 100. vor Christus gelebt haben. Aber Andere, denen das Zeugniss des Alexander Polyhistor, worauf Eusebius Praepar. evangelic. IX, 29. sich beruft, verdächtig ist, setzen ihn nach der Zerstör. Jerusalems im J. 70. s. Fabric. Bibl. Graeca II, 19.

cken, und jedes ihrer Gesichte einer Scene oder einem aus mehreren Scenen zusammengesetzten Auftritte eines Schauspiels gleiche. Wollte man nun dagegen sagen, dramatischer Inhalt und dramatische Form der Darstellung, einzelne dramatische Momente und ein dramatisches Ganzes seyen doch sehr verschieden, und dramatischer Stoff führe gar nicht nothwendig auf eine wirkliche dramatische Composition, so weiss Eichhorn auch diese Bedenklichkeit abzuschlagen. Er construirt das apokalyptische Drama fast aus einer Art von historischer Nothwendigkeit. Johannes, sagt er, habe in einer Zeit gelebt, wo seit Herodes d. G. die dramatische Kunst der Griechen den Juden nicht mehr unbekannt war; jener romanisirende Judenkönig habe bekanntlich zu Cäsarea und selbst in Jerusalem Theater erbauet und zu Ehren seines kaiserlichen Gönners Octavian zur Feyer der Schlacht bey Actium Schauspiele gegeben und die Bestimmung getroffen, diese alle fünf Jahre zu wiederholen. Nun sagt zwar Josephus, Archäol. XV, 8. 1. der dies erzählt, es seyen dies vorzugsweise Athletenspiele und Thierkämpfe gewesen, auch wohl musikalische Aufführungen; von eigentlichen dramatischen Spielen aber sagt er nichts. Auch bemerkt Josephus, dass Herodes durch diese Abweichung von der väterlichen Nationalsitte der Juden grossen Anstoss und am Ende Veranlassung zur Empörung gegeben habe. Es ist eben nur eine Fabel, was Josephus Archäol. XII, 2, 13, erzählt, dass derselbe Ptolemäus Philadelphus, welcher die Alexandrinische Uebersetzung des A. T. auf Betrieb seines Bibliothekars Demetrius Phalereus anfertigen liess, eben diesen gefragt habe, wie es komme, dass von dem bewundrungswürdigen Gesetz der Juden kein Historiker und Poet Erwähnung gethan? Worauf Demetrius geantwortet haben soll, Niemand habe es gewagt, weil jenes Gesetz zu göttlich erhaben sey, und wer es versucht habe, sey durch göttliches Strafgericht davon

abgeschreckt worden. So habe es ausser dem Geschichtschreiber Theopomp auch der Tragiker Theodektes versucht, der letztere insbesondere, in einem Drama von der heil. Geschichte Gebrauch zu machen; aber wie jener durch Geistesverwirrung, so sey dieser durch eine Erblindung (Glaukoma) dafür bestraft und davon abgebracht worden. — Diese Jüdische Fabel zeigt wenigstens, wie tief der Jüdischen Denkweise auch noch in der Alexandr. Periode der Abscheu gegen Vermischung der heil. Litteratur mit Hellenischen Litteraturformen eingeprägt war. — Aber das Alles hindert Eichhorn nicht, die Vermuthung aufzustellen, „dass der Judenchristliche Johannes, ein genialer dramatischer Dichtergeist durch die Griech. Schauspiele, die er in und ausser Palästina nicht selten gesehen haben mochte, angeregt auf den sinnreichen Einfall gekommen sey, ein vollständiges himmlisches Drama nach Art der Griechischen zu dichten, und mit glücklichem Tacte für die geniale Form einen Inhalt gewählt habe, der nicht besser zu erfinden gewesen sey, ein Thema von dem allgemeinsten Interesse, ein zukünftiges Factum, dem alle Christen mit Zuversicht entgegengesehen, — den Sieg des Christenthumes über das Judenthum und Heidenthum und die Errichtung eines Reiches der Seligen."

Aber der geniale Dichtergeist ist hier in der That Eichhorn selbst. Er hat seine aufrichtige Freude daran, den Apostelkreis, — denn er hält den Apostel Johannes für den Verfasser der Apokalypse, — mit einem theaterliebenden genialen dramatischen Dichter zu beschenken, welcher Zeit und Lust und Geschick hat, die dramatische Poesie mit einer singulären Kunstform zu bereichern und sich dafür einen entsprechenden Stoff in der apokalyptischen Glaubensidee des Christenthums zu suchen. Man kann sich denken, wie ein müssiger hellenisirender Jüdischer Mann, wie Ezechiel, in Alexandrien, auf den Gedanken kam, einen Jüdischen Ge-

schichtsstoff dramatisch zu bearbeiten. Aber wie in einer Zeit, wo dergleichen Nachahmungsgelüste den Juden längst wieder ausgegangen waren [1]), ein Apostel oder auch ein urchristlicher praktischer Mann, wie der Verf. unsrer Apok., welcher sichtlich ganz und gar an der hergebrachten alttestam. Litteraturform haftet, zu einem solchen dramatischen Kunststücke gekommen seyn soll, übersteigt für den, welcher von der apostolischen Zeit und Litteratur nur eine einigermaassen lebendige Anschauung hat, alle historische Denkbarkeit.

Je mehr jetzt an die Stelle der früheren abstracten, rein modernen litterarischen Ansicht von der biblischen Litteratur die strengere historische getreten ist, desto mehr ist die Eichhornsche Hypothese, ja die ganze dramatische Hypothese überhaupt in der exegetischen Litteratur der Apokalypse schon Antiquität geworden, welche zu erneuern der gegenwärtige Stand der ästhetischen Wissenschaft, so wie der historischen Kritik des Kanons nicht gestattet. Ueberhaupt lernt man immer mehr einsehen, dass die biblische Litteratur zwar mit der classischen die ursprünglichsten, allgemeinsten Litteraturformen gemeinsam hat, aber in der volksthümlichen und religiösen Eigenthümlichkeit ihres Princips einen so eigenen Bildungsgang nimmt und so eigene Gestalten producirt, dass eine Reduction derselben auf die classischen Kunstformen als durchaus unstatthaft und missgreifend erscheinen muss.

Unverkennbar enthält die biblische Geschichte, wie jede lebendige Volksgeschichte, ausgezeichnete so epische, wie dramatische Stoffe. Ja, im gewissen Sinne kann man sagen, dass die heilige Geschichte mit ihrer Welt-

1) In der That scheint Ezechiel ohne Nachfolger geblieben und seine Dramen unter Juden, wie Griechen unbeachtet und bald vergessen worden zu seyn. Denn nicht einmahl Josephus weiss etwas von ihm; auch Philo nicht. Oder schrieb er später als diese?

vollendungsprophetie das eine grosse providentielle Drama der Weltgeschichte selbst ist, während die Geschichte der Hellenen und Römer nur einzelne Momente daraus enthält [1]).

Die alttestam. Litteratur insbesondere, der Stamm der biblischen, hat in ihrer weiteren Entwicklung auch ihre künstlerischen Compositionen erhalten, ihre geschichtlichen und poetischen Darstellungsformen. Sie hat ihre mehr und weniger künstlerische Geschichtschreibung, ihre Prophetie, ihre Lyrik, Hymnologie, Elegik und Idyllen, ihre didaktische Spruchpoesie oder Gnomenform. Aber in allen diesen litterarischen Formen unterscheidet sie sich von der classischen Litteratur nicht sowohl durch ihren Orientalismus in Sprache und Phantasie, als vielmehr durch das Vorherrschen des monotheistisch religiösen und heiligen praktischen Princips. Während in der class. Litteratur sehr bald das ästhetische Kunstinteresse der productive Factor wird, und eben hierin insbesondere die Mission der Hellenen für die Weltgeschichte liegt, tritt in der Hebräischen Litteratur das reine Kunstinteresse kaum hervor, wenigstens beständig zurück vor der Uebermacht des religiösen und praktischen. Hiermit aber hängt zusammen, dass die höheren ausgebildeteren poetischen Kunstformen der classischen Litteratur, nemlich das Epos und das Drama, welche in ihrem lebendigen Fortschritt zum Vollendeten eben eine hellenische polytheistische Lebensgestalt voraussetzen, der biblischen Litteratur wesentlich fern und fremd geblieben sind. Es ist wohl wahr, was neuerdings Fr. Böttcher [2]), der neueste Hauptvertheidiger der Hebräischen Bühnendichtung aus Göthe geltend macht, „dass alle Poesie von selbst der dramatischen Form als der vollendetsten zu-

1) Vgl. die geistvollen Bemerkk. hierüber in Martensens, Christl. Dogmatik, §. 113—124.

2) Die ältesten Bühnendichtungen, der Deboragesang und das Hohelied, Leipzig 1830. S. 4.

strebt." Allein die Frage ist, ob diess natürliche Hinstreben zur dramatischen Poesie in einem Volke auch die Bedingungen seines Gelingens findet. In dem Hebr. Volke fehlen aber diese Bedingungen, unter denen die wesentlichste das rein ästhetische Kunstinteresse bleibt. Ein so tief feyerliches theokratisches Volk, wie das Hebr., ist zur Entwicklung der dramatischen Kunst nicht geeignet, dazu gehört eine gewisse Uebermacht der weltlichen Denkweise und eine Vertiefung in das natürlich Individuelle. Ich will zugeben, dass wir bey den Hebräern, in der späteren altt. Litteratur, den Hagiographen, Anfänge, Ansätze zum Dramatischen finden. Aber wo ist irgend eine historische Spur von einer Hebräischen Bühne und Schauspielkunst, ohne welche die dramatische Poesie über ihre ersten Ansätze nie hinauskommen kann? Böttcher selbst kann keine Spur davon weiter aufweisen, als seine eigene Hypothese über die monströse Bühnendichtung des Deboragesanges und die willkührliche dramatische Schematisirung des Hohenliedes. Weder vermag ich mit Hupfeld [1]) im Hiob eine Hebr. Tragödie zu finden, obwohl der Stoff dramatischer und selbst bestimmt tragischer Art ist; noch auch bin ich im Stande, mir das Hohelied mit Böttcher [2]), obwohl es einen dramatischen Stoff enthält, als eine Hebräische Comödie oder Oper zur deutlichen Anschauung zu bringen. Das Dialogische im Buche Hiob ist nicht dramatischer, als in vielen Dialogen Platons, und im Hohenliede nicht dramatischer, als in vielen Theokritischen Idyllen. Jenes ist und bleibt wesentlich ein theokratischdidaktisches Gedicht; dieses ein idyllischer Liederkranz. In dem wahren Drama ist das Dialogi-

1) Die Stellung und Bedeutung des Buches Hiob im A. T. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1850. Nr. 35 ff.

2) A. a. O. S. 17 ff.

sche wesentliche dramatische Actionsform; in jenen beyden Büchern ist es untergeordnet und so wenig wesentlich, dass man namentlich im Hiob sich den ganzen Process vollkommen auch in der Form der Erzählung denken könnte. Aber wenn wir auch zugeben, dass die altt. Litteratur **wahre** dramatische Anfänge hatte, über die blossen Anfänge kommt sie nicht hinaus [1]).

Fehlte der alttest. Litteratur zur Entwicklung eines wahren Dramas die wesentliche Bedingung des reinen ästhetischen Kunstinteresses im Volke, so fehlten der neutestamentlichen, dieser reinen Nothlitteratur in der Zeit der verfallenden Litteratur, alle Bedingungen dazu doppelt und dreyfach. Insbesondere hat die apokalyptische Litteratur zu einer so hohen Kunstproduction, wie das Drama ist, weder in ihrem Inhalte, noch in ihrer ursprünglichen danielischen Form irgend eine Anlage, wie denn auch kein Apokalyptiker je eine dramatische Composition, eben weil sie Unnatur gewesen wäre, nur von weitem angefangen hat.

Soll für die neutestam. Apokalypse irgend ein Analogon ausser der biblischen Litteratur gesucht werden, so kann ich ein solches nur in Dantes divina comedia finden. Man vergleiche besonders den ersten Gesang der Hölle mit der Einleitung der Apokalypse. Aber es ist dabey nicht zu vergessen, dass Dante sein grandioses, gewissermaassen apokalyptisches Gedicht nur in dem Sinne comedia nannte, dass er nach seiner rhetorischen Theorie von dem dreyfachen Style, dem tragischen oder höheren, der seinem Inhalte nach von dem Wunderbaren aber Ruhigen ausgeht und mit

---

1) Ich muss denen beystimmen, welche, wie auch kürzlich Delitzsch in seiner Schrift zur Geschichte der jüdischen Poesie 1836, die Anfänge des Dramatischen in der Hebr. Litteratur erst von der Berührung der Juden mit den Griechen datiren; wie denn auch die dramat. Poesie der Indier erst einer Zeit angehören soll, in welcher die Griech. Cultur bereits mit der Indischen in nahe Verbindung gekommen war.

dem Schreckenden und Grausenerregenden endet, dem komischen oder niederen, welcher umgekehrt von einem rauhen Anfange zu einem glücklichen Ende fortschreitet, und dem elegischen oder klagenden, — für sein Werk den zweyten wählte, der freylich für uns hoch genug ist, und dass der Beyname der divina dem Werke erst später gegeben wurde [1]).

§. 24.

Die künstlerische Composition und Oekonomie der Apokalypse.

1. Nachdem wir die äussere litterarische Form der Johanneischen Apokalypse im Allgemeinen als die ausgebildetere Danielische Form der apokalyptischen Prophetie bestimmt haben, ist nun die Aufgabe zu zeigen, wie der Verfasser in dieser Form den Grundgedanken seines Buches seinem Hauptzwecke entsprechend entwickelt, die Entwicklungsmomente angeordnet und dargestellt, und zu einem Ganzen componirt habe. Hier ist vorzugsweise das Gebiet seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit.

Bei der innern Form der Apokalypse kommt allerdings mehr als bey der äusseren litterarischen in Betracht, ob die Schrift ursprünglich als ein Ganzes concipirt sey, oder nicht. Im letzteren Falle wäre die Composition des gegenwärtigen Ganzen eben nur eine äussere Zusammensetzung verschiedener Theile, deren jeder ursprünglich, ein Ganzes für sich, seine eigene innere Composition und Oekonomie gehabt hätte. Wer diess annimmt, leugnet damit die ursprüngliche Einheit und Ganzheit der Composition. Aber die Hypothese von der ursprünglichen Theilverschiedenheit der Apokalypse beruht vorzugsweise auf der Verschiedenheit und unmittelbaren Unvereinbarkeit der historischen Zeitbezie-

---

1) Vergl. Blanks Artikel Dante in der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber.

hungen, wozu als weitere Beweismomente theils die Verschiedenheit der Sprache und Darstellungsweise, theils die Zusammenhangslosigkeit in dem Process der Composition hinzukommen. Wie sich nachher zeigen wird, hat diese Hypothese keinen hinreichenden Grund, und da zunächst das Factum der äussern Ganzheit vorliegt, so ist wenigstens der Versuch, die innere Ganzheit und Einheit der Composition nachzuweisen, vollkommen berechtigt.

Aber noch eine andere Vorfrage entsteht für uns dadurch, dass die Ausleger nicht einig darüber sind, was für eine Art der Composition wir in der Apokalypse zu analysiren haben, ob die Composition eines freyen, absichtlichen poetischen Kunstwerkes oder nicht? Im letzteren Falle könnte das Ganze auf uns den Eindruck einer schönen, künstlerischen Composition machen, aber es wäre eben ein unbewusstes, gleichsam sam unfreywilliges, dem Inhalte immanentes Kunstwerk, man könnte sagen, ein göttliches oder inspirirtes — im Sinne der heiligen Geistesinspiration.

Hierüber ist, als Eichhorn die erstere Ansicht auf die Spitze trieb und die Apokalypse als ein geniales Dichtwerk nach Art nicht sowohl der classischen, als der modernen Poesie darstellte, gestritten worden. Namentlich hat Kleuker im Namen der älteren theologischen Denkweise gegen Eichhorns abstracte Behandlung des Buches als eines rein poetischen entschiedenen Widerspruch erhoben [1]).

Kleuker geht davon aus, dass die Apokalypse durch Geist, Ton und Ausdruck gar nicht den Eindruck eines mit Absicht und Kunst hervorgebrachten Gedichtes, sondern vielmehr den einer im Zustande unwillkührlicher durch den heiligen Gottesgeist gewirkten Begeisterung

1) Ueber Ursprung und Zweck der Offenbarung Johannis S. 839 ff.

empfangenen, somit inspirirten, und mit heiliger prophetischer Gabe dargestellten wahren und wirklichen Offenbarung mache. — Diess ist nun freylich ein sehr subjectiver Ausgangspunct; im Hintergrunde aber liegt die Voraussetzung, dass der Inspirationscharakter der heil. Schrift die rein poetische und eben in diesem Sinne untheologische oder unbiblische Auffassung der apokalyptischen Composition nicht gestatte. Indessen hebt Kleuker auch ein rein litterarisches, objectives Moment für seine Ansicht hervor. Er zeigt, dass der Apokalypse die unzweydeutigen Merkmahle eines rein poetischen Ursprungs, wie in anderen Gedichten, gänzlich fehlen, und dass Johannes theils in der Entstehungsgeschichte seines Werkes I, 1 — 20., theils IV, 1 f. und am Schlusse XXII, 4 ff. für den unbefangenen Forscher alles gesagt und gethan habe, um nicht für einen mit Kunst und Bewusstseyn Dichtenden, sondern eben für einen reinen ehrlichen Propheten gehalten zu werden.

Unterdessen hat die neuere Auslegung des Buches sich durch Kleukers Widerspruch nicht abhalten lassen, die Apokalypse als ein wahres Kunstwerk zu construiren. Ewald, Züllig, de Wette u. a. haben diess in verschiedener Weise versucht. Man ist darin einverstanden, dass die Kunstform der Apokalypse aus der damahligen Jüdischen Poetik oder poetischen Technik, nicht aus irgend einer classischen, zu erklären sey. In dieser Beziehung ist besonders Zülligs Verdienst, der mehr als ein anderer in die poetische Technik der Juden eingedrungen ist, mit allem Danke anzuerkennen. Unstreitig ist dieser Weg allein historisch begründet und zum Ziele führend. Meine Ansicht ist diese:

Die Johanneische Apokalypse ist im Allgemeinen ein Werk des neutestamentlichen prophetischen Geistes im apostolischen Zeitalter. Als solches hat sie nicht nur ihren wesentlichen Inhalt aus der Christlichen Offenbarungsprophetie, dem prophetischen Gottesworte Christi

empfangen, sondern ist auch ihrer wesentlichen Form nach in der Conception des Verfassers aus der heiligen Geistesfülle Christi hervorgegangen; kurz, sie ist ein Christlich inspirirtes Werk, d. h. unter bewusster Anregung und Einwirkung des besonderen πνεῦμα τῆς προφητείας oder mit der besonderen prophetischen Geistesgabe gedacht und geschrieben. Wie aber das πνεῦμα ἅγιον nach 1 Kor. XII., je mehr es in die historische Lebensgestalt der Gemeinde Christi eingeht, desto mehr nicht nur seine Gaben besondert, sondern auch einem jeden die seiner natürlichen und historisch so oder so bestimmten Individualität entsprechende Gabe verleiht, und sich wirksam in den ganzen natürlichen und historischen Bildungsstand des Einzelnen einfügt, verklärend und heiligend, — so bestimmt es auch den besonderen Schreib- und Compositionsact des neutestam. Propheten nach dem Maasse der vorhandenen Gaben, Bildung und historischen Verhältnisse desselben, so wie nach den natürlichen Bedingungen der dem Inhalte entsprechenden Conceptions- und Darstellungsform. Demnach schliesst auch die apokalyptische Inspiration die nach den Litteraturverhältnissen der Zeit gebildete Dichtung und Darstellungskunst nicht aus, sondern durchdringt sie nur, ohne die individuelle Freyheit und somit auch natürliche Schranke aufzuheben. Nicht schafft sie schlechthin neue Formen, sondern nimmt die gegebenen in ihren Dienst.

Ist diess richtig —, so folgt, dass wir vollkommen berechtigt sind, in der Apokalypse nach der menschlichen Darstellungsform, insbesondere der Kunstform in der Composition zu fragen, dieselbe zu erörtern, und das Gebundene und Freye, das Gegebene und Neugebildete darin zu unterscheiden und zu beurtheilen.

2. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass die Grundidee der Apokalypse, die Grundweissagung der Wiederkunft Christi und deren Entwicklung in der Geschichte des Reiches Christi unter den historischen Verhältnissen

der Zeit dem Verfasser eben mit dem Begriff der Apokalypse überhaupt gegeben war. Daran hat die freye poetische Composition keinen Antheil. Dass jene Weissagung zum Theil schon zur Erfüllung in der Zeit gekommen war, ferner die Zeichen der Zeit, — die saftig gewordenen Zweige und die hervorgetriebenen Blätter des Feigenbaums in der Parabel Matth. XXIV, 32., woran, wie es heisst, die Nähe der Sommerzeit zu merken sey, also der fortschreitende Process der Erfüllung in der damahligen Zeitgeschichte, — das alles lag ausserhalb der freyen Composition in dem Christlichen Zukunftsglauben des Verfassers und in seiner durch diesen Glauben bestimmten prophetischen Beobachtung der damaligen Römischen Weltherrschaft. Mag darin auch noch so viel poetischer Stoff liegen, epischer oder dramatischer, wodurch die poetische Phantasie des Apokalyptikers angeregt wurde, den Stoff selbst hat er nicht erst poetisch hervorgebracht. Nur in der Darstellung des gegebenen apokalyptischen Inhalts war der Verfasser frey, wiewohl auch hier noch ein Element des Gebundenen gedacht werden kann, und wirklich angenommen werden muss, nemlich die traditionelle Grundform der apokalyptischen Darstellung.

Hier aber entsteht die Frage, ob insbesondere die apokalyptischen Visionen zur freygewählten poetischen Form, oder als wirkliche Thatsachen zur historischen Entstehungsform der apokalyptischen Prophetie gehören?

Dass die Visionen von dem Verf. als wirkliche Thatsachen dargestellt werden, beweist nichts gegen diejenigen, welche dieselben zur poetischen Darstellungsform rechnen. Denn auch im Buche Henoch und anderen Apokalypsen der Art geschieht diess, und doch zweifelt Niemand, dass z. B. die Henochischen Visionen zur Fictionsform des Buches gehören. Ueberhaupt gehörten schon seit Daniel die Ekstase und Vision zur constanten Form der apokalyptischen Darstellung, waren eine

traditionelle litterarische Form geworden. Wer die Vision und Ekstase nur als poetische Fiction gelten lässt, ausser derselben aber entweder für unmöglich, oder, wo sie wirklich eintreten, für krankhafte Seelenzustände hält, der muss schon zur Ehre der Apokalypse alles Ekstatische und Visionäre darin zur poetischen Darstellungsform rechnen.

Indessen können wir dieser Meinung nicht unbedingt beystimmen.

Die Ekstase oder die unmittelbare Geisteserhebung über das organische Selbstbewusstseyn und das objective Weltbewusstseyn und die ekstatische Vision oder unmittelbare Schau des Geistes in sich selbst, sind, wie die Psychologie lehrt, natürliche wirkliche, Zustandsformen des menschlichen Seelenlebens in dem Uebergange vom Schlaf zum Wachen und wieder zurück vom Wachen zum Schlaf. Wie jeder an sich natürliche Zustand, so können auch Ekstase und Vision, wenn der gesetzliche Process des Geistes gestört wird, krankhaft werden, aber sie sind es nicht nothwendig und von Hause aus. Die Erfahrung lehrt, dass beyde besonders auf dem religiösen und poetischen Lebensgebiete hervortreten, ursprünglich als natürliche, wirkliche Zustandsformen des religiösen und poetischen Geistes, späterhin als reflectirte Darstellungsformen. Aber das letztere setzt das erstere voraus. Sind Ekstase und Vision in keiner Art etwas Natürliches, so können sie auch selbst als poetische Darstellungsformen nicht natürlich und wohlgefällig seyn. Dass sie aber als natürliche Zustandsformen des religiösen und poetischen Geistes vorkommen, hat seinen Grund darin, dass Religion und Poesie gleicherweise in dem unmittelbaren Daseynsgrunde des Geistes wurzeln, in dem unmittelbaren Insichselbstseyn, in der Unmittelbarkeit des Uebersinnlichen und Idealen im Geiste, darin aber nicht verharren können, sondern mit innerer Nothwendigkeit vom Schlaf zum vollen wachen Leben überzugehen oder ihre Unmittelbar-

keit mit der wachen objectiven Erfahrung und mit der Reflexion zu vermitteln streben. Eben in diesem Uebergange aus der Unmittelbarkeit zum vollen Tagesbewusstseyn der mittelbaren Erkenntniss gehen beyde auch in die Uebergangsformen der Ekstase und Vision ein. In diesen ist noch die volle Strömung des unmittelbaren religiösen und poetischen Geistes, aber auch schon das objective Bewusstwerden davon. Die bewusstwerdende Geistesunmittelbarkeit ist die Begeisterung. Und so sind Ekstase und Vision die beyden ursprünglichen Begeisterungsformen der Religion und Poesie. Sie sind ihrer Natur nach momentan; je momentaner, nach Art des Blitzes, desto wahrer, gesünder und wirklicher. Sie bleiben aber dem Geiste bewusst als die ursprünglichen Begeisterungsformen, in welchen der Geist seine volle Lust an sich selber hat. Hieraus erklärt sich, dass das religiöse und poetische Gemüth in Erinnerung an jene Lust, wenn im mittelbaren Leben irgendwie Mangel an frischer Lebensfülle eintritt, jene ekstatischen und visionären Zustände zurückruft und zu denselben zurückstrebt, um sich in ihnen aus der Tiefe der Unmittelbarkeit neu zu begeistern. Allerdings gehören die religiösen und poetischen Ekstasen und Visionen ursprünglich dem Kindheitsstande der Religion und Poesie an. Allein bey dem beständigen Wechselprocess zwischen der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit des Geistes können sie auch in dem ausgewachsenen und gebildeten Leben vorkommen. In natürlicher gesunder Weise aber treten sie nur ein in Folge neuer Anregungen, neuer Geistesausgiessungen in den Pfingsttagen, den Epochen des religiösen und poetischen Lebens, mit einer Art von innerer Naturmacht. Rein willkührlich gemacht in dem gesetzlichen periodischen Verlauf sind sie ungesunde, kranke Zustände. Hieraus ist zu verstehen, dass, was insbesondere die religiöse Ekstase und Vision betrifft, beyde nicht nur in der Anfangsperiode,

sondern auch in der Vollendungsperiode der alttestam. Religion, der prophetischen, vorkommen und hier als wesentliche Formen der prophetischen Begeisterung; dass ferner dieselben als wahre Zustände auch in der neutestamentlichen Stiftungsepoche aus der Kraft des neuen Christl. Geistes wieder hervortreten, zuerst in der Kindheit, der Geburt des neutestam. Geistes, z. B. Matth. I, 20 ff. Luk. I, 11. 26 ff., darnach aber auch in dem schon erwachsenen Christlichen Leben der Apostel vgl. AG. X, 10 ff. und 2 Kor. XII, 2 ff., besonders als wesentliche Formen der apokalyptischen prophetischen Begeisterung. Wenn demnach der Verf. der Apokalypse sagt, er sey am Tage des Herrn im Geiste gewesen, und habe in dieser Ekstase Visionen über die Zukunft des göttlichen Reiches gehabt, so haben wir an sich keinen Grund, diess ohne Weiteres für poetische Fiction zu halten. Wir können zugeben, dass die Apokalypse auf einer der Paulinischen 2 Kor. XII, 2 ff. ähnlichen wirklichen Ekstase ihres Verfassers beruht und daraus hervorgegangen ist. Aber wir müssen denen aufs entschiedenste widersprechen, welche meinen, der ganze Inhalt und die ganze Darstellung der Apokalypse sey in wirklicher Ekstase und Vision empfangen worden und die poetische Fiction habe daran gar keinen Antheil.

Zuvörderst nemlich ist klar, dass der Moment der Ekstase und Vision selbst und der Moment der schriftlichen Composition, wie sie der Zeit nach auseinander liegen, so auch wesentlich verschieden sind. Dort die reine Unmittelbarkeit des Geistes, hier der vermittelte äusserlich bedingte, nach Aussen gewendete Lebenszustand mit bestimmter äusserer Action. Unmittelbar ist die Ekstase und Vision nicht darstellbar, s. 2 Kor. XII, 2 ff. Erst, wenn das vollkommen wache Bewusstseyn eingetreten ist, kann sie von diesem in Erinnerung dargestellt, erzählt werden. Mag dann das Gedächtniss des Schreibenden noch so treu seyn, der

Schreibact der wirklichen Ekstase und Vision noch so nahe liegen und von denselben abhängig seyn, der veränderte Zustand und die bewusstere Selbstthätigkeit des Schreibenden müssen auf die Darstellung einwirken. Die mehr oder weniger freye Reproduction der früheren Ekstase und Vision fällt immer der menschlichen Kunst anheim.

Dazu kommt, dass die Visionen in der Apokalypse theils so lang, theils so mannigfaltig, complicirt und künstlich sind, dabey im Einzelnen so viel absichtliche Nachahmung alttestam. Vorbilder und im Ganzen so viel gelehrte Kunst der Composition enthalten, dass in dem Grade, in welchem dieselben als Product freyer künstlerischer Darstellung oder als poetische Fiction natürlich sind, als Factum genommen höchst unnatürlich, ja unmöglich erscheinen. Die wirkliche Ekstase ist zumahl, wie in der Apokalypse angenommen wird, im wachen Tageszustande ihrer Natur nach kurz, momentan, und die Vision eine einfache Gesammtschau. Sobald der Geist sich seiner selbst und der Dinge ausser ihm auf distincte und objective Weise bewusst wird (vgl. AG. XII, 10. 11.), das gelehrte Denken, das articulirte Entwickeln, und das künstlerische Darstellen hervortreten, hört die wirkliche Ekstase und Vision nothwendig auf. Nur in der poetischen Fiction kann die Ekstase und Vision einen längeren Zeitraum ausfüllen, das gelehrte Denken, die Gedankenentfaltung und die künstlerische Darstellung aufnehmen und in sich hegen. Ist nun die Composition der Apokalypse, wie augenscheinlich, eine künstlerische, ja gelehrte, so haben wir zwar kein Recht, allen wirklichen ekstatischen und visionären Entstehungsgrund der Apokalypse schlechthin zu leugnen, wohl aber die dargestellten einzelnen Ekstasen und Visionen darin für prophetische Dichtung zu halten, und insofern das Ganze als ein Kunstwerk des Christlichen prophetischen Geistes zu betrachten. —

Indem wir uns nun anschicken die Joh. Apokalypse als Kunstwerk zu analysiren, bemerken wir, dass es in der Natur einer solchen hermeneutischen Analyse liegt, über das ursprüngliche Kunstbewusstseyn des Verfassers hinauszugehen, und auch das dem Verf. unbewusst Künstlerische in der Composition zum Bewusstseyn zu bringen. Die poetische Kunst hat eben in ihrer Virtuosität etwas Unbewusstes. Der Hermeneut aber hat die Aufgabe, auch dieses bewusst zu machen. Hier entsteht leicht die Gefahr des subjectiven Hineintragens, Hinein- und Ueberdeutens. Aber der Maassstab der wahren Deutung ist nicht das erweislich Bewusste, sondern der wissenschaftlich nachweisliche hermeneutische Eindruck. —

3. Die prophetische Ekstase und Vision (das *γίνεσθαι ἐν πνεύματι* und das *ἰδεῖν* und *ἀκούειν ἐν πν.*) umgiebt und durchzieht die ganze Darstellung, ist die innerste Form derselben. Das Ganze ist eine zusammenhängende, fortschreitende Visionenreihe, worin drey Epochen oder Hauptvisionen durch ein dreyfaches *ἐν πνεύματι* I, 9. 10. IV, 1. 2. und XXI, 10. unterschieden werden.

In der ersten, der Anfangs- und Einleitungsvision I, 9. 10., schauet der Prophet den verklärten Christus, als den Zukunftsoffenbarer, inmitten der sieben Gemeinden und deren Boten (Engel) und vernimmt von ihm den Befehl, was er im Geiste geschauet, Gegenwärtiges [1]) und Zukünftiges den sieben Gemeinden zu schreiben.

Unmittelbar auf den visionären Schreibact folgt IV, 1 ff. die anabatische, die höhere Vision, die apokalypt. *ἀνάβασις* oder *ἀνάληψις* des Sehers in den Himmel, wo derselbe den Thron Gottes, das siebenfach

1) I, 19. *γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα.* Ich kann *ἃ εἰσὶν* nicht in dem Sinne des Bedeutens, sondern zusammengehörig mit *ἃ μέλλει* — — nur in der Bedeutung des gegenwärtigen Seyns nehmen.

versiegelte Zukunftsbuch und die Eröffnung desselben durch den Löwen vom Stamme Juda schauet. Als eine neue höhere Schau beruht sie auf einem neuen *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. Diese Vision setzt sich in wiederholten *εἶδον* und *ἤκουσα* fort bis XXI, 9., wo die Schlussepoche eintritt. Man kann sie die Entwicklungsvision nennen, worin der ganze Pragmatismus der Zukunft Christi dargestellt wird. XXI, 10. tritt die abschliessende Vollendungsvision ein, und wie dieselbe den Gipfelpunkt der Zukunft Christi enthält, das Herabkommen des himmlischen Jerusalems, so ist sie auch bedingt durch einen neuen höheren Standpunct des Sehers und eine neue prophetische Geisteserhebung. Ein Engel erhebt den Seher *ἐν πνεύματι* auf einen grossen hohen Berg.

Der ekstatischen visionären Conception der prophetischen Gedanken entsprechend ist die Darstellungsweise durchweg die symbolische. Wie der Seher alles eben nur im Bilde, im Symbol geschauet und vernommen hat, weil eben kein Sterblicher die himmlischen Dinge anders zu erkennen vermag, so stellt er auch alles im Bilde und Symbol dar. Nur die religiösen Grundbegriffe behalten ihren Begriffsausdruck, und in den kurzen lyrischen und paränetischen Stellen tritt das Symbolische momentan zurück. Aber selbst Gott, Christus, der Geist, der Satan, wenn der Apokalyptiker sie schauet, erscheinen ihm im Bilde. Diess ist nun allerdings poetische Darstellung, aber die apokalyptisch poetische, in welcher ihrer Natur nach das Bild oder vielmehr das Symbol nicht willkührlich gewählt erscheint mit dem Bewusstseyn freyer Vergleichung und Kunst und somit auch des Unterschiedes von Bild und Idee, sondern mit der apokalyptischen Vision gegeben ist, als die ursprüngliche Conceptionsform, als der pneumatisch gegebene nothwendige Ausdruck der apokalyptischen Gedanken. Wir finden

zwar einzelne mehr willkührlich gewählte Bilder, auch Vergleichungen mehr rhetorischer Art, aber im Ganzen herrscht das der Vision entsprechende objective und durch die apokalyptische Symbolik geprägte Symbol vor. Die Bilder sind grösstentheils die schon für die prophetische Darstellung geprägten alttestamentlichen, nur oft neu gewendet und combinirt. Eben diess giebt der Darstellung den Charakter weniger des Gelehrten, als des Positiven, Geheiligten, und soll den Schein willkührlicher Dichtung verringern oder entfernen. Aber das Symbol enthüllt nicht nur die Idee, indem es dieselbe veranschaulicht, sondern es verhüllt, verbirgt dieselbe auch und macht sie zum Geheimniss für den, welcher die Idee nicht schon erkannt hat, vgl. Matth. XIII, 11 ff. Insofern bedarf es der Deutung und Auslegung. Dem sterblichen Seher selbst ist in seiner Vision nicht alles Symbol unmittelbar verständlich, sondern, je mehr es Ausdruck neuer apokalyptischer Gedanken ist, desto mehr bedarf er von Oben herab, von Christo oder einem begleitenden Engel oder einer unpersönlichen Gottesstimme, der Erklärung und Weisung, so z. B. I, 20. XVII, 7 ff. XXI, 3.

Aber obwohl dem Seher selbst auf diese Weise alle Räthsel und Geheimnisse der Zukunft, welche er im Symbol schauet, gelöst werden, so giebt er doch nicht Allen alles, was ihm geoffenbart ist, unmittelbar kund, sondern, wie die volle Zukunftsoffenbarung unter den gegebenen Verhältnissen überhaupt nicht gefahrlos ist, auch nicht Allen in der Gemeinde unmittelbar verständlich und heilsam, sondern eben nur den Weisen, so enthüllt er zwar diesen, was er geschauet hat, aber in einem allen andern unverständlichen Räthselsymbol. Das Zahlenräthsel des Antichrists XIII, 18., und das Räthsel der antichristlichen Stadt und der antichristlichen Herrscherreihe XVII, 7 ff. giebt er unaufgelöst nur den Weisen, durch die ausdrückliche Bemerkung:

ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω XIII, 18. und ὧδε ὁ νοῦς ἔχων σοφίαν, — die Unberufenen abhaltend.

Die Bilder in der Apokalypse haben meistentheils etwas Ueberschwängliches, Ungeheures. Das Maass, die Besonnenheit, die fassliche, schöne Gestaltbildung der abendländischen Kunst sucht man vergebens. Diess macht die Apokalypse für die Mahlerey und Plastik zu einem verschlossenen Buche. Wenn gleichwohl geniale Meister, wie Cornelius, es sich öffnen und daraus heilige Gemählde componiren, wie die in dem campo santo in Berlin, so können, ja dürfen es eben nur die grandiosen prophetischen Ideen seyn, welche sie daraus nehmen, als Motive und Gedanken ihrer Kunstgestaltungen. Zu entschuldigen ist die Bildungeheuerlichkeit der Apokalypse nicht, sondern eben nur zu verstehen, weniger aus dem Orientalismus der Poesie, denn dieser hat z. B. im A. T. auch sehr schöne, echt mahlerische Bilder, als vielmehr aus dem Wesen der Apokalyptik, welche, wie sie mit ihren Gedanken ins Jenseitige und Ueberirdische strebt, am Throne Gottes die Geheimnisse des Himmelreiches schauet, Himmel und Erde zu einem Gesammtbilde zusammenfasst, ausserdem die Welt im Untergange der gegenwärtigen Gestaltung betrachtet, so auch mit ungeheurer Phantasie alles ins Ungeheure, Gestaltlose, Ueberirdische und Uebermenschliche bildet. Bey dem allen aber weiss unser Verfasser doch wieder seiner apokalyptischen Darstellung ein gewisses Ebenmaass, Ordnung und Gestaltung zu geben. Und eben hierin zeigt sich seine grosse Kunst.

Zunächst kommt hier des Verfassers Kunst in der symmetrischen Gruppirung oder Anordnung nach bestimmten Zahlen, insbesondere nach dem Schema der heiligen Siebenzahl, in Betracht.

Wenn man in der neueren Zeit versucht hat, dergleichen arithmetischen Schematismen auch in den poe-

tischen Kunstwerken der Classiker, namentlich der Dramatiker nachzuweisen, und dieser Versuch wirklich gelungen seyn sollte, so wäre diess eben nur ein Beweis, dass die symmetrische Schematisirung der Darstellung nach Zahlen etwas Natürliches hat. Unser Verfasser aber folgt darin der unzweifelhaften, schon bestehenden Sitte seiner Nationallitteratur [1]), nur dass er dieselbe bewusster und künstlicher gebraucht, als irgend ein anderer Gnomiker oder Prophet seiner Nation. Die Form ist für ihn keine beliebige, sondern innerlich nothwendige; sie hat für ihn den Charakter der theokratischen Heiligkeit, als Abbild göttlicher Schöpfungs- und Offenbarungsordnung. Vorzugsweise gilt diess von der heiligen Siebenzahl, welche ganz, oder in ihre beyden Factoren, die Vier- und Dreyzahl, zerlegt, das ganze apokalyptische Gedicht beherrscht und umrahmt. Aber bey aller Künstlichkeit im Gebrauch dieses arithmetischen Schematismus ist ihm doch die spätere Rabbinische Zahlenspielerey fremd: er versteht noch in der Künstlichkeit einfach zu seyn.

Schon in der Einleitungsvision umschliesst die Siebenzahl die an sich ins Phantastische gezeichnete Erscheinung des sich offenbarenden Christus. Dieser erscheint dem Seher inmitten der sieben heiligen Leuchter, hält sieben Sterne in seiner Hand und lässt an die sieben Gemeinden oder deren Engel die sieben apokalyptischen Briefe schreiben. Diese Briefe sind dann wieder ganz symmetrisch construirt. In allen dieselbe Anfangsformel; in allen gleicherweise ein bezeugendes und belobendes *οἶδα* und ein beschränkendes und ermahnendes *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ*, ferner das erweckende *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω* — und endlich das verheissende *ὁ νικῶν* oder *τῷ νικῶντι*. — Ihr Inhalt

1) S. Züllig, Johannes des Gottbesprachten eschatol. Gesichte, genannt die Apokalypse Th. 1. S. 84 ff.

ist dreytheilig construirt, zuerst die Charakterschilderung, dann die Ermahnung, zuletzt die eschatologische Verheissung. Aber bey aller Symmetrie fehlt doch nicht das Element der individualisirenden Verschiedenheit. Sehr kunstvoll ist nicht nur die Gestalt des in allen Briefen gleicherweise anredenden, briefsendenden Christus nach den verschiedenen Hauptzügen der Erscheinung I, 12—20. symbolisch variirt, sondern auch in der eschatologischen Schlussverheissung werden die Verheissungsgüter nach den Hauptmomenten des Vollendungszustandes des göttl. Reiches in jedem Briefe anders bestimmt.

In der Entwicklungsvision von Cap. IV. an wird der apokalyptische Process aus dem himmlischen Zukunftsbuche durch und durch nach der Siebenzahl schematisirt. Der Offenbarungsprocess wird bis Cap. XVI. in dreymahl sieben Momenten dargestellt. Auf die Eröffnung der sieben Siegel des Zukunftsbuches folgt der siebenfache Posaunenhall, auf diesen die Ausgiessung der sieben göttlichen Zornschaalen. Die Siebenzahl wird jedesmahl in vier und drey unter sich zusammengehörige Momente zerlegt; nach jedem sechsten Moment tritt ein Zwischenact ein, so wie nach jedem siebenten ein neuer Offenbarungsact besonders bezeichnet und vorbereitet wird. Mit Cap. XVI. hört der Siebenschematismus auf, aber die Dreyzahl, als das Schema des Abschlusses, der Vollendung in der Siebenheit, herrscht fort bis zum Ende der Offenbarung. Wo alles so sinnvoll geordnet ist, kann man auch annehmen, dass die Theilung der Siebenzahl in die Vierheit und Dreyheit einen bestimmten Sinn und Zweck hat. Wie der Verf. dieselbe gebraucht, muss man vermuthen, dass ihm in dem periodischen Verlauf der Siebenzahl die Vierheit den Process der Anfangsmomente, der Entstehung und Zubereitung, die Dreyheit aber den Process des Abschlusses und der Vollendung bedeutet. Freylich stellt er, wie es scheint, in der Siebenzahl der

apokalyptischen Briefe die Trias voran. Aber hier wird auch kein periodischer Process dargestellt, und die Theilung in die Dreyheit und Vierheit ist völlig untergeordnet und auch nur dadurch markirt, dass in den drey ersten Briefen das Verheissungswort ὁ νικῶν u. s. w. dem Weckeruf ὁ ἔχων οὖς u. s. w. folgt, in den vier letzten umgekehrt. — Die Siebenzahl als zeitliche Entwicklungsform wird aber von dem Verf. nicht nur ungleich in vier und drey getheilt, sondern auch ausserdem noch halbirt, in 3½ zerlegt XI, 2. Diese Halbsiebenzeit aber nimmt er aus Daniel, wo sie als Ausdruck einer halben Jahrwoche die bestimmte Zeitdauer des heidnischen Verwüstungsgreuels an heiliger Stätte (καιροὶ ἐθνῶν) bezeichnet. Der Abwechslung wegen reducirt er dann diese halbe Danielische Jahrwoche theils auf 42 Monate, theils auf 1260 Tage. Ausserdem aber gebraucht er die Dreyundeinhalbzeit auch von den Tagen, während welcher die Leichname der zwey Zeugen unbegraben auf der Strasse der heiligen Stadt liegen XI, 9.

Neben der heiligen Siebenzahl finden wir auch das Schema der Zehnzahl. Der Satan erscheint XII, 3. unter dem Bilde eines feuerrothen grossen Drachen mit sieben Häuptern und zehn Hörnern. Auch das Thier des Antichrists, welches XIII, 1. aus dem Meere aufsteigt, hat sieben Häupter und zehn Hörner, welche nach XVII, 3. die zehn Bundesgenossenkönige des Antichrists bedeuten. In diesem Zahlensymbole folgt der Verf. dem Daniel VII, 7., welcher es schon zu einem bestimmten apokalyptischen Symbol der antichristlichen Macht geprägt hat. Aber II, 10. gebraucht er die Zehnzahl chronologisch zur Bezeichnung einer bestimmten — kurzen [1]) (1 Mos. XXIV, 55. Dan. I, 13.)

1) Nach Züllig a. a. O. S. 124. soll die Zehnzahl den Nebenbegriff von recht viel haben, was aber Genes. XXIV, 55. wenigstens nicht der Fall ist.

Leidenszeit. — Endlich bedient sich der Verf. auch der alttheokratischen Zwölfzahl. Das Weib, welches XII, 1ff. von der Sonne umgeben ist und den Mond unter seinen Füssen hat, und die heilige Messianische Gemeinde Israel bedeutet, hat auf dem Haupte einen Kranz von 12 Sternen, das Bild des zwölfstämmigen geistlichen Israels. Alles Theokratische hat die Zwölfzahl zu seinem Insigne. Das neue Jerusalem XXI, 1 ff. hat zwölf Grundsteine und darauf die Zwölfnamen der Zwölfapostel Christi und zwölf Thore mit zwölf Engeln und den zwölf Stammnamen Israels; auch giebt der Lebensbaum im himmlischen Jerusalem zwölf Früchte, in jedem Monat eine. Der Umfang der Stadt ist das Quadrat von zwölf. Dieses Quadrat in die Tausendzahl erhoben bezeichnet die von Gott bestimmte Menge der Auserwählten und Besiegelten aus allen theokratischen Stämmen Israels, VII, 4 ff. Und vor dem Throne Gottes stehn die zwey Mahl zwölf Aeltesten IV, 10.

Endlich gebraucht der Apokalyptiker zu seinem Schematismus auch noch die Zweyzahl und deren Verdoppelung. XI, 3 ff. stellt er in dem diesseitigen Jerusalem zwey Zeugen unter dem Bilde von zwey Oehlbäumen und Leuchtern nach Zachar. IV, 2 ff. auf. Er giebt der satanischen Macht zwey Hauptformen, das antichristliche Gewaltthier und das falsche Prophetenthum XVI, 13. XIX, 20. XX, 10. Er zählt vier Himmelsstriche und Hauptwinde und vier Ecken der Erde, und in den vier tödtlichen Plagen VI, 8. stellt er nach dem Gesetze des Parallelismus zwey und zwey zusammen.

So ist er überall bestrebt, nichts unbestimmt und abstract zu lassen, sondern alles nach der Zahlensymbolik zu begränzen und zu bestimmen. Und wie dadurch in das Ganze des apokalyptischen Gemähldes Maass, Ordnung und symmetrische Gestaltung kommt, so sorgt er zugleich durch die Mannigfaltigkeit der Zahlverhältnisse und die innere Abwechselung in den geschlosse-

nen Zahlen dafür, dass das Symmetrische nicht ohne innere Lebendigkeit ist.

Indessen gehört dieser Schematismus mehr zur äusseren Form der Composition und giebt dem apokalyptischen Gemählde gleichsam nur den Rahmen und die Grundstriche. Die mehr innere und in dem zum Theil hergebrachten Schema freybildende Kunst des Apokalyptikers tritt erst recht hervor in der sinnreichen Art, wie er den wesentlichen Inhalt seiner Offenbarung, den eschatologischen Process des Reiches Christi, zur Anschauung zu bringen weiss. Es zeigt sich darin eben so sehr ein feines, tiefes Verständniss der apokalyptischen Idee, als eine grosse Gabe, derselben, nach allen ihren Momenten, die entsprechendste Form der Darstellung zu geben.

Wir versuchen jetzt, die künstlerische Composition auch von dieser Seite ins Licht zu stellen.

Die Offenbarung Jesu Christi beginnt in natürlicher Weise mit einer ganz individuellen prophetischen Vision. Aber der Seher ist nur der vermittelnde Empfänger derselben. Sie gilt der ganzen Christenheit, allen Dienern des Herrn. Zunächst aber wird sie den sieben Asiatischen Gemeinden brieflich zugeeignet, welchen der Seher als Christlicher Bruder und Trübsalsgenoss bekannt ist und die sein Zeugniss anerkennen. Was der Geist diesen sieben Gemeinden sagt, sollen aber alle hören und beherzigen als beglaubigtes Herrenwort. Die Formel *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις* giebt jedem Briefe die ausdrückliche Beziehung auf die Christliche Gesammtheit. —

Die Offenbarung selbst IV, 1—XXII, 5. stellt, wie de Wette und Reuss richtig bemerken, den fortschreitenden Process des Reiches Christi von den ersten Wehen der Messianischen Zukunft im Christlichen Sinne bis zur Vollendung dar. Aber wie die Geschichte überhaupt ein periodischer Process ist, so ist auch der escha-

tologische Process des Reiches Christi in der Zeit keine gerade Linie, sondern ein kreisförmiger, ringelartiger Verlauf, ein Process in mehreren sich auseinander entwickelnden analogen Perioden. Diess stellt der Verf. sehr sinnreich dadurch dar, dass er bis zur Endepoche einen dreyfachen Cyclus der Offenbarung beschreibt in der dreyfachen Siebenheit der Siegel, der Posaunen und Zornschaalen, welche theils Gleichartiges und Wiederkehrendes, theils Verschiedenes und Fortschreitendes enthalten. Während in den vier ersten Momenten der periodischen Siebenheit das Gleichartige und Wiederkehrende vorherrscht, tritt in den drey letzten Momenten das Neue, zur Epoche der folgenden Periode Fortschreitende immer mehr hervor. Durch die längeren und kürzeren Zwischenacte nach dem jedesmahl sechsten Momente in der Siebenheit wird die Trias in der Siebenzahl wieder in die Zwey und Eins zerlegt. Indem so der Abschluss der Periode nach dem ein neues Moment enthaltenden Zwischenacte besonders gestellt wird, wird das jedesmahl letzte Moment als die Epoche hervorgehoben, worin nicht nur die bisherige Entwicklungsreihe sich abschliesst, sondern auch die schon vorbereitete neue ihren vollen Keimanfang hat. Aber die neue Periode folgt nicht alsobald, sondern immer erst nach einem Ruhepunkt, worin sich die neue Entwicklung vorbereitet und zugleich das Gemüth des Sehers und der Leser sich sammelt und orientirt für den weiteren Process.

Der Offenbarungsprocess beginnt mit der Entsiegelung des Zukunftsbuches im Himmel durch das verklärte Lamm Gottes. Nur der Herr des Reiches kann auch das Geheimniss der Zukunft desselben vollkommen offenbaren. Das Geheimniss der Zukunft und des göttlichen Gerichts über die Welt wird dem Seher zuerst mehr im Allgemeinen enthüllt, in den allgemeinen Vorzeichen oder den allgemeinen Anfängen der Messiani-

schen Wehen. Bemerkenswerth ist dabey, dass der Offenbarungsprocess im Wesentlichen die Ordnung in der Weissagung Christi Matth. XXIV, 5 ff. befolgt. Bey der Eröffnung der vier ersten Siegel zeigt sich zuerst das Vorzeichen des Krieges mit seinen Plagen, womit alle Welterschütterungen anfangen. Hierauf wird bey der Eröffnung des fünften und sechsten Siegels der entgegengesetzte Eindruck des anfangenden göttlichen Gerichtes kund. Die schon durch die Trübsal vollendeten Märtyrer im Himmel fordern gerechte Rache, aber sie werden zur Geduld ermahnt. Erst muss die Krisis auf Erden vollendet seyn, erst müssen alle für das Christliche Märtyrerthum Empfänglichen und Bestimmten durch die Trübsal sich bewährt haben, ehe das Ende kommen kann, vergl. Matth. XXIV, 14. Hieran schliesst sich nun der Zwischenact Cap. VII., eine Art von σαββατισμός, in welchem die Auswahl und Besiegelung aller heiligen Knechte Gottes aus allen Stämmen, aus allen Völkern und Geschlechtern geschieht. Die menschlich unzählbare, aber von Gott bestimmte Schaar der Märtyrer erscheint vor dem Throne Gottes unter himmlischen Lobgesängen. Die Weissagung greift hier dem historischen Processe vor, und schildert kurz und im Allgemeinen den dereinstigen Seligkeitsstand der Erwählten und Bewährten.

Aber in der ganzen Entwicklungsreihe der sieben Posaunen geht die Weissagung wieder auf den historischen Process zurück, und wird dadurch immer bestimmter. Zu den mehr geschichtlichen Welterschütterungen in den vier ersten Siegeln kommen jetzt bei dem Ertönen der vier ersten Posaunen zunächst theilweise Naturerschütterungen, als Vorzeichen der letzten allgemeinen Veränderung der gegenwärtigen Weltgestalt. Mit der fünften und sechsten Posaune steigern sich die Verderbensmächte des göttlichen Strafgerichts. Die Unterwelt sendet ihre dämonischen Mächte und eben so werden

die zerstörenden babylonischen Mächte am Euphrat entbunden. Der dritte Theil der antitheokratischen Menschheit wird getödtet. Aber die übrigen bekehren sich nicht und das göttliche Strafgericht kann noch nicht aufhören, es hat seine Höhe noch nicht erreicht.

Durch einen neuen Zwischenact werden die Endepoche und die folgende Periode der sieben Zornschaalen vorbereitet. Der Seher hört die sieben Donner des göttlichen Gerichts und den heiligen Schwur des Engels, dass keine Frist mehr seyn solle und das Ende nahe bevorstehe zur Errettung der Heiligen Gottes. Aber das Geheimniss der sieben Donner soll noch versiegelt werden. Je näher dem besonderen Factum der Schlusskatastrophe, desto geheimnissvoller wird das Räthsel der Zukunft, und wie es auf einem besonderen Rathschlusse Gottes beruht, dass keine Frist mehr seyn soll, so wird auch dieser den allgemeinen Inhalt des Zukunftsbuches von Cap. V. näher bestimmende Vollendungs-Rathschluss Gottes in einem besonderen Büchlein, welches aber, wie jenes, schon für den Seher geöffnet ist, verzeichnet gedacht. Das Büchlein wird dem Seher gegeben zum Essen. Er eignet sich seinen ganzen Inhalt an und erfährt ganz das Süsse und zugleich Bittere, Schmerzliche der neuen besonderen Weissagung, welche er jetzt nach einer neuen Weihe zu verkündigen hat.

Von jetzt an wird der apokalyptische Process immer bestimmter und historischer. Das Erste ist eine symbolische prophetische Action welche dem Empfänger der Offenbarung befohlen wird. Er soll den Tempel Gottes und den Altar in der heiligen Stadt messen, aber den Vorhof nicht. Nach Gottes Rathschluss soll die heilige Stätte in ihrem inneren Heiligthume erhalten, aber in ihrem heidnischen Aussenwerk von den Heiden eine Zeitlang zertreten, und was Sodom und Aegypten in ihr ist zerstört werden. Vergebens

predigen zwey Zeugen Gottes Allen Busse. Die antichristliche Macht tödtet dieselben. Die Strafe tritt ein. Ein Theil der Stadt und Einwohner geht zu Grunde, aber was wahres Israel in ihr ist giebt Gott die Ehre. Nun erst, nachdem der Seher über das Endschicksal seiner heiligen Stadt und seiner Volksgenossen beruhigt ist, ertönt die siebente Posaune, welche, weil sie das letzte Wehe — die Epoche der sieben Zornschaalen enthält, mit himmlischen Lobgesängen gefeyert wird.

Ehe aber dieses letzte abschliessende Wehe eintritt, wird von Cap. XII, 1. an bis XIII, 18. der Seher genauer orientirt über den besonderen historischen Process, den letzten Kampf, der nun eintreten soll. Die Mächte des Kampfes sind die Theokratie, die alttestamentliche, mit ihrem Messianischen Kinde und dieser gegenüber die Feinde des Herrn und seines Reiches, zuerst das Haupt aller antitheokratischen Macht, — der im Himmel schon gerichtete Satan, der die Theokratie und ihr Kind auf Erden wüthend verfolgt, aber vergebens, — die Theokratie selbst und ihr Kind werden gerettet. So bleibt ihm nur übrig, die Christen zu verfolgen. Hier treten nun die beyden vom Satan ermächtigten und mit ihm verbündeten antichristlichen Mächte hervor, das antichristliche heidnische Römische Gewaltthum mit seinem Neronischen Haupte und das falsche verführerische Prophetenthum. Zwischen diesen drey Hauptfeinden Christi und der Gemeinde der Christen beginnt nun der Kampf. Wer wird Sieger seyn? Auf Zion steht schon das Lamm mit seinen Getreuen in heiliger Ruhe und stellt dar die Sicherheit des Reiches Christi in allem Kampfe und Toben der Welt XIV, 1 ff. Aber ehe sich das Gericht Gottes über die antichristliche Welt vollzieht, wird es von Neuem in seiner Macht unter Ermahnungen, Warnungen und Verheissungen angekündigt. Und nun geht der historische Process un-

aufhaltsam vorwärts bis zu dem schon vorbedeuteten Endziele, XV, 1 ff.

Nachdem in ähnlicher Art wie bey den vier ersten Siegeln und den vier ersten Posaunen, durch die Ausgiessung der vier ersten Zornschaalen die zerstörendsten Naturplagen über die Reiche der Welt gekommen sind, beginnt mit der fünften Zornschaale der historische Process des Gerichtes. Das Reich des Antichrists wird verfinstert und zu lästerlichem Grimm aufgeregt, es rüstet sich mit aller Macht zu dämonisch heftigem Streite; aber die siebente Zornschaale bringt schon Zerstörung über die antichristliche Stadt, als Anfang des sich vollziehenden Strafgerichts. Die antichristliche Weltstadt und der Antichrist werden dann näher geschildert in ihrem vollen Greuel und in ihrer ganzen bösen Macht, und die betreffenden Symbole dem Seher gedeutet. Unmittelbar darauf aber XVIII, 1 ff. tritt der jähe gänzliche Sturz der antichristlichen Weltstadt ein. Der Eindruck davon auf die Welt und die Heiligen wird geschildert, dort die Trauer und Wehklagen, hier die Siegesfreude über das vollzogene gerechte Gericht. — Damit hat der historische Process seine Spitze erreicht. Je näher nun dem absoluten Schlusse, desto mehr wird die Darstellung wieder allgemeiner, idealer und die besondern historischen Momente der Eschatologie treten zurück. Die heilige Erlösungs- und Weltüberwindungsmacht, Christus selbst, zieht als Sieger aus und überwindet die beyden antichristlichen Satansmächte, und der Satan selbst wird in den Abgrund gestossen und gefesselt, so dass nun auf der Erde Ruhe und Sicherheit ist für das tausendjährige Reich Christi und der Seinigen. Aber die Vollendung ist nicht bloss eine diesseitige, zeitliche, damit auch beschränkte, sondern auch eine jenseitige, ewige. So lange noch die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt besteht, ist der Satan wohl gebunden, aber eben als jetzige Weltmacht noch nicht

vernichtet und er kann den heiligen Reichsfrieden von Neuem stören. Diess geschieht nun auch zu der von Gott geordneten Zeit. Der letzte Satanische Kampf beginnt. Der Weltfürst bietet die letzten Kräfte auf, um das Reich Gottes zu bekämpfen. Aber der Kampf ist kurz. Die böse Macht wird auf ewig überwunden und ihrer ewigen Strafe übergeben. Mit der allgemeinen Todtenerweckung beginnt das letzte, schlechthin vollendende Gericht, in welchem selbst der Tod und die Unterwelt vernichtet und Himmel und Erde neu werden, so dass nun der ewige Verklärungs-, Friedens- und Seligkeitsstand des göttlichen Reiches eintreten kann. Damit erreicht denn auch die ideale Darstellung ihren Gipfel, die Weissagung schliesst, und das Gemüth des Lesers gelangt, nachdem es durch die horas und moras des apokalyptischen Processes gespannt und abgespannt, bald durch wiederholte feyerliche Ankündigung des nahen Endes zur Wachsamkeit erregt, bald wieder durch Hinhalten und Aufschieben zu geduldiger Erwartung gestimmt worden ist, endlich zur vollen Ruhe und Befriedigung. —

Auf diese Weise ist die Apokalypse nach dem Maasse der apokalyptischen Litteraturform ein schön geordnetes und das Christliche Gemüth zu ihrer Zeit lebhaft bewegendes Kunstwerk, worin die Christliche apokalyptische Idee auf der Höhe der apostolischen Weltanschauung vollständig erschlossen und nach ihren Hauptmomenten, den historischen und idealen, vollkommen entfaltet, und in einer Weise dargestellt ist, dass nach dem Bedürfnisse und dem Bildungsstande der Zeit eben so sehr die gläubige Hoffnung, als der durch die alttestamentliche Prophetie angeregte poetische Sinn befriedigt wird. Darüber kann kein Zweifel seyn, dass kein anderes apokalyptisches Product an Reichthum und selbst Klarheit der Gedanken und an Schönheit der

Form mit diesem Johanneischen verglichen werden kann. Es ist dasselbe in jeder Beziehung die edelste Blüthe der Christlichen apokalyptischen Litteratur. Insofern schon hat sie nach der Idee des Kanons, wonach derselbe die Blüthe der entstehenden Christlichen Litteratur in allen ihren wesentlichen Zweigen enthalten soll, Anspruch auf neutestamentliche Kanonicität. Indessen kann dieser Anspruch nur vollkommen geltend gemacht werden, wenn sich historisch nachweisen lässt, dass der Johanneischen Apokalypse auch der Charakter der apostolischen Authentie, im engeren oder weiteren Sinne, zukomme, vergl. §. 19.

Ehe wir aber zu dieser besonderen Untersuchung übergehen, liegt es wohl von unserem Wege nicht allzusehr ab, wenn wir zuvor noch kurz die Frage berühren, welche Bedeutung die Apokalypse als das erste grössere Christliche poetische Product für die Geschichte der Christlichen Poesie habe?

Dr. J. Müller hat kürzlich in einem Aufsatze über das Verhältniss des Christenthumes zur Poesie [1]) den Begriff der Christlichen Poesie so wahr und klar bestimmt und erörtert, dass mir nichts übrig bleibt, als die völligste Zustimmung.

Wenn hiernach das specifisch Christliche in der Poesie weder in der Form noch in dem besonderen Stoffe, sondern lediglich in der der poetischen Conception und Darstellung zum Grunde liegenden sittlichen Weltanschauung liegt, wie sie von dem alttestamentlichen Gesetze aus zu Christo hinführt und durch diesen in vollkommener Weise bestimmt ist, so hat die Apokalypse

1) In der Deutschen Zeitschrift für Christl. Wissenschaft und Christl. Leben 1850 Nr. 17—19.

allerdings eine grosse Bedeutung für die Geschichte der Christl. Poesie und kann als das erste epochemachende, und in diesem Sinne auch kanonische Product derselben angesehen werden. Der besondere apokalyptische Stoff und die besondere apokalyptische Form kommen hier nicht in Betracht. Beyde waren schon früher vorhanden. Die letztere ist vom Standpunkte der ästhetischen Kritik an sich unvollkommen und hat keine innere poetische Nothwendigkeit; sie gehört der prophetischen Litteratur an, welche bey allen poetischen Darstellungselementen wesentlich religiös ist und zwar biblisch religiös. Der apokalyptische Gedanke in seiner Christlichen Fassung ist ein integrirendes Element der religiösen Christlichen Hoffnung und entspringt unmittelbar aus der Christlichen Offenbarung. Allein die zum Grunde liegende Christliche sittliche Weltanschauung in unmittelbarer Anwendung auf die poetische Darstellung des geschichtlichen Weltprocesses von Christus aus und zu Christus hin, die Ideen von dem innigsten Zusammenhange des Irdischen und Himmlischen, der Natur und Geschichte, so wie von der stetigen Allgegenwart der heiligen Gerechtigkeit und Liebe Gottes in der Welt, von dem tiefen sittlichen Gegensatze und Kampfe des heiligen Gottesreiches und des unheiligen Weltreiches, von den bösen Mächten, ihrem Zusammenhange und letzten Princip, so wie von ihrer Ohnmacht, und auf der anderen Seite von dem idealen heiligen Heldenthum im Leiden und Thun, endlich aber von der wahren Lösung des Welträthsels und der vollen Befriedigung des Streites in dem endlichen Siege der heiligen und seligen Liebe, — das alles sind eben so viel Prototypen und Normen für das Christliche Drama und das Christliche Epos, oder für die Christliche Conception und Darstellung des einzelnen Drama und Epos, welche nur in dem Grade auch ihrer Form nach die Christliche Welt befriedigen können, in welchem sie an dem we-

sentlichen Ideeninhalt unserer Apokalypse ihr makrokosmisches Urbild haben. Es kann und wird die Zeit kommen, wo auch die rein ästhetische Kritik den Ausspruch thun wird, dass und warum jede Abweichung von jenen Prototypen auch die wahre Poesie, so im Drama, wie im Epos beeinträchtigt. —

Zweites Capitel.

Ueber die apostolische Authentie der Johanneischen Apokalypse.

§. 25.

Eintheilung.

Um den sehr mannigfaltigen Stoff dieser Untersuchung übersichtlich zu ordnen, theilen wir dieses Capitel in folgende Abschnitte.

In dem ersten Abschnitt erörtern wir die besondere historische Bestimmung und Veranlassung der Johanneischen Apokalypse.

In dem zweyten fassen wir die Untersuchungen über die Originalsprache und den Griechischen Sprachcharakter der Apokalypse zusammen, und fügen eine kurze Geschichte ihres Textes und der Kritik desselben hinzu.

In dem dritten ist die Untersuchung über den Verfasser des Buches zu führen.

Der vierte Abschnitt befasst die Fragen über den Ort und die Zeit der Abfassung, worüber eine besondere Untersuchung um so nothwendiger wird, wenn das Ergebniss der nächst vorhergehenden etwa die Verneinung der traditionellen Joh. Authentie im engeren Sinne seyn sollte.

In einem fünften letzten Abschnitte machen die zum Theil auf die historischen Traditionen über das Buch, theils auf die verschiedenen chronologischen Be-

ziehungen desselben gegründeten Hypothesen, dass dasselbe ursprünglich nicht als ein Ganzes entstanden sey, eine besondere Erörterung der ursprünglichen Ganzheit und Einheit der Apokalypse nothwendig, wodurch die Untersuchung über die Composition des Buches im ersten Capitel ergänzt und genauer historisch begründet und abgeschlossen wird.

Erster Abschnitt.

Ueber die besondere historische Bestimmung und Veranlassung der Joh. Apokalypse.

§. 26.

Die besondere historische Bestimmung der Johann. Apokalypse, oder über die sieben apokalyptischen Gemeinden, denen dieselbe zunächst bestimmt ist.

1. Nach Cap. I, 1. 3. vergl. XXII, 6. XVIII, 21. ist die Apokalypse bestimmt von allen Knechten Gottes und Christi, somit von der ganzen Christenheit ihrer Zeit gelesen und beherzigt zu werden. Allein zunächst und unmittelbar ist sie für die sieben Asiat. Gemeinden Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea geschrieben s. I, 4. 11. Obgleich sie Cap. II und III. für jede dieser sieben Gemeinden einen besonderen apokalyptiscehn Brief Christi enthält, so ist doch die ganze Schrift als ein von Christo befohlenes apokalyptisches Sendschreiben für alle auf gleiche Weise bestimmt s. I, 11. Hengstenberg[1]) meint zwar, die Worte I, 11. *ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον* — bezögen sich bloss auf das Briefbüchlein oder den siebenfachen Brief bis Ende Cap. III., denn nur, was dieser enthalte, gehöre speciell den sieben Gemeinden. Dagegen aber spricht sowohl V. 4. die Dedication des

1) Die Offenb. d. h. Joh. Bd. 1. S. 122.

ganzen prophetischen Buches an die sieben Gemeinden, als auch V. 19., wonach zum Inhalt des Schreibens an die Gemeinden die Zukunftsoffenbarung (ἃ μέλλει γενέσθαι) wesentlich gehört, wie denn auch die Gemeinden die Briefe nur verstehen konnten aus dem ganzen Buche der Offenbarung.

Die Siebenzahl der Gemeinden gehört an sich offenbar zur apokalyptischen Symbolik [1]), und man wird nicht irren, wenn man darin den symbolischen Ausdruck einer bestimmten kirchlichen Gesammtheit findet, nicht der gesammten Kirche Christi, wie Andreas und Arethes [2]) sagen, sondern des Joh. Kleinasiatischen Gemeindekreises. Allein dadurch wird die bestimmte historische Beziehung auf jene sieben Gemeinden nicht

---

1) Hengstenberg sagt a. a. O. S. 123. „Joh hatte, als er an die sieben Gemeinden schrieb, schon das Vorbild der sieben kathol. Briefe und der vierzehn Paul. Briefe (mit Einschluss des Briefes an die Hebräer, der jedenfalls, wenn auch nicht ganz direkt, aus dem Quell des Paulus geflossen) vor Augen." Diess könnte heissen, Joh. habe die einfache Siebenheit der katholischen und die doppelte Siebenheit der Paul. Briefe zum Vorbilde gehabt, was offenbar ein Unsinn wäre. Aber die Meinung ist, dass der prophetische Joh. zu der späteren Siebenheit der kathol. und Paul. Briefe das Vorbild gegeben. Allein so etwas konnte zu seiner Zeit wohl der anonyme Verf. des fragm. de canone bey Muratori (Antiqq. Ital. m. aevi III. 851 ff.) sagen, welcher freylich noch weiter geht, indem er bemerkt, Paulus habe sequens praedecessoris sui Johannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis Briefe geschrieben. Gegenwärtig aber ist es schwer, über dergleichen Spielereyen nicht den Kopf zu schütteln. Vgl. Wieseler über diess Fragm. in den theol. Studien und Kritiken 1847. S. 826 f. Die Siebenzahl der kath. Briefe mag etwas Symbolisches haben. Aber diese Symbolik der Kirche und der Sammlung des Kanons hat mit der apokalyptischen eine gemeinsame Quelle, und wenn auch die Kirche dabey an die apokalyptische Briefsiebenzahl dachte, Joh. der Apokalyptiker hatte nicht die Absicht, dass die Kirche daran ein Vorbild für ihre sieben kathol. Briefe haben sollte, noch weniger für die ohnehin problematische Doppelsieben der Paulinischen Briefe.

2) Andreas sagt, διὰ τοῦ ἑβδοματικοῦ ἀριθμοῦ deute Joh. an τὸ μυστικὸν τῶν ἁπανταχῇ ἐκκλησιῶν, Arethes — sagt — τὸ τῶν ἁπανταχῇ πλῆθος. Früher schon sagt der Verf. des fragm. anonym. de canone (bey Wieseler p. 828.): Et Johannes enim in apokalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.

aufgehoben. In den Briefen werden dieselben als wirkliche besondere Gemeinden charakterisirt in bestimmten historischen Verhältnissen und Zuständen, und der Verf. steht zu ihnen und ihren Vorstehern in einer anerkannten amtlichen Beziehung. Allerdings haben sie für ihn eine repräsentative Bedeutung, insofern ihre verschiedenen Zustände, in Beziehung auf die apokalyptische Belehrung und Ermahnung, zusammengenommen die Hauptmomente in dem Gesammtzustande des Kleinasiat. Gemeindekreises und damit auch in dem Gesammtzustande der Kirche Christi überhaupt, der er mittelbar seine Prophetie bestimmt hat, darstellen.

2. Man hat aber gefragt, warum Johannes gerade jene sieben Gemeinden in seinem Kreise namentlich auswähle, warum nicht auch andere apostolische Gemeinden jener Gegend, z. B. Kolossae und Hierapolis, welche nach Kol. IV, 13. damahls schon von Bedeutung waren, warum nicht auch Tralles und Magnesia, welche zur Zeit des Ignatius blüheten, aber doch gewiss schon vorhanden und namhaft waren, als die Apokalypse geschrieben wurde?

Auf diese Frage hat Jak. Usher [1]) zu seiner Zeit geantwortet, dass gerade jene sieben Gemeindestädte damahls die politischen Metropolen des proconsularischen Asiens gewesen. Aber schon Vitringa [2]) hat gezeigt, dass diese Antwort keinen hinreichenden historischen Grund habe. Auch ist wohl schwerlich anzunehmen, dass der Verf. sich bei der apokalyptischen Auswahl der Gemeinden durch das ganz heterogene politische Verhältniss habe bestimmen lassen. Hat die Auswahl einen historischen Grund, so kann dieser nur in der kirchlichen Zuständlichkeit und Bezüglichkeit jener Gemeinden liegen. Allein es ist unmöglich, diess

1) Diatrib. de episcoporum et metropolitanor. origine p. 20.
2) Anacris. Apoc. p. 38.

Moment historisch genau und sicher zu bestimmen. Dass Ephesus die älteste und für die Verbreitung und Entwicklung des Christenthums in Kleinasien bedeutendste Gemeinde war, erhellt aus der Apostelgeschichte, aus den Traditionen über den Apostel Johannes, und den Traditionen der apostolischen Väterzeit. Ist diess der Grund, warum der Verf. die Ephesinische Gemeinde voranstellt, so könnte man weiter schliessen, dass er in der Auswahl auch der übrigen sechs durch ihre kirchliche Bedeutung bestimmt worden sey. Laodicea stand zu der Zeit, als Paulus an die Kolosser schrieb, nach Kol. IV, 16. der Kolossischen Gemeinde an Bedeutung und in Hinsicht ihres kirchlichen Zustandes gleich. Aus den Ignatianischen Briefen kennen wir die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia. Aber von den Gemeinden zu Pergamus, Thyatira und Sardes wissen wir weder aus der Paulinischen, noch aus der Ignatianischen Zeit etwas. Und was den kirchlichen Zustand der anderweitig aus dem N. T. und den Ignatianischen Briefen bekannten Gemeinden zur Zeit der apokalyptischen Sendschreiben betrifft, so haben wir ausser diesen kein Zeugniss darüber. Die früheren Paulinischen und die späteren Ignatianischen Zustände gestatten keinen sicheren Schluss auf die dazwischen liegende Johanneische Zeit, um so weniger, da die Ignatianischen Briefe, wenn auch im Wesentlichen echt, doch nicht unverfälscht auf uns gekommen sind. Aber wir haben keinen Grund, das apokalyptische Zeugniss für unhistorisch zu halten, weder was das Daseyn und die hervorragende Bedeutung der sieben Gemeinden, noch was die in den Briefen charakterisirten Zustände derselben betrifft. Die gewissen Notizen aus der Paul. Zeit im N. T. und die weniger sicheren aus den Ignatianischen Briefen entsprechen zwar nicht unmittelbar, widersprechen aber auch jenem Zeugnisse auf keine Weise.

Die Aloger des Epiphanius[1]) sagten freylich, Johannes habe zu seiner Zeit die Apokalypse nicht schreiben können, da in Thyatira, wohin er den einen Brief gerichtet habe, keine Christengemeinde sey (οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν, πῶς οὖν ἔγραψε — τῇ μὴ οὔσῃ;). Der Sinn dieser kurzen Worte ist nicht klar. Allein selbst wenn die Aloger meinten, es habe zur Zeit der Abfassung der Apokalypse überhaupt noch keine Gemeinde in Thyatira gegeben, so wäre diess spätere Gegenzeugniss doch ohne Gewicht. Meinten sie aber, was wahrscheinlicher ist, dass die Gemeinde zu Thyatira, weil zu ihrer Zeit Montanistisch geworden, keine wahre Christliche sey, so hat eine solche rein subjective, unhistorische Meinung noch weniger zu bedeuten.

Man kann mit einigem Scheine gegen die Geschichtlichkeit der sieben apokalyptischen Gemeinden nur sagen, dass der durchherrschende symbolische apokalyptische Charakter der Darstellung den Verdacht errege, dass auch die sieben Gemeinden der apokalyptischen Fiction angehören. In der That haben neuere und ältere Ausleger aus diesem Grunde gemeint, es sey auch dieses nur scheinbar geschichtliche Element allegorisch zu deuten und die Briefe an die sieben Gemeinden seyen eben nur eine Allegorie allgemeiner Zustände und Charaktere der Christlichen Kirche überhaupt, wie sie zu allen Zeiten vorkommen. Ἀσία, hat man gesagt[2]), bedeute elatio und sey eine symbolische Bezeichnung des ganzen menschlichen Geschlechts; Ἔφεσος bezeichne entweder die ἄφεσις τῆς πρώτης ἀγάπης oder die ἔφεσις, den angestrengten Eifer der ersten Liebe; Σμύρνα aber bedeute den ersten Myrrhengeruch des Christlichen Kreuzes; und was dergleichen aberwitzige allego-

1) Haer. LI, 33.
2) S. die Exposit. in Apoc. in August. Opp. Ed. Benedict. Tom. 3.

rische Spielereyen mehr sind [1]). Diese verdienen keine Widerlegung, wohl aber der Scheingrund, worauf sie sich stützen. Allerdings herrscht in der Apokalypse die symbolische oder wenn man will allegorische Darstellung vor, aber nicht so, dass sie allen historischen Stoff und Grund verzehrte, oder zu einem blossen Scheine herabsetzte. Im Gegentheile liegt in dem Wesen der Apokalyptik, insbesondere der kanonischen Johanneischen, die geschichtliche Wirklichkeit der Vergangenheit und Gegenwart als Basis der Weissagung festzuhalten, und die Weissagung mitten in die hist. Verhältnisse der Zeit hineinzusetzen. Ja wir nehmen deutlich wahr, dass Johannes mehr bestrebt ist, die historischen Verhältnisse seiner Weissagung in der Gegenwart durch symbolische Darstellung zu verhüllen, als umgekehrt das Historische nur zum Bilde allgemeiner Ideen zu machen. Endlich forderte der unverkennbare praktische Zweck der Apokalypse die Realität der historischen Verhältnisse, worauf sich jener Zweck bezieht.

3. Aber gerade diesen praktischen Zweck benutzt Harenberg in seiner Erklär. der Offenbarung Joh. [2]), um der letzteren einen ganz anderen ursprünglichen Leserkreis anzuweisen, als den in der Dedication ausgedrückten Kleinasiatischen Siebengemeindekreis.

Harenberg nemlich geht von der Bemerkung aus, dass, wie das Ganze, so auch insbesondere der letzte Theil der Apokalypse von Cap. XII. an sich eben nur auf die Zerstörung Jerusalems beziehe, und dass Johannes darin die Hauptmomente des Jüdischen Krieges bis zur Zerstörung der heiligen Stadt apokalyptisch darstelle. Hiernach habe die Apokalypse ursprünglich auch nur für die Palästinensischen Christen ein praktisches

1) S. Ferd. Stosch, Syntagma dissertationum septem de nominibus totidem urbium Asiae, ad quas Joan. in apoc. epistolas dixerit. Guelpherb. 1757. 8.

2) Braunschw. 1759. S. 67.

historisches Interesse haben können, wie denn auch nur diese das Buch aus den täglichen Tempelgebräuchen und der Hebräischen kabbalistischen Theologie zu verstehen vermochten. Man müsse also schliessen, dass die siebenfache apokal. Epistel eben auch nur an die Hebräischen Christen in Jerusalem geschrieben worden sey. Die dabey freylich sehr befremdliche Aufschrift an die sieben Kleinasiat. Gemeinden erkläre sich daraus, dass die Kleinasiatischen Juden und somit auch deren Affiliirte, die Christen aus Kleinasien in Jerusalem ihre eigenen Synagogen gehabt, dass der Platz, wo diese gestanden, Asien geheissen habe, und die einzelnen Schulen nach den Kleinasiatischen Städten genannt worden seyen, etwa wie man im 8. Jahrhunderte den Platz der Englischen Schulen in Rom England und die sieben Quartiere nach den Namen der Englischen Heptarchie genannt habe. — Harenberg ist auch sonst bekannt wegen seiner gelehrten Grillen und Phantasieen. Zu diesen gehört auch diese abentheuerliche Hypothese, welche eben so grundlos ist, als die Voraussetzung, worauf sie beruht.

Natürlich verwirft Herder diese antiquarische Phantasie Harenbergs, indem er dieselbe berührt, durchaus. Allein, da er ebenfalls voraussetzt, dass die Apokalypse eben nur Jerusalems Sturz weissage, und somit auch vorzugsweise und unmittelbar nur die Palästinensische Christenheit interessirt habe, so geräth er selbst auf eine sehr künstliche, ja abentheuerliche Hypothese über die Dedication der Apokalypse an die sieben Kleinasiatischen Gemeinden [1]. Diesen meint er habe Joh. sein Buch allerdings in Wahrheit zunächst zugeeignet und zugesendet, aber aus vorsichtiger Klugheit. Um nemlich die Paläst. Christen, welche an der Grundweissagung des Herrn Matth. XXIV. das heilsame Maass des Wis-

1) Maran Atha S. 281 ff.

sens über die Zukunft des heiligen Landes gehabt, durch seine bestimmtere Weissagung nicht zu quälen, zu entmuthigen, habe er nicht jenen, sondern seinen Kleinasiatischen Gemeinden das Buch zugesendet, weil diese fern von Judäa an dem bevorstehenden Schicksale des heil. Landes eben als ferne Zuschauer nur mittelbar, an dem Reiche Christi aber unmittelbar als Bürger und Hoffende Antheil genommen ohne die Gefahr der Entmuthigung, sodann aber weil dieselben gleichsam als Hausgenossen und Augenzeugen des Johannes am besten seine Weissagung hätten verstehen und die Schrift selbst vor Verfolgung, Verstümmelung und Bestreitung ihrer Glaubwürdigkeit bewahren können. Aber auch diese Hypothese fällt durch ihre eigene Künstlichkeit mit ihrer ungegründeten Voraussetzung und bedarf für den jetzigen Stand der Kritik keiner besonderen Widerlegung. Beyde die Harenbergsche und die Herdersche sind eben nur als Warnungen gegen etwaige ähnliche Versuche aufgeführt.

4. Da in der Darstellung der Apokalypse die bewusste künstliche Anordnung vorherrscht, so hat man auch nach dem Gesetze der Anordnung der sieben Gemeinden gefragt. Hengstenberg [1]) glaubt dasselbe mit Sicherheit aufgefunden zu haben. Die Siebenzahl ist durch die drey und vier getheilt; die drey ersten Gemeinden und die vier letzten gehören zusammen. Hengstenberg meint nun, Ephesus, Smyrna und Pergamus hätten, weil eben nur diese drey Städte über den Primat in Asien gestritten, bey einander stehen müssen von den vier übrigen getrennt. Auch die Reihefolge sey nicht willkührlich. Ephesus stehe als der Sitz des Johannes, der den Mittelpunkt des ganzen Kreises bilde, an der Spitze. Von Ephesus gehe dann der Briefschreiber zunächst nördlich über Smyrna nach Per-

1) A. a. O. S. 122 f.

gamus; von diesem nördlichsten Punkte endlich in regelmässiger Folge nach Südosten herab über Thyatira, Sardes, Philadelphia nach Laodicea, welches Ephesus ziemlich im Süden parallel liege, nur bedeutend östlicher. Der Apostel, schliesst **Hengstenberg**, nehme bey seiner geistlichen Visitation denselben Weg, den er früher bey seinen persönlichen Besuchen (vgl. 2. Joh. XII. 3. Joh. X.) eingeschlagen habe. — Diess wird freylich alles mit gewohnter grosser Sicherheit ausgesprochen, aber ist es auch sicher? Bescheidener und enthaltsamer sagt **Bengel**: die Reise des von Johanne abgeordneten Lesers ging allermeist von Abend und Mitternacht gegen Mittag und Morgen.

Man wird zugeben müssen, dass Ephesus voransteht, weil sie, wie bemerkt, unter allen die geschichtlich bedeutendste Gemeinde war, diejenige, von der das Christenthum in dieser Gegend ausgegangen war. Auch lag Ephesus dem Pathmischen Aufenthalte des Sehers am nächsten, war auch in amtlicher Beziehung für ihn die nächste. Dass Joh. aber demnächst Smyrna und Pergamus genannt und mit Ephesus zur Dreyheit desshalb verbunden habe, weil jene beyden mit Ephesus um den Primat in Asien gestritten, also politisch zusammen gehört hätten, ist, da die politischen Momente der Art für die Apokalypse gar keine Bedeutung haben, sehr unwahrscheinlich. Ging Joh. bey der Anordnung, indem er Ephesus zuerst nannte, einmahl von dem kirchlichen und zugleich geographischen Gesichtspunkte aus, so ist wahrscheinlich, dass er die drey bedeutendsten Küstengemeinden zuerst und zusammen nahm, von Ephesus nordwärts zu dem nächsten Smyrna, dann zu dem entferntesten Pergamus, der letzten bedeutendsten Küstengemeinde in diesem Bezirk nach Norden ging. Wenn er dann von da östlich nach Thyatira hinüberging, so war ihm für seine Auswahl der bedeutenderen binnenländischen Gemeinden die geographische Reihefolge von Nor-

den nach Süden gegeben. Hier war Laodicea mit der zusammengehörigen Gemeinde in Kolossä der letzte Hauptort seines Gemeindekreises. Dass Joh. dabey denselben Weg gegangen, den er bey seinen persönlichen Gemeindebesuchen genommen, ist eine blosse Voraussetzung, wofür gar kein historisches Datum vorliegt.

5. Noch kommt hier in Frage, in welchem Sinne der Verf. die Briefe an die Engel der Gemeinden *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* I, 20. vgl. II, 1. 8. u. s. w. richtet? Sehr nahe liegt die Vermuthung dass unter den Engeln der Gemeinden ihre Vorsteher zu verstehen seyen, an welche nach der apostolischen Sitte die Briefe für die Gemeinden abgegeben zu werden pflegten. Da für jede Gemeinde eben nur Ein Engel gesetzt wird, so scheint damit bestimmter der oberste Vorsteher, also der Bischof im engeren Sinne, gemeint zu seyn. — Indessen fragt sich, ob damahls der eigentliche Episcopat, der monarchische, schon existirte? Um einem etwaigen Anachronismus in dieser Beziehung zu entgehen, bescheidet sich Rothe [1]), in den Gemeindeengeln eben nur „eine (— apokalyptische?) Prolepsis der Bischöfe in der Idee" zu erblicken, während er 3. Joh. 9. 10. mehr, als eine blosse ideale Prolepsis des Episcopats, nemlich in dem dort getadelten Diotrephes einen wirklichen Bischof zu finden glaubt. — Aber abgesehen von dem historischen Problem des Episcopats in der apostol. Kirche und von der dunklen Vorstellung einer idealen Prolepsis oder Präformation des wirklichen Episcopats, — so ist schwer zu begreifen, wie der Vf. die Gesammtzustände der Gemeinde, lobend und tadelnd, so ohne Weiteres ihren einzelnen Vorstehern oder Bischöfen zuschreiben kann. Diese Schwierigkeit wird nicht gehoben, wenn man sagt, der Gemeindeengel bedeute den ganzen Gemeindevorstand, Bischof Presbyter

1) Anfänge d. Christl. Kirche S. 423 ff.

und Diakonen zusammen [1]). Allerdings reflectirt sich wenigstens häufig der sittliche Zustand der Vorsteherschaft in der Gemeinde und jene ist für diese vorzugsweise verantwortlich. Wie der Hirt, so die Heerde! Wiewohl eben so oft das Umgekehrte gesagt werden muss. Aber die Charakteristik der Zustände bezieht sich doch unmittelbar auf die Gemeinden, und in keinem Briefe ist ein solches Verhältniss des Gemeindevorstandes zur Gemeinde irgend angedeutet. Die Hauptsache ist aber, dass die Erklärung des Gemeindeengels von dem einzelnen Vorsteher oder der gesammten Vorsteherschaft sich weder durch den vorchristlichen Jüdischen, noch durch den Christlich Jüdisch. Sprachgebrauch rechtfertigen lässt. Zwar beruft sich Hengstenberg [2]) auf Pred. Salom. V, 5. und Maleachi II, 7., wo, wie er meint, der Priesterstand Engel genannt werde. Allein in beyden Stellen wird nicht unmittelbar der Priesterstand, sondern eben der persönliche Priester in abstracto oder vielmehr der jedesmahlige, vor dem man spricht und dessen Gesetzeskunde man sucht, der Engel oder Bote Jehovas genannt, — nicht aber, wie hier, der Engel der Gemeinde. Im N. T. aber ist keine Stelle aufzutreiben, in welcher irgend ein Apostel oder Vorsteher der Gemeinde Engel genannt wird. 2 Kor. V, 20. darauf zu beziehen, kann sich nur Hengstenberg erlauben.

Hatte der Verf. bei dem Gemeindeengel den wirklichen Gemeindevorsteher oder Gemeindevorstand im Sinne, warum verschmäht er, für den rein historischen Begriff den üblichen historischen Ausdruck zu gebrauchen? Lightfoot, Vitringa und Bengel u. a. haben, indem sie diese Instanz anerkannten, gemeint, Joh. habe den technischen Ausdruck der Jüdischen Synagoge שְׁלִיחַ צִבּוּר auf den Christlichen Gemeindevorsteher übertra-

---

1) So Hengstenberg, a. a. O. S. 153 ff.
2) A. a. O. S. 150 f.

gen. Allein es fragt sich erstlich, wie alt jener Synagogensprachgebrauch sey? Niemand kann beweisen, dass derselbe schon zur neutestam. Zeit vorhanden gewesen sey. Sodann aber ist die Frage, was jener Ausdruck der Synagoge bedeute? Auch nach den Talmudischen Quellen ist jener Scheliach Zibur eine ziemlich problematische Beamtenfigur. Am wahrscheinlichsten ist immer noch, dass derselbe eine Art von Vorbeter oder Vorsänger war [1]). Unmittelbar, das sieht ein Jeder, lässt sich dieser technische Begriff auf den apokalyptischen Gemeindeengel nicht anwenden. Generalisirt man aber, um ihn anwendbar zu machen, den Begriff und macht einen Gemeindediener oder Gemeinderepräsentanten daraus, so giebt man damit das Recht, auf den Sprachgebrauch und die Beamtennamen der späteren Synagoge zurückzugehen, wieder auf.

Alles wohl erwogen, bleibt nichts übrig, als nach dem Vorgange von Salmasius [2]) und Gabler [3]) mit de Wette, den apokalyptischen Gemeindeengel aus dem eigenthümlichen Begriffskreise und Sprachgebrauch der Apokalypse zu erklären. Unter Engeln versteht unser Verf. in der Regel höhere Geister, πνεύματα. Aber er unterscheidet zwischen den unmittelbaren providentiellen Gottesboten in dem Thronhimmel Gottes, durch welche die apokalyptische Offenbarung vermittelt und gedeutet wird, — und den auf der Erde einheimischen, oder vielmehr kosmischen, elementarischen Engeln, welche einzelnen Naturgebieten vorstehen, die Principien, Ideen derselben in der Oekonomie der Schöpfung persönlich repräsentiren, s. XIV, 18. XVI, 5. vergl. Joh. Ev. V, 4. Zu diesen gehören nun auch die, wenn man

1) S. die genauere archäolog. Untersuchung hierüber in Vitringa de Synag. vet. p. 903. ed. Leucop. 1726.
2) De episcopp. et presbytt. p. 182 ff.
3) De episcopp. primae Ecclesiae Chr. etc. p. 14. s. auch in Gablers Opuscc.

will, natürlichhistorischen Engel, welche den Völkern vorstehen. Unser Verf. geht in dieser Hinsicht ganz auf die Angelologie Daniels zurück, wo X, 13 f. 20 f.[1]) von vorstehenden Schutzengeln heidnischer Reiche die Rede ist, und XII, 1. selbst dem Volke Gottes ein fürstehender und fürstreitender Engel, nemlich der theokratische Michael, gegeben wird. Ja 5 Mos. XXXII, 8. werden nach der LXX die Gebiete der Völker nach der Zahl der Engel Gottes bestimmt, und Jes. XXIV, 21. 22. ist die Rede von dämonischen Vorstehern der auswärtigen Reiche. Es klingt modern, aber es ist in Wahrheit ein antiker Begriff, wenn man sagt, dass die Volksgeister sich der antiken vorchristlichen Jüdischen Vorstellung zu Engeln gestalten, welche je nachdem der Volksgeist sittlich beschaffen ist, entweder theokratischer oder dämonischer Art, die einen aber wie die anderen dem Gerichte Gottes unterworfen sind. Unleugbar folgt unser Verf. bey seinen Gemeindeengeln der Danielischen Vorstellung, wonach er die Gemeindegeister zu persönlichen Engeln gestaltet, welche den Gemeinden immanent vorstehen. Cap. XXI, 12. giebt er jedem der 12 Thore des neuen himmlischen Jerusalems einen Engel und stellt die Zwölfengel dar als Vorsteher der zwölf Stämme Israels. Arethas hatte somit Recht zu sagen, der Engel der apokalyptischen Gemeinde sey die Gemeinde selbst, aber genauer wäre zu sagen, der Gemeindegeist.

Gegen diese — ich denke historisch gerechtfertigte — Erklärung der Gemeindeengel aber wendet Rothe[2]) ein, dass da I, 20. Engel und Gemeinden bestimmt von einander getrennt, und jenen zum Symbol in der Gestalt Christi die sieben Sterne, diesen die sieben Leuchter gegeben werden, unstatthaft sey, beyde, Engel und Ge-

---

1) S. Hitzigs Comment. zu d. St.
2) A. a. O. S. 423 ff.

meinden, in den Briefen zu identificiren und jene zum Symbol von diesen zu machen, weil der Verf. in diesem Falle in seltsam verwirrender Weise in den Briefen Vorsteher und Gemeinden unter dem einen Symbol der Engel zusammengefasst, I, 20. dagegen unter den beyden Symbolen der Sterne und Leuchter getrennt gedacht, und das Engelsymbol durch das Sternensymbol gleichsam übersetzt haben müsste.

Dagegen aber ist zu bemerken, dass der Gemeindeengel für den Verf. dogmatischer Begriffsausdruck des Gemeindegeistes ist, kein symbolisches Bild, dass nur I, 20. dieser Begriff durch die Sterne in der Hand Christi symbolisirt wird in freyer apokalyptischer Weise und demnach von einem verwirrenden Doppelsymbol nicht die Rede seyn kann. Sodann trennt der Verf. zwar I, 20. Gemeindeengel und Gemeinde durch ein zwiefaches symbolisches Bild, aber er setzt Sterne und Leuchter als in der Idee des Lichtes zusammengehörige Symbole; um so eher kann er bey aller Verschiedenheit der Symbole doch in den Briefen, wo er von dem symbolischen Bilde zu dem dogmatischen Begriff übergeht, die Engel als die immanenten Repräsentanten der Gemeinden denken, sofern er hier eben mit dem Gesammtgeiste der Gemeinde zu thun hat.

Wir haben also keinen hinreichenden Grund, die Erklärung des Salmasius von den Gemeindeengeln aufzugeben. Demnach müssen wir es aber auch bedenklich finden, die apokalyptischen Briefe als historische Data für die Geschichte des Gemeindeepiscopats zu gebrauchen.

§. 27.

Die Veranlassung.

1. Wie sich der Zweck der Apokalypse auf den damahligen Stand der Christlichen Zukunftshoffnung in dem Johann. Gemeindekreise bezieht, so liegt hierin

auch die nächste besondere Veranlassung zu ihrer Abfassung. Je mehr das Christenthum in den kritischen Kampf mit der Welt kam, desto mehr concentrirte sich der ganze christliche Lebenszustand der Gemeinden in der christlichen Zukunftshoffnung. Irre ich nicht, so ist diess ein Hauptgrund, warum in den späteren Paul. Briefen, namentlich den Pastoralbriefen, so wie in dem Briefe an die Hebräer, die Idee der ἐλπὶς, versteht sich in ihrem Zusammenhange mit dem Glauben und der Liebe, überwiegend in den Vordergrund tritt. Die damahlige Weltlage der Christenheit in Beziehung auf die Vollendung des Reiches Christi bestimmte, wie die apokalyptische Anschauung des Verfassers, so auch den apokalyptischen Lebenszustand seiner Gemeinden, ihre Ansicht von den Zeitzeichen der errettenden Zukunft Christi, und ihre Erwartungen und Befürchtungen, ihr Thun und Leiden in dieser Beziehung. In diesem apokalyptischen Lebenszustande des Joh. Gemeindekreises liegt die Veranlassung des Verf. zu seiner Schrift.

Die Frage ist, ob die Apokalypse selbst mehr und weniger sichere Andeutungen über den apokalyptischen Lebenszustand der sieben Gemeinden und der Kirche überhaupt enthält? Je schwankender, streitiger die Tradition über die Zeit und die historischen Verhältnisse der Abfassung der Apokalypse ist, desto nothwendiger ist auf diese Frage genauer einzugehen.

2. Die Zustandsschilderung der sieben apokalyptischen Gemeinden Cap. I — III. geben uns im Allgemeinen dasselbe Bild des Christlichen Lebens, wie wir es besonders in den späteren Paul. Briefen finden.

Vollkommen befriedigend ist nach dieser Schilderung der Zustand nirgends. Verdiente auch das Christliche Leben z. B. in der Gemeinde von Smyrna im Ganzen Lob; waren auch Glaube und Liebe noch frisch, kräftig und beständig, so ist es doch äusserlich bedrängt und hat sich erst noch in der Trübsalsprüfung zu bewähren.

Drangsal von Aussen, Verfolgung, haben mehr und weniger alle Gemeinden zu bestehen, hie und da selbst blutige. Smyrna und Philadelphia sind vorzugsweise der Verfolgung von Seiten der Juden ausgesetzt, Pergamus dagegen von Seiten der Heiden. Nirgends hat die Verfolgung zum völligen Abfall geführt. Das Christliche Leben besteht noch überall. Aber während es in einigen, vielleicht den jüngeren, fortschreitet, wie in Smyrna und Thyatira, ist es z. B. in Sardes todt, in Laodicea flau, und Ephesus hat schon die erste Liebe verlassen. Ephesus, Pergamus, Sardes müssen sich das strenge Wort Bessere dich! zurufen lassen und werden von dem Herrn bedrohet. Ephesus widersteht den falschen Aposteln und hasst die Nikolaiten, aber nicht so Pergamus[1]), und in Thyatira wirkt die Irrlehre überwiegend noch fort. Aber schon, dass Irrlehren in Mitten der Christlichen Gemeinde hervortreten, verräth den Mangel an durchherrschendem gesundem Christlichem Leben. Die bezeichneten Irrwesen sind in den verschiedenen Gemeinden verschieden. In Ephesus ist es das Nikolaitische, welches die sittliche Adiaphorie übertreibt und aus Missverstand der Christlichen Freyheit von dem Gesetz die alte heidnische Zuchtlosigkeit für indifferent hält. Aehnlich, aber doch verschieden, sind die Bileamiten in Pergamus, welche sich von der apostolischen Satzung AG. XV, 29. vergl. 1 Kor. VIII. entbanden, und, wie es scheint, ebenfalls aus Missverstand der Christlichen Freyheit an heidnischen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Unzüchtigkeiten theilnahmen. Dasselbe Irrwesen zeigte sich in Thyatira, aber hier verbunden mit weiblichem Prophetenwahnsinn und gnostischen Theoremen. In Sardes aber und noch mehr in Laodicea scheint das Leben bis auf einen Indifferenz-

1) S. II, 15., wo das ὃ μισῶ der rec. falsch ist.

punkt gegen das Nichtchristliche herabgesunken. Auf diese Weise ist keine Gemeinde ganz in dem vollkommenen heiligen und seligen Zustande, worin der Christ seyn muss, um die nahe Wiederkunft des richtenden Christus mit Ruhe zu erwarten und die derselben vorangehenden allgemeinen Erschütterungen, Kämpfe und Prüfungen sicher bestehen zu können.

Je mehr nun das Christliche Leben überall noch mangelhaft und unfertig war auf den grossen Tag des Herrn, dieser aber nach den Zeichen der Zeit immer näher rückte, desto mehr sah sich der Verfasser durch den unbefriedigenden Zustand der Christenheit veranlasst, durch seine Apokalypse dahin zu wirken, dass jeder die nahe Zukunft Christi und ihre Zeichen wohl bedenke und sich darauf rüste durch Wachheit und Reinheit des Christlichen Lebens.

3. Allein wenn der Verfasser eben nur durch den unvollkommenen Zustand des Christlichen Lebens in seinem Kreise zum Schreiben angeregt wurde, so konnte er, ähnlich wie Paulus meistentheils thut, sich damit begnügen, durch allgemeine Hinweisung auf den allgemein anerkannten Christlichen Hoffnungsgedanken von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi brieflich seine Leser zu ermahnen und zu trösten. Dass er statt dessen eine vollständige apokalyptische Darstellung giebt, dazu muss er noch durch etwas anderes veranlasst worden seyn. Die besondere prophetische apokalyptische Gabe, die er hatte, verlieh ihm dazu nur die innere Befähigung. Die Anregung aber gerade zu der apokalyptischen Production, welche er seinen Gemeinden zueignet, muss in den historischen Zeitverhältnissen dieser Gemeinden und überhaupt des Reiches, der Kirche Christi gelegen haben. Welche diese gewesen seyn mögen, lässt sich ziemlich deutlich aus der Apokalypse selbst, insbesondere von Cap. XIII. an erkennen.

Man wird nicht irren, wenn man mit de Wette davon ausgeht, dass sich durchweg in der Apokalypse der noch ziemlich frische Eindruck der Neronischen Christenverfolgung verräth. Diese Verfolgung beschränkte sich freylich nur auf Rom [1]), und hatte auch bekanntlich zunächst mehr eine ausserhalb der religiösen Gegensätze der Zeit liegende Veranlassung, allein sie war doch die erste, welche unmittelbar die Christen als solche traf, geschah in der Hauptstadt des Römischen Weltreiches, dauerte, obwohl mit Unterbrechungen bis zum Tode des Kaisers Nero im Jahre 68. und kostete den Christen das Leben zweyer grosser Apostel, des Paulus und Petrus. Sie war die wenn auch nur mittelbare Folge längst angefangener Conflicte des Christenthumes mit der heidnischen Staatsreligion, so wie mit dem sich der neuen Christlichen Secte immer mehr und offener entgegensetzenden Judenthum, und zugleich der Anfang jener langen Reihe von immer grausameren und allgemeineren willkührlich tyrannischen Behandlungen der Christen von Seiten der Röm. Weltmacht. Unter diesen Verhältnissen musste die Neronische Verfolgung einen grossen Eindruck auf die ganze Christenheit im Röm. Reiche machen. Insbesondere aber lag es einem Judenchristl., der apokal. Betrachtung der Zeitverhältnisse zugewendeten Manne, wie unser Verf., nahe, in jener Neronischen Verfolgung eine der Danielischen Schilderung des antitheokratischen Antiochus Epiphanes entsprechende Epoche des antichristl. Weltkampfes zu erblicken, und den Nero selbst für den persönlichen Antichrist, den man als unmittelbaren Vorläufer oder vielmehr letzten Hauptverfolger Christi und seines Reiches erwartete, zu halten. Erschien Nero doch selbst den Römern als ein bis dahin noch nicht gesehenes Exempel toller Tyranney. Und wie die ganze Erscheinung des tollen Ty-

---

1) S. Gieselers Kirchengesch. Bd. 1. S. 107 f.

rannen den Eindruck des Phantastischen und Abenteuerlichen machte, und die untergehende alte Welt selbst immer mehr ein geheimes Grauen vor ihrer Zukunft bekam, so konnte es leicht geschehen, dass die zum Mythischen geneigte apokalyptische Phantasie unter Juden und Christen, zumahl in den Provinzen, auf die seltsame Meinung verfiel, Nero sey nicht gestorben, sondern in den Orient geflohen und werde zur letzten Verfolgung bald wiederkehren. Erzählt doch Sueton[1]), dass schon sehr früh die Zukunft des Nero durch eine zwiefache Wahrsagerey bestimmt worden sey, von denen ihn die eine mit der dereinstigen Absetzung bedrohete, die andere aber ihm die Wiederherstellung, insbesondere die Herrschaft des Orients, ja sogar die Herrschaft über Jerusalem verhiess. Und wenn es nach Suetons Erzählung selbst in Rom welche gab, die des Tyrannen Grabmahl lange Zeit alljährlich bekränzten und Edicte von ihm vorbrachten, als lebe er noch und werde bald zum grossen Verderben seiner Feinde wiederkehren, so begreift sich, wie apokalyptische Jüdische und Christliche Phantasie und heidnischer Aberglaube sich gegenseitig unterstützten, und die Vorstellung von Nero, als dem leibhaftigen Antichrist, welcher bestimmt sey, den Kampf des Weltreiches mit dem Reiche Christi zur letzten Entscheidung zu führen, je länger je mehr in die apokalyptische Vorstellungs- und Bilderreihe der Christlichen Eschatologie zur Zeit unseres Verfassers aufgenommen werde konnte. Das mythische Element darin hinderte nicht, beförderte im Gegentheil die an sich wahre und aus der Christlichen Weltbetrachtung sich von selbst ergebende prophetische Vorstellung, dass die Römische Weltmacht im Bunde mit dem durch Priesterthum, Gaukeley und Wahrsagerey gehaltenen Götzenthume immer mehr die antichristliche Hauptmacht

---

1) Vita Ner. c. 40.

werden, mithin der Sieg des Reiches Christi in der Geschichte der Zukunft vornehmlich mit der Ueberwindung und Zerstörung der im tiefsten Grunde antichristlichen Römischen Weltmacht verbunden seyn werde.

Die eschatologischen Ideen des Evangeliums haben von Anfang an eine grosse praktische Bedeutung und Wirksamkeit in der Kirche gehabt. Je mehr dieselben Gegenstand der prophetischen Gabe und bey der Freyheit und Mannichfaltigkeit der letzteren verschieden aufgefasst und entwickelt und auf die gegebenen historischen Verhältnisse angewendet wurden, desto leichter konnte es geschehen, dass die Gemüther dadurch in einen Gährungsprocess versetzt wurden, in welchem nach dem jedesmahligen Standpunkt des Glaubens und der Erkenntniss wahre und irrige Vorstellungen, falsche und wahre Furcht, falsche und wahre Hoffnung sich mischten. Hatte schon Paulus in seinen Briefen an die Gemeinde von Thessalonich mit Missverständnissen der Eschatologie zu kämpfen, wie viel mehr mussten spätere Lehrer und Propheten durch die unterdessen vielfach aufgeregte Pseudoprophetie sich bewogen finden, den immer verwickelter werdenden Zukunftsprocess des Reiches Christi in der Zeitgeschichte im Lichte des Evangeliums genauer zu betrachten, prophetisch zu entwerfen, und die Gemüther der Christenheit darüber vollständiger zu belehren. Ja, vielleicht gab es schon damahls, wie zur Zeit der Abfassung des zweyten Petr. Briefes III, 3 ff. Zweifler und Spötter über die Parusie Christi, denen über der Verzögerung des grossen Gerichtstages Christi alle Hoffnung und aller sittliche Lebensernst verging. Die wiederholte Ermahnung, die Aussprüche des prophetischen Geistes nicht zu überhören, so wie die wiederholte Versicherung, dass der Herr unfehlbar und bald kommen werde, in den sieben apokalyptischen Briefen könnte darauf hindeuten, dass auch

in den Joh. Gemeinden die Zukunftshoffnung wenigstens schwach und unkräftig geworden war. Auf jeden Fall fand Joh. seine Gemeinden nicht in der rechten Verfassung in Beziehung auf die Zeitzeichen der nahenden Wiederkunft Christi. Und wie er vorzugsweise die Gabe der apokalyptischen Prophetie gehabt zu haben scheint, so hat er sich eben durch den Stand der Dinge in der Zeit, besonders in seinen Gemeinden, dazu bestimmen lassen, ein vollständiges, zusammenhängendes apokalyptisches Gemählde zur richtigen Orientirung der Gemüther zunächst für seinen Gemeindekreis, mittelbar aber auch füe die ganze Kirche darzustellen.

Aus dieser Stellung des Verfassers zu seiner Zeit, so wie aus dem von ihm erkannten Zeitverhältnisse des Reiches Christi, worin das antichristliche Rom statt des antichristlichen Jerusalems in den Vordergrund der geschichtlichen Entwicklung der Zukunft getreten war, erklärt sich, dass, obwohl er die Hauptweissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems nicht übergeht, doch das Hauptmoment für ihn Roms Fall ist. Das antichristliche Rom, welches an dem historischen Horizonte der Weissagung Christi noch fern ist und kaum erst auftaucht, steht an dem unterdessen erweiterten historischen Horizonte unseres Verf. schon ziemlich hoch und sichtbar da und strebt seinem Culminationspunkte zu. Unser Seher schaut es schon in diesem Streben, und da er in Rom den Gipfel der Satanischen Weltmacht sieht, so erscheint ihm des Herrn siegreiche und richterliche Zukunft als ganz nahe.

Zweyter Abschnitt.

Die Originalsprache, der Griechische Sprachcharakter und die Textesgeschichte der Joh. Apokalypse.

§. 28.

Die Originalsprache.

Da die Apokalypse zunächst den sieben Kleinasiati-

schen Gemeinden I, 4. 11. zugeschrieben ist, so kann sie nach Analogie der neutestamentlichen Briefe, welche an Kleinasiatische Gemeinden geschrieben sind, ursprünglich nur Griechisch geschrieben seyn. Die kirchliche Tradition überliefert uns auch dieselbe als eine Griechische Originalschrift. Niemand weiss von einem Hebräischen Original. Selbst die ältesten Zeugen kennen keinen andern Urtext., als den Griechischen

Die Griechische Originalität ist durch die Hebraisirende Farbe der ganzen Sprachweise und die oft auffallenden Unregelmässigkeiten der Griechischen Constructionen etwas verdeckt, aber nicht unkenntlich geworden. Kenntlich ist sie mehr und weniger in der Griech. Alphabetbezeichnung des Anfangs und Endes, des Ersten und Letzten, I, 8. XXI, 6. XXII, 12., in den echt Griechischen Namen der Edelgesteine XXI, 19. 20., dem Gebrauch des Griechischen Längenmaasses *στάδιον* XXI, 16. XIV, 20., so wie des Griechischen Getreidemaasses VI, 6.; ferner in den originellgriechischen Begriffen und Ausdrücken, wie *σύνδουλος*[1]) XXII, 9., *διαυγὴς* XXI, 21. *κρυσταλλίζειν* XXI, 11. *ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται* XXI, 16. *ταλαντιαῖος* XVI, 21. *ποταμοφόρητος* XII, 15., *μεσουράνημα* VIII, 13. u. a. O. *ἡμιώριον* VIII, 1. *ξύλον θύϊνον* XVIII, 12. *ἐλεφάντινος* XVIII, 12. so wie in den Griechischen Farbennamen *ὑακίνθινος* IX, 17. *χλωρός* VI, 8. *πυῤῥός* VI, 3. XII, 3., endlich überhaupt in dem häufigen Gebrauche

1) Dieser echt Griechische Begriff ist dem Hebr. und Aram. fremd. Der Hebr. hat den Begriff eines Mitmenschen, aber keinen unmittelbaren Ausdruck dafür in einem Compositum mit עַם., sondern nur die mittelbaren Ausdrücke אָח, רֵעַ, עָמִית, welches Abstractum (Gemeinschaft) auch concret gebraucht wird. Zwar hat die LXX Esr. IV, 7. und an mehreren Stellen dieses Buches, aber nur in diesem Buche den Plur. *σύνδουλοι*, welcher dem Chald. כְּנָה (Hebr. כְּנָת), entspricht. In diesem Worte aber ist *σύνδουλοι* nur mittelbar ausgedrückt, denn das Hebräische Wort bezeichnet eben nur den Beynamen und die Gleichnamigkeit des Beynamens.

der Adjectiven, Participien, und dem doch nicht seltenen componirter Verba. Entscheidend ist freylich immer nur der Eindruck des Ganzen. Dieser aber ist der eines Griech. Originals im Judenchristlichen Idiom. — Ist das Griech. Zahlzeichen χξς΄ XIII, 18. echt, und der darin versteckte Name nach dem Zahlenwerthe der Griechischen Buchstaben zu entziffern, so beweist diess doppelt für die Griech. Originalität. Selbst wenn der versteckte Name nach dem Zahlenwerthe der Hebräischen Buchstaben zu berechnen wäre, würde diess gegen die Griech. Originalität nichts beweisen, da der jedenfalls Jüdische, des Hebräischen kundige Verfasser auf die Weise seine Absicht, den Namen des Antichrists zu verstecken, mitten in Griechischer Rede desto besser zu erreichen glauben konnte [1]).

Gleichwohl hat man die Griech. Originalität in der neueren Zeit bezweifelt und bestritten.

Schon Harenberg glaubte [2]) in einigen Hebraismen u. Unregelmässigkeiten [3]) sichere Anzeige zu finden, dass die Apokalypse anfangs in Palästinensischer, d. h. Aramäischer Sprache um der Christlichen Hebräer willen geschrieben, aber auch um der Hellenisten willen sofort ins Griechische übersetzt worden sey, und zwar gleichzeitig, wenigstens mittelbar von Johannes selbst, wobey sich derselbe der Feder des Presbyter Johannes zu Ephesus bedient haben möge. Diess letztere, meinte er, müsse man annehmen, theils weil so manches in der Apokalypse originell Griechisch sey, wie z. B. das Wort ἀρνίον, theils weil der Uebersetzer ohne unmittelbare Mittheilung des Verfassers das Griechische Wort der Zahl χξς΄ XIII, 18. nicht zuverlässig habe wissen können.

1) S. Dr. Fritzsche über die Zahl 666 in der Apokalypse, in den Annalen der gesammten theol. Litteratur und der christl. Kirche überhaupt. Erster Jahrgang 3. Bd. 1. Heft S. 42 ff.

2) A. a. O. S. 72.

3) Er beruft sich nur auf I, 5. 16. II, 13. II, 26. III, 21. V, 5. Seltsam genug meint er τὰ ἔργα II, 13. u. a. O. heisse Worte.

Aber Harenberg ist ein Liebhaber und allezeit fertiger Schmid seltsamer Hypothesen. Da seine Voraussetzung, dass die Apokalypse zunächst für die Palästinensischen Christen bestimmt gewesen, völlig unstatthaft ist, ferner der hebraisirende Sprachcharakter bey neutestamentl. Schriften niemahls gegen die Griech. Originalität etwas beweist, eben so wenig die dadurch bedingte Unregelmässigkeit der Griech. Constructionen, so hat auch diese Harenbergsche Hypothese gar keinen Grund.

J. D. Michaelis hält die Meinung, dass die Apokalypse ursprünglich Hebräisch geschrieben sey, für unhistorisch und zeugnisslos [1]). Aber, um jeder Meinung ihr Recht zu geben, bemerkte er, dass einige Varianten beynahe wie zwey verschiedene Uebersetzungen aus dem Hebräischen aussähen. Cap. IX, 16. finde sich ausser der wahrscheinlich echten Leseart *μυριάδες μυριάδων* die unwahrscheinliche *δύο μυριάδες μυριάδων;* diess letztere erkläre sich, wenn im Hebräischen Originale רבותים gestanden, und der Uebersetzer den Dualis habe ausdrücken wollen. Eben so erkläre sich X, 11. die doppelte Leseart *καὶ λέγει μοι*, und *καὶ λέγουσί μοι* aus dem Hebr. Originale ואמר לי, was beydes bedeuten könne, wenn man nemlich *λέγουσί μοι* so fasse, man sagte mir. Cap. XIV, 6. aber lasse sich die Varietät *κατοικοῦντας* und *καθημένους* auf das Hebr. יושבים zurückführen. Aber Michaelis selbst hält diese Beyspiele für zu wenig beweisend, und eine andere Erklärung für möglich. Und in der That haftet alle Varietät der Leseart am Griech. Texte, und ist daraus vollkommen erklärbar. Ja Cap. IX, 16. weist die wahrscheinlichste Leseart *διςμυριάδες μυριάδων* sehr stark auf die Griech. Originalität des Textes hin.

Bolten, der bekanntlich die Grille hatte, dass das ganze N. T. aus mehr und weniger fehlerhaften Ueber-

1) Einl. in das N. T. §. 244.

setzungen Aramäischer Originale bestehe, hat auch die Apokalypse mit dieser Hypothese nicht verschont [1]. Aber er gesteht, nur harte Aramaismen, keine eigentliche Uebersetzerfehler zu finden. Die Aramaismen aber beweisen nur, dass das Idiom das neutestamentliche ist. Bolten meint, die mystische Zahl XIII, 18. liesse sich nur durch Syrische Buchstaben auflösen. Aber wenn diess auch wäre, so würde es, wie schon gesagt, gegen die Griechische Originalität nichts beweisen.

Es fällt allerdings auf, dass der Verf. nicht selten Hebräische Wörter einmischt. Aber ein Theil derselben gehört zur Jüdischchristlichen Liturgik jener Zeit, und war in das neutestamentliche Idiom aufgenommen, wie XIX, 1. 3. 4. 6. I, 7.; jeder verstand sie auch ohne Erklärung, und das alttestamentliche Costum der apokalyptischen Darstellung erträgt, ja fordert sie. Merkwürdig ist der Gebrauch Hebräischer Ausdrücke III, 14. IX, 11. XII, 9. XX, 2. XXII, 20., wo das erklärende Griech. Wort entweder folgt oder vorangeht. Aber auch der Evangelist Johannes I, 39. 42. 43. thut diess, freylich in anderer Art. Bey unsrem Schriftsteller scheint diess, zum Theil wenigstens, zum feyerlichen apokalyptischen Tone zu gehören. Die Griech. Uebersetzungen Hebr. Wörter im authentischen Texte sind wenigstens ein Beweis, dass die Schrift für Griechische Leser bestimmt war. Eben dahin deutet die Formel XVI, 16. *εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών*. Besonders bemerkenswerth ist die Art, wie der Verf. XII, 10. den Hebr. Begriff Satan XII, 9. durch den Ausdruck *κατήγωρ* mit Anspielung auf Hiob I und II. zu erklären sucht.

Der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Alexandrinischen Uebersetzung in den Citaten aus dem A. T. pflegt ein Hauptmoment zur Entscheidung für oder gegen die

1) Die neutest. Briefe Th. 3. Vorrede S. 23.

Griech. Originalität einer neutestam. Schrift zu seyn. Wie ists in dieser Hinsicht mit der Apokalypse? Ewald will den Gebrauch der Septuaginta nicht völlig leugnen, ja II, 27. findet er denselben wahrscheinlich, allein er meint, der Verf. der Apokalypse sey in seinen Citaten und Anspielungen bey weitem mehr dem alttestamentlichen Urtexte gefolgt[1]). Schon P. J. S. Vogel in Erlangen war der Meinung[2]), dass alles Alttestamentliche in der Apokalypse unmittelbar aus dem Hebr. Originale geflossen und nicht aus der LXX; nur im zweyten Theile (von Cap. XI. an) seyen einzelne Ausdrücke aus der Septuag. genommen. — Das etwas dunkle Verhältniss verdient genauer erörtert zu werden.

J. Dan. Schulze hat in seiner Schrift über den schriftstellerischen Charakter des Johannes S. 257 ff. die alttestamentlichen Citate und Anspielungen in der Apokalypse zusammengestellt[3]). Daraus ergiebt sich zunächst, dass förmliche, ausdrückliche Citate aus dem A. T. in der Apokalypse gar nicht vorkommen. Nirgends auch nur eine der gewöhnlichen neutestamentlichen Citirformeln. Dagegen findet man Anspielungen, Copien alttestamentlicher Stellen, versteckte, ungenaue Citate überall. Nur die eigentlich beweisführenden Schriften des N. T. haben förmliche Citate. Die apokalyptische Darstellungsweise scheint dergleichen nicht zu erlauben; auch im vierten Esra und im Buche Henoch finden wir keine. Aber gerade der sehr freye Gebrauch des A. T., so dass immer nur der Gedanke, das Bild, selten der Ausdruck copirt ist, und zwar mit grosser Freyheit und Originalität, erschwert die Ent-

1) S. Comment. p. 37. und Addenda et Corrigenda.

2) Commentationes de apocalypsi Joannis P. V. p. 8 sqq.

3) Diese Zusammenstellung ist für unsern Zweck um so brauchbarer, da, was sonst tadelnswerth erscheint, auch die entfernteste, kaum noch sichtbare Aehnlichkeit bemerkt ist. Vgl. Kolthoff, Apocalypsis Joanni apostolo vindicata. Havn. 1834. 8. p. 72 sqq.

scheidung der Frage, ob die Alexandrinische Uebersetzung, oder das Original zum Grunde liege. Ich finde keine Stelle, in der nothwendig wäre, das Hebr. Original des A. T. vorauszusetzen. Selbst I, 7., wo eins der vollständigsten Citate, aus Zachar. XII, 10. zum Grunde liegt und die Abweichung von dem jetzigen Texte der Septuaginta, besonders in dem *ἐξεκέντησαν* statt *κατωρχήσαντο*, was die Sept. hat, klar ist, beweist nicht, dass der Verf. die Stelle unmittelbar aus dem Originale übersetzt habe. Ewalds Vermuthung [1]), dass die Alexandr. Uebersetzung ursprünglich *ἐξεκέντησαν* gehabt habe, und der weniger wörtliche Ausdruck *ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο* vielleicht erst seit Origenes aufgekommen sey, ist sehr wahrscheinlich, besonders weil auch das Joh. Evangelium, welches augenscheinlich der Septuaginta folgt, XIX, 37. auf gleiche Weise citirt. Aber wer auch diese Vermuthung nicht billigt, wird doch gestehen müssen, dass das apokalyptische Citat eben so wenig dem Hebr. Originale völlig entspricht, als der Alexandr. Uebersetzung. In allen übrigen Stellen, die man als Citate oder Anspielungen auf das A. T. ansehen kann, ist, wie aus dem Schulzeschen Verzeichnisse erhellt, der Sprachton der Alexandr. Uebersetzung, so in lexikalischer, wie syntaktischer Hinsicht unverkennbar [2]), und dem Verf. so geläufig, dass man wohl nicht

---

1) S. Commentar. p. 93. not.

2) Vogel leitet a. a. O. den Gebrauch von *σκηνὴ μαρτυρίου* XV, 5. *ἀλληλούϊα* XIX, 1. *ἀσχημοσύνη* (pudenda) XVI. 15. *σκοτόω* XVI, 10. für *σκοτίζω* aus der Septuaginta her. Er schliesst daraus, nicht, dass der Verf. des sogenannten zweyten Theiles der Apokalypse jene Ausdrücke selbst aus der Sept. entnommen, sondern nur, dass er unter Leuten gelebt habe, unter denen die Sprachweise der Alexandr. Uebersetzung gebräuchlich gewesen sey. Aber, wenigstens *ἀσχημοσύνη* und *σκοτόω* brauchen nicht aus der Sept. genommen zu seyn; und was die religiösen Kunstausdrücke der Hellenisten betrifft, die allerdings aus der Alexandr. Uebersetzung geflossen zu seyn scheinen, so finden sich deren auch im sogenannten ersten Haupttheile der Apokal. (4 — 11.), z. B. XI, 19. *κιβωτὸς τῆς διαθήκης* u. a.

gut sagen kann, der Verf. sey weit mehr dem alttestamentlichen Grundtexte, als der Griechischen Uebersetzung gefolgt. Unser Verf. ist kein Schriftsteller, der, wie Ewald meint, kaum Palästina verlassen und eben erst angefangen hatte, sich mit dem Griechischen zu beschäftigen. Ein solcher würde entweder selbst das Hebräische Original des A. T. mit grosser Steifheit wörtlich übersetzt haben, oder, wenn er, wie zugegeben wird, die Alexandr. Uebersetzung gebrauchte, dieser sehr sclavisch gefolgt seyn. Aber gerade das Gegentheil findet Statt. So entspricht XVI, 18. *καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ οἱ ἄνθρωποι ἐγένοντο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας* offenbar der Stelle des Daniel in der Septuag. XII, 1. *θλίψις, οἵα οὐ γέγονεν ἀφ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ:* aber die Nachbildung ist völlig frey und geläufig. Eben so II, 27. vergl. Ps. II, 9. Die Septuaginta hat hier wörtlich nach dem Original *ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτούς*. Unser Verf. bildet frey und geläufig nach, *ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται*. Die häufig wiederkehrende Formel *ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν* XI, 9. VII, 9. X, 11. u. a. ist der Daniel. Formel III, 4. 7. 31. V, 19. VI, 26. in der Septuaginta frey nachgebildet. Auch XII, 14. verräth eine freye Nachbildung des Griech. Daniel VII, 25. XII, 7.; eben so X, 5. vergl. Daniel XII, 7. *ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τὸν αἰῶνα*. Ferner XXII, 2. verglichen mit Ezech. XLVII, 12. und XXI, 4. vergl. Jes. XXV, 8. Und obwohl XXI, 16. *ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται* sehr den Charakter Griechischer Originalität an sich trägt, so erscheint es doch zum Theil als freye Nachbildung Ezechielischer Stellen XLI, 12. XLIII, 16. XLV, 2., welche in der Griech. Uebersetzung auch schon das charakteristische *τετράγωνος* (dem Hebr. מְרֻבָּע und רָבוּעַ entsprechend) darbieten. Auch der Gebrauch von *ῥίζα Δαβίδ* V, 5. vergl. XXII, 16. (Sprössling Da-

vids ist aus der Septuaginta geflossen, vergl. Jes. XI, 10. Eben so XII, 14. der Gebrauch von καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἥμισυ καιροῦ aus Daniel VII, 25. XII, 7. LXX.

Ist aber, wie es hiernach scheint, unser Verf. in den alttestamentlichen Citaten und Anspielungen vorzugsweise von der Septuaginta abhängig, so ist die freye Art, wie er sie gebraucht, ein Beweis mehr für die Griechische Originalität seiner Schrift.

§. 29.

Der Sprachcharakter.

Unleugbar ist die Griechische Sprache der Apokalypse in einem hohen Grade unregelmässig. Kein neutestamentliches Buch ist in dieser Hinsicht mit der Apokalypse zu vergleichen. Man hat den Vorwurf des Solöcismus nicht selten sehr übertrieben, andrerseits aber auch die Entschuldigung, ja das Lob [1]). Erst in der neueren Zeit urtheilt man wissenschaftlicher. Zur näheren Charakteristik der apokalyptischen Sprache lieferten schon Donker-Curtius [2]) und Vogel [3]) dankenswerthe Observationen. Beyde gingen dabey auf besondere historische Resultate aus, der erstere, um zu zeigen, dass die Sprache der Apokalypse die des Evangeliums und der Briefe Johannis sey, der zweyte, um in der Composition die ursprüngliche Verschiedenheit der Stücke nachzuweisen. Das Hauptverdienst aber um

---

1) Interessant ist das Urtheil von J. A. Bengel in seinem appar. critic. p. 778. Hebraismus toto regnat libro, prima specie insolens et asper, sed revera, quum assueveris, non solum tolerabilis, sed etiam dulcis ac plane coelestis stylo curiae dignus.

2) Specimen hermeneutico-theologicum de apocalypsi ab indole, doctrina et scribendi genere Joannis apost. non abhorrente. Traj. Bat. 1799. 8. p. 110 sqq.

3) Commentat. de apoc. Joan. IV. p. 5 sqq.

die Untersuchung haben Winer[1]) und Ewald[2]). Darnach haben Kolthoff[3]) und Hitzig[4]), besonders aber der letztere durch gründliche philologische Erörterung die Frage der Entscheidung näher geführt.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkte der neutestamentlichen Philologie kann der Maassstab für die Spracheigenthümlichkeit der Apokalypse nur das neutestamentliche Idiom seyn. Für die reine Gräcität ist die Sprache der Apokalypse eine irrationale Grösse, oder jene ist für diese ein zu entfernter und unwahrer Maassstab. In dem neutestamentlichen Idiom ist die Mischung des Griechischen und Hebräischen Sprachelements überhaupt, so wie die dadurch bedingte Unregelmässigkeit des ersteren, als ein Gemeinsames gegeben. Alles also, worin sich diese Mischung und Unregelmässigkeit nur als gemeinsamer neutestamentlicher Charakter darstellt, gehört nicht zur Eigenthümlichkeit der apokalyptischen Sprache. Die Eigenthümlichkeiten oder, was meist dasselbe ist, Anomalien der apokalyptischen Sprache sind zwiefacher Art, wie zwiefachen Ursprungs. Ein Theil derselben ist rein grammatischer Art und aus dem Einflusse der Hebräischen und Aram. Sprachweise zu erklären, welcher nach der Individualität der neutestamentlichen Schriftsteller verschieden ist, je nachdem der eine mehr, der andere weniger Griechisch gebildet und in der Sprache gewandt ist. Diesen Theil der Eigenthümlichkeiten der Sprache in der Apokalypse hat besonders

1) De soloecismis, qui in apocalypsi Joannea inesse dicuntur, zuerst erschienen als Erlanger Pfingstprogramm 1825; dann verbessert wieder abgedruckt in Winers exeget. Studien Heft 1. S. 144 ff.

2) De linguae indole. Comment. in apoc. Prolegg. §. 6.

3) In der schon angeführten Apoc. Joanni apost. vindicata p. 81 ff.

4) Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, oder welcher Joh. hat die Offenbarung verfasst? Zürch 1843. S. 65 ff. Hier ist das Eigenthümliche die Charakteristik der Sprache unter der Voraussetzung, dass der Evangelist Marcus der Verf. der Apokalypse sey.

Ewald genauer erforscht. Ein anderer, nicht unbedeutender Theil ist rhetorischer Art, und aus der eigenthümlichen Darstellungsweise der Apokalypse entsprungen. Man könnte diese die Anomalien der poetischen und rhetorischen Licenz nennen. Die Lebhaftigkeit, ja Heftigkeit der prophetischen Rede liebt das Abgerissene. Die Constructionen werden im Schwung, im Ringen der prophetischen Darstellung mit sich selbst, leicht abgebrochen, verkürzt, mitten im Satze neue angefangen, verschiedene in einander geschoben. Hierauf macht besonders Dr. Winer aufmerksam [1]). Wir heben als Belege dafür folgende Stellen hervor I, 5. 6. II, 20. III, 12. VIII, 9. XIV, 12. Diese Anomalien oder Anakoluthien lassen sich aus dem Einflusse des Aram. und Hebr. Sprachgebrauchs nicht genügend erklären; es sind gerade die leicht vermeidlichen, die der Verf. auch öfter vermeidet, als macht, so dass blosse Ungeschicklichkeit, oder gedankenloser Zufall der Grund nicht seyn kann. Wenn wir aber solche Anomalien auf Rechnung der apokalyptischen Rhetorik setzen, so geben wir doch gern zu, dass ein im Griechischen gewandterer Schriftsteller dergleichen leicht vermieden, und selbst in der Freyheit das Gesetz nicht verletzt haben würde.

Bey der Darstellung der apokalyptischen Spracheigenthümlichkeiten macht die kritische Unsicherheit des Textes grosse Schwierigkeit. Es ist bekannt, wie oft die Abschreiber jene verwischt und die eigenthümlichen

---

1) Schon Herder, Maran Atha S. 320., deutet darauf hin: „Die Sprache des Buches mag immer ungriechisch seyn; sie ist es nur etwas mehr, als die übrigen Schriften des N. T. — Indessen ist Niemand, der bey diesem Buche sich nicht das Ungriechische erklären und davon die Ursache finden könnte. — Die Seele des Schriftstellers arbeitet unter der Last der Hebr. Prophetensprache; er will, was sie sagt, auch eigenthümlich, wie sie, sagen: er kämpft, er bricht mit der Sprache.“ Nur kann man eben desshalb nicht zugeben, was Herder sagt: „Oft sind die Solöcismen eigentlich und mit Fleiss gewählt: oft die Construction mit Fleiss ungriechisch gemacht worden.“ Höchstens I, 4. könnte diess gelten.

Anomalien nach der gemeinsamen Regel corrigirt haben. Meist ist die Correctur unverkennbar, oft aber zweifelhaft, und die Anomalie erscheint als eine Corruption nachlässiger oder unverständiger Abschreiber. Wir dürfen daher die Sprachcharakteristik nur auf sichere Stellen gründen. In dem Grade aber, in welchem es gelingt, die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers richtig aufzufassen, wird wiederum die Kritik des Textes an Sicherheit gewinnen.

Wir legen die Uebersicht von Ewald zum Grunde.

1. Was die Syntax des Verbums betrifft, so ist der Gebrauch des Futurums IV, 9 — 11. *ὅταν δώσουσι — πεσοῦνται — προσκυνήσουσι — βαλοῦσι* allerdings eigenthümlich. Es steht hier von einer sich wiederholenden Handlung, welche Wiederholung aber absolut gesetzt wird, d. h. weder in Beziehung auf den vergangenen Moment der Vision, wie Ewald zu meinen scheint, noch in Beziehung auf künftige Momente innerhalb der apokalyptischen Vision, wie Winer meint, hinweisend auf V, 8 ff. 14. VIII, 11 ff. XI, 16. XIX, 4. De Wette übersetzt: Und so oft die Wesen — Ehre — bringen werden — werden die — Aeltesten niederfallen, und fügt hinzu: Früher war es nicht so, — sondern erst seitdem das Erlösungswerk im Gange ist u. s. w. Diess ist im Zusammenhange der Apokalypse richtig. Aber es liegt nicht unmittelbar in der Structur *ὅταν δώσουσι*, u. s. w. Hierin liegt allerdings, dass fortan immer im Himmel es so seyn wird, dass dem Lobgesange der Cherubim die 24 Aeltesten respondiren werden. Aber der Seher schauet diese Sitte im Himmel schon gegenwärtig. Im Deutschen würden wir im Sinne des Verf. das Präsens gebrauchen. Offenbar ist der Satz conditionell imperfectisch. Diess aber ist eine hebraisirende Construction [1]), in dieser Art der Apokalypse

1) S. Ewalds Hebr. Gramm. 2. Aufl. §. 204 ff. und Dietrichs Abhandlung zur Hebr. Grammatik S. 97 ff.

eigenthümlich. Echt Griechisch würde im Vordersatze das Präsens Conjunctivi stehen müssen, wiewohl auch das Futurum in solchen Fällen gebraucht wird, dann aber würden Präsentia folgen. Wie der Satz jetzt lautet, würde man das erste Futurum streng als Futurum exact. nehmen müssen und die folgenden Futura als solche. In der Stelle II, 27., welcher Ps. II, 9. nach der Septuaginta zum Grunde liegt, ist das Futurum streng zu nehmen. Der Gebrauch des Präsens da, wo man ein Präteritum erwartet, wie VIII, 11. XII, 2 — 4. XVI, 21., — in welchen Stellen auch die Abschreiber nicht selten das erwartete Tempus gesetzt haben, und das Präsens auch wohl mit dem Präteritum abwechselt, — ist in grammatischer Hinsicht anomalisch, aber in lebhafter Darstellung rhetorisch gerechtfertigt. Die häufige Mischung der Tempora, des Präsens mit dem Futurum, des Futurum und Präsens mit dem Präteritum ist der Apokalypse allerdings eigenthümlich. Aber der Grund davon liegt mehr in dem rhetorischen, als grammatischen Charakter der Schrift. Man vergl. z. B. XX, 7 — 10. XI, 9. 10., in welcher letzteren Stelle aber die Leseart schwankt, und mit Lachmann nach den besten Handschriften, *βλέπουσιν* und *χαίρουσι* zu lesen ist. In beyden Stellen werden aber die verschiedenen Zeitmomente der Schau bestimmt unterschieden. In den Stellen, wo wie I, 7. II, 5. 16. 22. 23. III, 9. auf das Präsens ein Futurum folgt, besonders nach *ἴδου*, zumahl in der Verbindung *ἴδου ἔρχομαι καὶ ὄψεται* finden wir keine besondere Hebräische Eigenthümlichkeit. Das Präsens bezeichnet in diesem Falle das im Begriff seyn der Handlung; diese auch bey den Classikern vorkommende Gebrauchsweise des Präsens spielt immer in das Futurum hinüber, so dass die Folge von Futuris eben so natürlich, als gewöhnlich ist. — Unser Verf. gebraucht besonders in Schilderungen die Participien sehr häufig absolut, statt der Tempora finita,

z. B. I, 16. IV, 1. 5. 6. V, 6. 13. VI, 2. 5. VII, 9. 10. u. a. m. Gerade in dieser Art und Menge ist dieser Gebrauch der Apokalypse eigen, und mehr Hebräischartig, als Griechisch. Aber offenbar hat auch hierauf der rhetorische Ton des Ganzen, der das Abgerissene liebt, einen entschiedenen Einfluss. Ewald findet V, 6. in dem Participe des Präteritums ἀπεσταλμένα, (Lachm. liest ἀπεσταλμένοι) für das Particip des Präsens ἀποστελλόμενα, was auch viele Handschriften haben, Tischendorf in den Text aufgenommen und Griesbach vorgezogen hat, einen besondern Hebraismus, sofern das Hebr. Participium keine bestimmte Zeitform ausdrücke. Allein die Leseart schwankt so, dass es schwer ist, den apokalyptischen Sprachgebrauch sicher zu erkennen. Der Verf. weiss sonst die Participien des Präsens und Präteritums recht gut zu unterscheiden. Das Participium Präteriti, wenn es echt ist, hat hier den Sinn, dass die Augen, die Geister der göttlichen Providenz als ausgesendet über die ganze Erde, als darauf gerichtet von Anbeginn an, gedacht werden. — Uebrigens sind die feineren, componirteren Participialconstructionen dem apokalyptischen Style allerdings fremd. Aber dieser Mangel hat wohl eben so sehr seinen Grund in der Rhetorik, als Grammatik der Apokalypse. — Besonders seltsam ist die Structur des Infinitivgenitivs XII, 7. τοῦ πολεμῆσαι nach der beglaubigten Leseart. Die vulgäre Leseart ἐπολέμησαν kann nur als spätere Correctur und Conjectur zur Erklärung des singulären τοῦ πολεμῆσαι angesehen werden Ewald und Züllich erklären das absolutstehende τοῦ πολεμῆσαι aus einem späteren Hebraismus durch: Michael und seine Engel sollten streiten: pugnare debebant, pugnandum iis erat. Hiernach stände der Infinitivgenitiv absolut, wie nach Gesenius [1]) im Hebr. öfter, z. B. Jes. XXXVIII, 20. XLIV, 14. u. a.,

1) Lehrgeb. S. 787.

wo aber die Alexandr. Uebersetzung im Griech. den Infinitivgenitiv nicht wörtlich wiedergiebt. In der ersteren Stelle übersetzt sie יְהוָֹה לְהוֹשִׁיעֵנִי *θεὲ* oder *κύριε τῆς σωτηρίας μου*, und in der zweyten לִכְרָת־לוֹ אֲרָזִים *ἔκοψε ξύλον ἐκ τοῦ δρομοῦ*. Im ganzen N. T. findet sich der absolute Infinitivgenitiv in dem angegebenen Sinne nirgends. Sehr nahe liegt, AG. X, 25. zu vergleichen. Allein hier steht *ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον*, also *ἐγένετο* absolut und dann davon abhängig der Genitiv der Accusativ-Infinitivconstruction. Die Construction aber mit *τοῦ* ist seltsam und einzig im N. T. Es haben daher auch schon einige Handschriften [1]) *τοῦ* ausgelassen, um die Construction regelmässiger zu machen. In unserer Stelle fehlt aber sogar noch das Tempusfinitum, sofern der vorangehende Satz *ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ* für sich als abgeschlossen betrachtet wird. Allein ist dieser Satz auch dem Sinne nach geschlossen? Der Sinn wird erst durch das folgende näher bestimmt. Michael und seine Engel sind die Streitenden auf der einen und der Drache auf der anderen Seite. Aber der Kampf geht von Michael und dessen Engeln aus, soll von diesen ausgehen. Diese erscheinen, um mit dem Drachen zu kämpfen. Man erwartet also etwa *καὶ ἐγένοντο ὅ (τε) Μιχαὴλ κ. οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι*. Aber *καὶ ἐγένοντο* fehlt in allen Handschriften. Wenn man aus dem vorhergehenden Satze *καὶ ἐγένετο* ergänzen, oder vielmehr dieses fortwirken lassen dürfte, wobey, da Michael als die Hauptperson erscheint, der Singular keine besondere Schwierigkeit machen möchte, so liesse sich die Structur einigermassen rechtfertigen. Allein ich finde in der ganzen Apokalypse nirgends *ἐγένετο* mit folgendem Infinitivgenitiv. Es scheint also, dass diejenigen Recht haben, welche hier den Text der besten und meisten Handschriften

1) Freylich spätere, wie Cod. Mutin. H.

für schadhaft halten. Das τοῦ könnte durch Dittographie aus dem vorangehenden αὐτοῦ entstanden seyn, in welchem Falle dann das vielleicht ursprüngliche ἐπολέμησαν in πολεμῆσαι verwandelt werden müsste. Die Vulg. hat auch so gelesen, wie es scheint, denn sie hat proeliabantur. Da im Folgenden der Verf. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν schreibt, so ist wahrscheinlich, dass er auch hier das Tempus finitum ursprünglich geschrieben hat. Damit wäre die Anomalie verschwunden. Aber es fehlt leider das handschriftliche Zeugniss für die regelmässige lectio recepta. Der Fall ist also bey dem gegenwärtigen Stande der urkundlichen Zeugnisse nicht zu entscheiden.

2. Was die Syntax des Nomen in der Apokalypse betrifft, so gehört nicht zu ihren Eigenthümlichkeiten, dass sie keinen Dualis hat, denn dieser kommt im ganzen N. T. nicht vor. Aber dieser Nichtgebrauch des Duals ist keine besondere Anomalie des neutestamentlichen Idioms. Der spätere Hellenismus gebraucht ihn überhaupt seltener und nicht mehr streng [1]). Δύο πτέρυγες XII, 14. und ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο XIX, 20. vergl. XX, 14. würden auch in classischer Rede nicht auffallend seyn [2]). Völlig eigenthümlich aber und anomalisch ist XII, 14. καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ, was drey und ein halbes Jahr bedeuten soll. Hier ist καιροὺς so viel als zwey Zeiträume, Jahre, aber diess ist der technische apokalyptische Sprachgebrauch aus Daniel VII, 25. XII, 7. genommen, wo die LXX. עִדָּנִין durch καιροὺς übersetzt. — Allerdings steht in der Apokalypse der Genitiv regelmässig nach dem regierenden Nomen, aber, obwohl die classische Rede den Genitiv nicht selten bedeutungsvoll voranstellt, so ist das Gegentheil doch nicht ungriechisch sondern vielmehr die

---

1) S. Buttmanns ausführl. Gr. Grammatik Bd. 1. S. 135. vgl. desselben kl. Grammatik 10. Ausg. S. 365.

2) S. Buttmanns kl. Gr. Grammatik S. 365.

Regel und hat von fern keine Beziehung auf den Hebr. status constructus. — Nicht selten folgen in der Apokalypse mehrere Genitiven auf einander, so dass einer den andern regiert; z. B. XIV, 8. XVI, 19. XIX, 15. u. a. m. Darin liegt eine gewisse Unbeholfenheit. Aber auch Paulus verbindet wenigstens drey Genitiven auf gleiche Weise [1]). Selbst bey Profanscribenten möchte man dergleichen finden. In der Apokalypse scheint der feyerliche Styl zum Theil daran Schuld zu seyn. Der adjectivische Gebrauch des Genitivs in Verbindungen wie *τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ*, oder *ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς*, wo *οἶνος τοῦ θυμοῦ* zu Einem Begriffe Zornwein oder Glutwein zu verbinden ist, ist auch den Classikern nicht fremd; und man hat gewiss nicht nöthig, dabey auf die zum Grunde liegende Armuth der Hebr. Sprache an Adjectiven zurückzugehen; um so weniger, da, wie oben bemerkt ist, der Verf. der Apokalypse an echt Griech. Adjectiven gar nicht arm ist. — In der Regel steht in der Apokalypse der Genitiv bey Verbis mit Präpositionen, doch fehlt es nicht ganz an Stellen, wo der Genitiv echt Griechisch steht, auch ohne Präpositionen. Cap. II, 17., wo Griesbach, Lachmann und Tischendorf nach den Auctoritäten das *φαγεῖν ἀπὸ* ausgestossen haben, steht der Genitiv bey *δώσω* partitiv. Aber XVII, 4. haben wir *γέμον βδελυγμάτων*, und XVI, 17., wo richtig gelesen wird *ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος*. Diess letztere ist freylich sehr kühn, aber für die apokalyptische Rhetorik nicht zu kühn. Aber allerdings vermisst man im Ganzen den feineren Griech. Gebrauch des Genitivs. Diess verräth Ungeübtheit in der Griech. Sprache, und der Einfluss des Hebraismus ist dabey unverkennbar; aber die Apokalypse hat diess mit allen übrigen neutestamentlichen

---

1) S. Winers Grammatik. §. 30. 3. Anm. 1.

Schriften gemein. Die Wiederholung des Pronomens αὐτοῦ, αὐτῶν, VI, 11. IX, 21. u. a. so wie der Präposition und des den Genitiv regierenden Nomens, wie XVI, 13. ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου, vergl. XIV, 1. XVII, 6. u. s. w. rechne ich nicht zu den Hebraismen in grammatischer Hinsicht, sondern zur apokalyptischen Rhetorik, die allerdings alttestamentlicher Art ist. Aber IX, 18. z. B. wird nach beglaubigter Leseart die Präposition nicht wiederholt. Der Gebrauch des Nominativs statt des Vocativs VI, 10. XV, 3. XVI, 7. ist der Apokalypse nicht eigenthümlich. Diess aber ist so wenig ein Hebraismus, dass die Griech. Sprachlehren es als eine nicht seltene Eigenthümlichkeit der classischen Rede aufzuführen gewohnt sind [1]). Der Accusativ bey Zeitbestimmungen III, 3. vergl. XI, 6. ist der Apokalypse mit der Apostelgeschichte X, 3. gemein und auch den Classikern nicht fremd [2]). Der instrumentale Dativ wird in der Apokalypse fast immer mit ἐν verbunden, diess ist Hebräisch, aber auch andere neutestamentliche Schriftsteller schreiben so; und Stellen, wie XIX, 13. VII, 2. XV, 2. V, 12. zeigen, dass die richtigere Griech. Construction dem Verf. nicht fremd war. Eigenthümlich ist VIII, 4. ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων u. s. w. Wir finden darin den echt Griech. Gebrauch des Dativs, als eines zusammenordnenden, oder aneignenden Casus.

3. An Conjunctionen und Partikeln ist die Apok. sehr arm. Die meisten Verbindungen geschehen durch καί, selten durch δέ, γάρ und dergleichen. Der receptus hat zwar I, 2. 12. ὅσα τε und XXI, 12. ἔχουσάν τε.

1) S. Kühners Grammatik. §. 507. Bernhardys wissenschaftl. Syntax der Gr. Sprache S. 67.

2) S. Bernhardy a. a. O. S. 116.

Aber Lachmann und schon Griesbach haben τε nach der beglaubigteren Leseart ausgestossen und lesen auch XXI, 12. das zwar unregelmässige, aber beglaubigtere ἔχουσα. Eben so Tischendorf. Aber XII, 7. hat Lachmann aus A. ὅ τε Μιχαήλ. Diese Partikelarmuth hängt allerdings mit dem Hebraisirenden Charakter der Apokalypse zusammen, aber wohl noch mehr mit dem ganzen Tone der Darstellung, der nur einfache Sätze und Verbindungen verträgt. Ein Beweis aber, dass der Verf. nicht rein Hebräisch dachte, ist diess, dass der Parallelismus der Glieder fast gar nicht hervortritt, weder der tautologische, noch der antithetische.

Der unregelmässige und inconstante Gebrauch der Präpositionen überhaupt ist der Apokalypse mit andern neutestam. Schriften gemein. Wir sind aber geneigt, diess mehr aus der Ungeübtheit der Schriftsteller in der Griech. Sprache, aus ihrem Mangel an philologischem Bewusstseyn, als aus ihrer Hebräischen Denkweise herzuleiten. — Unbedenklich aber scheint es, die ungriechischen Constructionen der Verba, wie in den neutestamentlichen Schriften überhaupt, so in der Apokalypse, aus dem Hebraismus abzuleiten, wenn sich für die anomale Griech. Construction die correspondirende regelmässige Hebräische nachweisen lässt. Hieher gehört das auf Auctorität von Cod. AC. 11. von Griesbach u. Lachmann aufgenommene ἐδίδασκεν τῷ [1]) Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον II, 14. was freylich um so auffallender ist, da II, 20. διδάσκειν regelmässig mit dem Accusativ der Person construirt wird. Unstreitig liegt hier die Hebr. Construction von לִמֵּד לְ zum Grunde, die aber nur Hiob XXI, 22. vorkommt, da sonst לִמֵּד mit dem Accusativ der Person und Sache construirt zu werden pflegt. Nicht einmahl der Vorgang der Septua-

1) Die recepta hat τὸν nach jüngeren Handschr.

ginta kann zur Entschuldigung dienen; diese hat regelmässig *διδάσκειν* mit dem Accusativ der Person; Hiob XXI, 22. übersetzt sie freylich falsch, aber indem sie הַלְאֵל als Nominativ nimmt. Auch in den Redensarten *ἐκδικεῖν τὸ αἷμα ἔκ τινος, ἐκ χειρός τινος* VI, 10. XIX, 2. und *κρίνειν τὶ ἔκ τινος* XVIII, 20. ist der Hebraismus unverkennbar, aber schon die Septuaginta hat diese Constructionen geprägt. Eben so ist die eigenthümliche Anomalie *εἰςῆλθεν ἐν αὐτοῖς* XI, 11. nicht aus einer Verschmelzung zweyer Constructionen, sondern aus dem bekannten Hebraismus בּוֹא בְּ zu erklären. *Ἀκολουθεῖν μετά τινος* VI, 8. hat auch Lukas Ev. IX, 49. aber hier hilft der Hebraismus nichts; der Gräcismus liegt näher; selbst Lysias und Demosthenes sprechen so [1]).

4. Die meisten Anomalien und Eigenthümlichkeiten finden sich in der Bildung, Relation und Folge der Sätze. Es folgt in der Apokalypse nicht selten in der Apposition auf den Nominativ der Accusativ, und umgekehrt auf Casus obliqui der Nominativ. Von der ersteren Art aus vielen ein Beyspiel VII, 9.: (nach Griesbach und Tischendorf) *μετὰ ταῦτα εἶδον* [*καὶ ἰδοὺ*] *ὄχλος πολὺς — — ἑστῶτες, ἐνώπιον τοῦ θρόνου — — περιβεβλημένους*. Handschriftlicher liest Lachm. — *εἶδον ὄχλον πολύν, — —* wodurch die Construction fast noch anomaler wird. Von dem letzteren I, 5. *ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, u. s. f. vergl. XX, 2. Eine Modification hievon ist III, 12., wo die Anakoluthie mit dem appositiv hinzugefügten Particip im Nominativ eintritt, vergl. VIII, 9. II, 20. (nach Griesbach) IX, 14. XIV, 12. Diese Anomalien lassen sich aus dem Hebraismus nicht erklären; sie scheinen ihren Grund mehr in dem rhetorischen Charakter der Apokalypse zu haben. Winer zeigt, wie ähnliche Variationen in der Structur der Sätze auch den

1) S. Phrynichus ed. Lobeck. p. 353 f.

Classikern nicht fremd seyen, und in der Lebendigkeit und Zwanglosigkeit des Griech. Geistes, der in längeren Sätzen leicht die äussere Regelmässigkeit vergesse und verachte, ihren Grund haben[1]). Aber bey guten Schriftstellern ist auch die Unregelmässigkeit nicht gedankenlos. Die Anakoluthie mit dem appositiv gesetzten Particip erklärt sich daraus, dass das Participium in abgerissener Rede nicht selten einen Satz für sich bildet, und so für das Tempus finitum zu stehen scheint, wo dann die Relation zu dem Vorhergehenden abgebrochen wird, und der Nominativ eintretend den Satz wie von vorn anfängt. In dieser Art ist XXI, 11, 12., wo die Structur des receptus ἔχουσαν V. 12. regelmässig ist, aber schon Griesbach, und eben so Lachmann und Tischendorf ἔχουσα aus dem Cod. A. (C. hat diess Capitel nicht mehr) aufgenommen haben. Der absolute Gebrauch von λέγων, λέγοντες, IV, 1. V, 12. XI, 1. XIV, 7. XIX, 6., ist nicht ohne Analogie in der Septuag. vergl Genes. XV, 1., wo λέγων dem Hebr. לֵאמֹר entspricht, aber nicht daraus zu erklären ist. Cap. II, 20. folgt auf das anakoluthische Participium im Nominativ ohne Relativum das Tempus finitum. Aehnlich ist die Anomalie I, 5. zu erklären, wo die anakoluthischen Nominativi als für sich bestehende Sätze zu betrachten sind, deren äussere Relation in der abgerissenen Rede abgebrochen ist. Cap. XIV, 14. *Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου,* ἔχων scheint ἰδοὺ mit folgendem Nominativ so wie der anomale Nominativ ἔχων die Nebenbestimmungen zu enthalten, während das Hauptfactum des Schauens in der Construction des εἶδον mit folgendem Accusativ liegt. Cap. IV, 4. und XII, 3. ist der anomale Accusativ aus dem entfernteren εἶδον, was der Schriftsteller in der abgerissenen

---

1) De soloecismis a. a. O. p. 150.

Rede in Gedanken wieder aufnimmt, zu erklären. XIII, 3. hat auch der receptus *εἶδον* eingeschaltet. — Zu den der Apokalypse eigenthümlichen Variationen der Construction gehört auch XVII, 4. *ἔχουσα χρυσοῦν ποτήριον ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς, γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς.* Man erwartet *καὶ τῶν ἀκαθάρτων*, wie denn auch die recepta nach Cod. 33. *καὶ ἀκαθάρτητος πορνείας αὐτῆς* hat. Man erklärt die Anomalie wohl aus der Construction des Hebr. מָלֵא mit dem Accusativ. Aber viel natürlicher bezieht Winer[1]) *τὰ ἀκάθαρτα* auf *ἔχουσα*. So könnte man darin eine poetische Licenz finden.

Wir übergehen die der Apokalypse mit andern neutestam. Schriften gemeinsame, offenbar Hebräische Gebrauchsweise des demonstrativen Pronomens als verstärkende Apposition zu dem voraufgegangenen Relativum, in Sätzen, wie VII, 2. IX, 13. u. s. w.; ferner die Verbindung consecutiver Sätze durch *καί*, wo man, was auch sonst steht, *ἵνα* oder dergleichen erwartet, z. B. XI, 3. *δώσω αὐτοῖς, καὶ προφητεύσουσι,* was ebenfalls durchaus Hebräisch ist, sowohl, was den Gebrauch des *δοῦναι* betrifft, als das relative *καί*. Eigenthümlich aber ist die Construction *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ* oder *ποιήσω αὐτόν* u. s. w. II, 26. III, 12. 21. Diess ist um so auffallender, da in parallelen Stellen III, 5. II, 7. 17. VI, 4. XXI, 6. die Construction, wenn auch, mit Ausnahme von III, 5, hebräisirend, doch, was die Setzung des Casus betrifft, regelmässig ist. Bey der Kürze der Sätze kann man nicht glauben, dass irgend ein Vergessen des Anfangs der Construction daran Schuld sey; vielmehr scheint der Verf. den Nominativ als absolut des Nachdrucks wegen vorangestellt zu haben, eine Construction, die auch guten Schriftstellern nicht fremd ist. — Die scheinbare Anomalie I, 6. *καὶ ἐποίησεν*

1) De soloec. pag. 151.

ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς, wo das Abstractum mit dem Concretum in der Apposition verbunden ist, ist mehr rhetorischer, als grammatischer Art. Auffallend aber im höchsten Grade und ein wahres ἅπαξ λεγόμενον ist I, 4. ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Hier hat die Anomalie ihren höchsten Gipfel erreicht, aber, da der Verfasser noch in demselben Satze und auch sonst ἀπὸ mit dem Genitiv richtig construirt, und auch nicht anzunehmen ist, dass er nicht gewusst habe, ἦν sey kein Participium, so liegt der Grund davon gewiss nicht in der Unkenntniss der Griech. Sprache. Unstreitig ist ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als Ein Begriff anzusehen, wodurch nach Rabbinischer Deutung des Namens Jehova[1]) der ewige Gott bezeichnet wird. Der Verf. betrachtet diesen Begriff als ein Indeclinabile, was, wie Winer zeigt[2]), auch der philosophischen Sprache der Griechen nicht ganz fremd ist. Da es kein Particip des Präteritums von εἶναι giebt, so ist schwer einzusehen, wie der Verf. das ὁ ἦν (der War) anders hätte ausdrücken sollen. Wir stehen hier auf dem Gebiete Hebr. Begriffe, und so kann es auch nicht befremden, dass der Verf. statt ὁ ἐσόμενος, ὁ ἐρχόμενος הַבָּא schreibt, was im N. T. nicht ungewöhnlich ist Mark. X, 30. Vielleicht aber ist nicht ohne Grund, was Baumgarten-Crusius bemerkt[3]), dass ὁ ἐρχόμενος nicht sowohl den Zukünftigen schlechthin bezeichnet, sondern den in Christo kommenden Gott, in Beziehung auf den Inhalt der Apokal.

5. Die Inconcinnität und Anomalie des Genus und Numerus ist in vielen Stellen der Apokalypse sehr auffallend.

Besonders häufig ist die doppelte Anomalie des Ge-

---

1) S. Vitringa zu der St.
2) A. a. O. p. 157.
3) Grundzüge der bibl. Theologie S. 169.

nus und Numerus bey dem Gebrauche des Participiums λέγων, λέγοντες. Es folgt XI, 15. auf ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι — λέγοντες, eben so findet sich ψυχαὶ — λέγοντες. VI, 9. φωνή — λέγων IV, 1. ζῶα — λέγοντες. Am auffallendsten ist ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων — καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων — λέγοντες V, 11. 12. Aber alle diese Anomalien lösen sich grösstentheils durch die Annahme einer Constructio ad sensum, wie sie auch den besten Schriftstellern nicht fremd ist [1]). V, 11. 12. muss man die absolute Setzung des Participiums von λέγοντες im Nominativ dazu nehmen, um sich die Anakoluthie zu erklären. Die Construction der Neutra plur. mit dem Plural des Verbums XI, 18. XVI, 14. u. a., wo belebte Wesen bezeichnet werden, und I, 19., wo diese Entschuldigung der Anomalie nicht Statt findet, ist der Apokalypse nicht eigenthümlich. Auch in andern neutestamentlichen Schriften findet sich dergleichen, z. B. Matth. XII, 21. Mk. V, 13. Jak. II, 19. 2 Petri III, 10. Ja selbst in classischen Schriften duldet die neuere Kritik dergleichen Abnormitäten [2]). Auf keinen Fall erklärt sich diese Erscheinung in den neutestam. Schriftstellern daraus, dass die Hebräer kein Neutrum haben. Was endlich die Stelle IV, 3. betrifft, wo καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος — λίθῳ gelesen wird, so giebt es, da der Vf. X, 1. ἡ ἶρις schreibt, keine andere Auskunft, als entweder anzunehmen, ὅμοιος stehe hier attisch, als Adjectiv zweyer Endungen, wogegen aber IV, 6. IX, 10. 19. spricht, wo die weibliche Endung unangefochtene Leseart ist, — oder, was weniger statthaft scheint, die in einigen Auctoritäten befindliche Leseart ὁμοία ὡς oder ὁμοίως vorzuziehen. Cap. XIV, 19. ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν kann man kaum begreifen, wie der Verf.,

---

1) S. Winer a. a. O. Vergl. Grammat. §. 35. 1. und 47. 1.
2) S. Winers Grammatik. §. 47. 3.

da er ausdrücklich τὴν ληνὸν schreibt, ferner sonst ληνὸς immer als Femininum gebraucht (vergl. XIV, 20. XIX, 15.), und auch die weibliche Endung μεγάλη kennt XVI, 21. u. a., τὸν μέγαν mit τὴν ληνὸν geradezu zusammenconstruirt habe. Entweder scheint nach Analogie von XIX, 15. mit Codex 36. τοῦ ϑεοῦ τοῦ μεγάλου gelesen, oder, da diese Auctorität zu gering und die Correctur augenscheinlich ist, das kritisch unantastbare τὸν μέγαν aus einer Constructio ad sensum erklärt werden zu müssen. Der Verf. dachte, als er τὸν μέγαν schrieb, nur an den ϑυμὸς τοῦ ϑεοῦ, und liess in dem Augenblicke die Beziehung auf die bildliche Form des Satzes, und die grammatische Relation von τὴν ληνὸν fallen. Aber freylich ist diess selbst für den apokalyptischen Styl, wenn auch nicht geradezu unmöglich, doch sehr hart. Und so bleibt am Ende nichts übrig, als mit Winer [1]) anzunehmen, dass der Verf. ληνὸς doppelgeschlechtlich gebraucht, und zwar so, dass er das Substantiv mit dem Artikel als Femininum setzt, die nähere Adjectivbestimmung aber in der Masculinform hinzufügt, ähnlich, wie AG. XI, 28. nach der Leseart von Cod. D. und E.

Die bisherige Erörterung zeigt, dem Eindrucke des Ganzen entsprechend, dass der Sprachcharakter der Apokalypse durchweg derselbe ist. Nirgends die Spur von einer wesentlichen Verschiedenheit in grösseren oder kleineren Abschnitten. Die Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht ist einer späteren Untersuchung über die ursprüngliche Einheit der Apok. vorbehalten.

§. 30.

Geschichte und Kritik des Textes.

Die Sprachcharakteristik §. 29. setzt die Glaubwürdigkeit des gegenwärtig als kritisch berichtigt geltenden

1) Grammat. §. 35. 1. b.

Textes voraus. Hat diese Voraussetzung hinreichenden Grund?

Im Allgemeinen gilt von dem Texte der Apokalypse, was von dem neutestamentlichen Texte überhaupt. Die absolute Authentie des neutestamentlichen Textes ist eine ideale, unendliche Aufgabe, welche von der Kritik nur annäherungsweise gelöst werden kann, völlig aber vielleicht nie gelöst werden wird, weil ein Theil der dazu nothwendigen Data für uns auf immer verloren ist. Indessen hat die neuere kritische Kunst die Aufgabe so weit gelöst, dass der gegenwärtig als berichtigt geltende Text im Allgemeinen für relativ authentisch gehalten werden darf.

Vergleichen wir die verschiedenen Textesformen seit der Griesbachschen Epoche, so finden wir bey aller Verschiedenheit in der kritischen Theorie und in der Bestimmung der Leseart in einzelnen besonders streitigen Fällen doch im Ganzen eine sehr grosse Uebereinstimmung in der Darstellung der am meisten beglaubigten ältesten Leseart. Es ist wie mit den verschiedenen Heilmethoden, welche in ihrer Anwendung im Allgemeinen dasselbe Resultat geben. Nicht, als wenn es gleichviel wäre, welcher kritischen Methode man folgt. Aber das ergiebt sich daraus, dass die Kritik des neutestamentlichen Textes bereits so viel sichere Puncte, — Fundamente, gewonnen hat, dass von diesen aus jedes wahrhaft wissenschaftliche Verfahren zu denselben Resultaten führt, nur, dass die eine Methode sicherer und schneller zum Ziele führt, als die andere. Allein immer bleibt die ideale Aufgabe der neutestamentl. Kritik, nicht bloss die theologischen Interessen zu befriedigen, sondern auch den strengsten Forderungen der philologischen Kunst [1]) zu genügen. Und in dieser Hinsicht wird wohl ziemlich allgemein anerkannt, dass die Texteskritik in

1) J. A. Bengel sagt mit Recht in d. notitia N. T. Graeci

den verschiedenen Büchern des N. T. nach der Beschaffenheit des jedesmahligen Apparats verschiedene Aufgaben hat, dort mit mehr hier mit weniger Schwierigkeiten zu kämpfen hat und eben desshalb in dem einen Buche ihrem Ziele schon näher gekommen ist, als in dem anderen.

Schon J. A. Bengel erkannte, dass es mit der Texteskritik der Apokalypse eine eigene Bewandniss habe, und die eigenthümliche Beschaffenheit des Textes und Apparats ihre eigene Theorie und Kunst fordere. Er hat desshalb in seinem appar. criticus der Kritik des apokalyptischen Textes einen eigenen Abschnitt gewidmet und die besonderen Grundsätze, Theoreme derselben ausführlich erörtert.

Die Texteskritik der übrigen neutestamentlichen Bücher, meint er, könne schon bis auf einen gewissen Punkt vollendet seyn, während die Aufgabe der crisis apocalyptica wegen der eigenthümlichen Schwierigkeiten, die sie habe, erst noch ihre Lösung erwarte. Bengel ist nun eben der Mann, welcher zuerst jene Schwierigkeiten recht erkannte, und kritisches Genie und Geschick genug hatte, um sie bis auf einen gewissen Punct zu überwinden. In der richtigen Schätzung der Schwierigkeit und Bedeutung der crisis apocalyptica trifft er zu seiner Freude mit dem grössten Kritiker seiner Zeit, mit Rich. Bentley zusammen, von welchem er sagt, dass er mit grosser Klugheit und Einsicht zum Specimen seiner Kritik des N. T. einen Abschnitt aus der Apokalypse gewählt habe. Nam, setzt er hinzu, in hoc uno libro plus navandi locus est, quam in universo reliquo Novo Testamento [1]). Die Textesgestalt, welche Bengel der Apokalypse gegeben hat, liegt im Wesentlichen den

lecte cauteque adornati (Lub. 1731.) p. 3.: Neque ulla varietas tam gravis est, ut inde religionis summa pendeat, neque tam levis ulla, ut dexteritas apostolica non sit praeferenda sinisteritati librariorum.

1) Appar. critic. Apoc. §. 2.

folgenden seit Griesbach zum Grunde. Seine kritische Theorie ist die bleibende Grundlage der folgenden, und seine Einleitung oder Grundlegung der apokalyptischen Kritik der Schatz, woraus Griesbach und die ihm folgenden Hug, Eichhorn u. a. ihr Bestes genommen haben. Wir versuchen nun auf dem Grunde vornehmlich der Einleitung von Bengel, die Hauptmomente aus der Geschichte und Kritik des apokalyptischen Textes kurz darzustellen.

1. Die Geschichte des Textes der Apokalypse in der alten Kirche hängt mit der Geschichte ihres kanonischen Ansehns und Gebrauchs genau zusammen. Der Zweifel und Streit über ihre Echtheit, vornehmlich in der Griechischen Kirche, bis tief ins 4. Jahrhundert hinein, verbunden mit der Schwierigkeit ihres Verständnisses und ihrer Auslegung vor der Gemeinde, bewirkten, dass man sie in den vier ersten Jahrhunderten auch in den katholischen Kirchen des Morgenlandes theils nicht in den kirchlichen Kanon aufnahm, theils von der regelmässigen Vorlesung im Gottesdienste ausschloss. Ja selbst die gelehrte Exegese beschäftigte sich mit ihr so gut wie gar nicht. Hiervon war die Folge, dass man sie ungleich weniger als die übrigen Bücher des N. T. abschrieb. Von der einen Seite ist diess ihrem Texte vortheilhaft gewesen, in sofern derselbe von der Willkühr der Abschreiber in der Zeit, wo es noch an allem kritischen Bewusstseyn, und an aller kritischen Aufsicht über den neutestamentlichen Text fehlte, mehr und weniger verschont blieb. Von der anderen Seite aber kam der Apokalypse auch die von der Alexandrinischen Schule ausgehende und von der Antiochenischen fortgesetzte kritische Behandlung des neutestamentl. Textes — etwa seit Origines, — nicht zu Gute.

Zwar behauptet Hug[1]), dass die Alexandriner,

1) S. Einl. in d. N. T. Bd. 1. §. 37 – 39.

Origenes, Hesychius und der Antiochener Lucian ihre kritische Textesrevision auch über die Apokalypse erstreckt haben. Er kennt und bezeichnet die Handschriften der Apokalypse, welche die eine und andere Textesrevision darstellen. Allein bey dem gänzlichen Mangel an hinreichenden historischen Zeugnissen über jene Textesrevisionen hat diese Behauptung zur Zeit nur den Werth einer immer problematischer werdenden Conjectur. Ueberhaupt aber sind wir nicht im Stande, uns von der Textesgestalt der Apokalypse in den vier ersten Jahrhunderten ein deutliches, zusammenhängendes Bild zu machen. Wir haben aus dieser Zeit zwar keine ganz unbedeutende Anzahl von patristischen Citaten, theils bey Griech. Vätern, wie Irenäus, Hippolyt, Klemens Alex. (sehr wenige und meist zweifelhafte), Origenes, Dionysius u. a., theils bey Lateinischen, wie Tertullian und Cyprian, auch fehlt es uns nicht an Fragmenten der vorhieronymianischen Lat. Uebersetzung [1]), aber keine Handschrift reicht erweislich bis in diese Zeit herab, und die älteste Syr. Uebersetzung, die Peschito, hat die Apokalypse erweislich nicht in ihren Kanon aufgenommen.

2. Erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts wird die Apokalypse häufiger commentirt und gebraucht auch in dem kirchlichen Unterricht. Seitdem mehren sich auch die Handschriften und die verschiedenen kirchlichen Nationalübersetzungen, so wie die Citate der Väter. Der erste, der so viel wir wissen, die Apokalypse ganz und vollständig nach Origeneischer hermeneutischer Theorie commentirte, war Andreas, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, dessen Zeitalter am wahrscheinlichsten ans Ende des 5. Jahrhunderts gesetzt wird. Er nimmt aus früheren Vätern die Auslegung

---

1) S. Sabatier, Biblior. sacrorum latinae versiones antiquae etc. Vol. 3.

und Deutung einzelner Stellen, aber von einem früheren zusammenhängenden Commentar weiss er nichts. Nach der Gewohnheit der Zeit nimmt er den ganzen apokalyptischen Text in seinen Commentar auf. So wird er der erste vollständige Zeuge des Textes, wie dieser zu seiner Zeit in der kappadocischen Kirche gestaltet war, und in dieser Beziehung hat Bengel ganz Recht, wenn er sagt: Andreas locum in codicibus meretur [1]). Die urkundliche Auctorität des Andreas wird aber dadurch sehr verringert, dass wir den Text des Commentars nur in zwey und noch dazu sehr jungen Haupthandschriften, der Augustana (nach Fr. Sylburg aus dem 11. Jahrhundert) und der Palatina, (einer dreyhundert Jahr jüngeren) haben, und die beste Ausgabe, die Commeliniana von 1596., selbst nach Fr. Sylburgs Bemühungen, wozu auch die Vergleichung mit den Varianten des sogenannten Codex Bavaricus gehört, keinen sicheren Text des Commentars darstellt, somit auch keine Sicherheit gewährt über den apokalyptischen Text, den Andreas vor sich hatte. Indessen geht aus dem Commentare zu XXII, 18. hervor, dass Andreas, indem er auf die *παραχαράκται τῶν θείων γραφῶν* den apokalyptischen Fluch legt, und den echten Text dem eleganteren vorzieht, bemüht war, seinen Text aus beglaubigten, guten Handschriften zu nehmen. Aber selbst, wenn wir den authentischen Text des Andreas darzustellen vermöchten, so war doch Andreas kein Kritiker, und es lässt sich nur in einem sehr bedingten Sinne mit Eichhorn sagen, dass er noch einen ziemlich reinen Text vor sich hatte [2]).

Man weiss nicht, wie bald und wie sehr der Text und Commentar des Andreas in Ansehn und Gebrauch gekommen ist. Gewiss aber ist, dass vom sechsten

---

1) A. a. O. §. IX.
2) Einleit. in das N. T. Bd. 2. S. 507 f.

Jahrhundert an die Apokalypse häufiger abgeschrieben wurde, dass man aber alsobald anfing, die Handschriften mit dem Commentare des Andreas zu begleiten, und dass eben dadurch eine Menge Corruptionen in den traditionellen Text der Apokalypse kamen, besonders durch Aufnahme von grammatischen oder auch lexikalischen Erklärungen der älteren apokalyptischen Sprache durch den neueren Sprachgebrauch, so wie von Ergänzungen der Structur und von Sinnumschreibungen aus dem Commentare des Andreas. Unsere beyden ältesten und besten Handschriften des apok. Textes, Cod. Alexandr. und Ephraem Syri sind wohl nahe aus der Zeit des Andreas, aus dem sechsten Jahrhundert. Aber in keinem von beyden finden sich die 24 *λογοὶ* und 72 *κεφάλαια* des Andreas. Hieraus folgt, dass sie vor oder ausser dem Einflusse des Commentars und Textes des Andreas geschrieben sind, wie denn auch der Text der beyden Handschriften von den sogenannten exegetischen Lesearten des Andreas noch frey ist, womit aber nicht gesagt seyn soll, dass dieselben nicht aus früherer Zeit Corruptionen aufgenommen haben. Wenn aber beyde I, 5. statt der recepta *λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ* — *λύσαντι* — *ἐκ*, — haben, so kann man sehr zweifelhaft seyn, ob nicht jene Leseart eine Correctur ist, wodurch man den Ausdruck der Erlösungshandlung Christi dem darauf folgenden bildlichen *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* entsprechender zu machen suchte. Der Einfluss des Commentars des Andreas zeigt sich in dieser Stelle erst in den Handschriften, welche *λύσαντι καὶ λούσαντι* verbinden, wobey man, wie hier gelegentlich bemerkt wird, sieht, dass *λύσαντι*, welches auch im Commentar des Andreas voransteht, damahls als die ältere Leseart galt. In demselben Verse liest Cod. A. *καὶ ἐποίησεν ἡμῖν βασιλείαν* C. eben so, aber statt *ἡμῖν*, *ἡμῶν*, womit auch die Lat. Uebersetzung, indem sie nostrum regnum hat, übereinstimmt. Andreas hat in seinem Text

κ. ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλεῖς, aber im Commentare löst er diess auf in die regelmässige Structur καὶ ποιήσαντι βασίλειον ἱεράτευμα, worin sich eine Spur der älteren Leseart βασιλείαν zu zeigen scheint. Sind nun auch in dieser Stelle die Codd. A. und C., besonders der letztere, noch frey von der stylverbessernden und auslegenden Leseart des Andreas, so zeigt sich doch in dem Cod. B. bey Griesbach aus dem 7. Jahrh. schon der corrumpirende Einfluss des Andreas, darin dass diese Handschrift καὶ ποιήσαντι ἡμᾶς βασιλεῖς ἱερεῖς hat; auch darin, dass sie βασιλεῖς ἱερεῖς ohne καὶ offenbar zu einem Begriffe verbindet. In den späteren Handschriften wird nun jener Einfluss immer sichtbarer, besonders in denjenigen, welche aus dem Commentare des Andreas Scholien beyfügen oder auch den Commentar ganz aufnehmen, wie diess letztere namentlich der von Wetstein verglichene Cod. 4. aus dem 11. Jahrhundert bey Griesbach thut, ferner Cod. 18., Cod. 0. bey Matthäi aus dem 15. Jahrh. u. a.

Bald nach Andreas, gegen das Ende des 5. Jahrhunderts [1]), nach einigen Litteraturhistorikern aber erst im 10. Jahrhundert erscheint wieder ein neuer namhafter Griechischer Commentar der Apokalypse von Arethas, welcher ebenfalls Bischof von Cäsarea in Kappadocien war. Dieser Commentar [2]) ist eine mehr und

---

1) S. Rettig in den Studien und Kritiken 1831. Heft 4. S. 754. Vergl. §. 34.

2) Wir haben von diesem Commentare ausser der älteren Ausgabe in den Werken des Oekumenius ed. Paris 1631. Vol. 2. p. 636 ff. eine neuere von Cramer, Catena in epistol. catholic. Oxon. 1840. 8. p. 171 sqq. Cramer überschreibt denselben Οἰκουμενίου — κ. Ἀρέθα Συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν etc. Er giebt denselben vollständig, berichtigt und mit der varia lectio aus dem Cod. Baroccianus auf der Bodlej. (aus dem 11. Jahrhundert) und fügt ausserdem aus dem Cod. Coisl. 224. (s. Montfauc. Bibl. Coisl. p. 277.) aus dem 10. Jahrhundert die ergänzenden Scholia Oecumeniana hinzu. Das Verhältniss des Oekumenius und Arethas in diesem Commentare erörtert er leider nicht; er setzt den letzteren, wie Oudinus, ohne

weniger freye Ueberarbeitung, eine erweiternde Erklärung, insbesondere eine Vermehrung von dem Commentare des Andreas aus andern dem Arethas vorliegenden Erklärungen. Man kann daraus aber sehen, wie sehr unter dem Einflusse des Commentars von Andreas der apokal. Text sehr bald verdorben wurde. Hie und da bemerkt Arethas die Verschiedenheit der Leseart. So sagt er z. B. zu I, 2., dass nach den Worten seines Textes ὅσα τε εἶδεν [καὶ ὅσα ἤκουσε] in einer anderen Handschrift gelesen werde καὶ ὅσα ἤκουσε καὶ ἅτινα εἰσί, καὶ ἅτινα δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Andreas hat zwar in seinem Texte den Zusatz κ. ἅτινα εἰσί u. s. w. und legt ihn aus, aber καὶ ὅσα ἤκουσε hat er nicht. Diess scheint aus der Exegese desselben, nemlich dem κηρύξαι πρὸς ἐπιστροφὴν τῶν ἀκουόντων entstanden zu seyn. Auch hat Andreas nicht κ. ἅτινα δεῖ γενέσθαι, sondern ἃ χρή. Arethas fügt aber kein Wort des kritischen Urtheils hinzu; es ist ihm alles gleich recht und lieb. Die Beliebigkeit der Abschreiber war schon unanstössige Sitte geworden. Zu I, 6. liest er καὶ λούσαντι u. καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς wie Andreas, aber nicht βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, wie dieser, sondern βα-

---

weitere Untersuchung ins 10. Jahrhundert. Der Commentar hat in der Ed. Paris. der WW. des Oekum. den Titel: ἐκ τῶν Ἀνδρέα τῷ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Καισαρείας Καππαδ. εἰς τὴν ἀποκάλυψιν πεπονημένων θεαρέστως σύνοψις σχολική, παρατεθεῖσα ὑπὸ Ἀρέθα ἀναξίου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας. Hiernach ist eben nur Arethas der Verf. des Commentars. Aber das sogenannte Prooem., welches Montfaucon schon in seiner Bibl. Coisl. aus dem Cod. Coisl. mittheilte, und Cramer von Neuem aus dieser und der Barocc. Handschrift hat abdrucken lassen, hat zur Ueberschrift: ἐκ τῶν Οἰκουμενίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Τρίκκης Θεσσαλίας θεοφιλῶς πεπονημένων εἰς τὴν ἀποκ. Ἰωάννου τ. θεολόγου, σύνοψις σχολικὴ μετὰ τῆς δεούσης ὅσον κατὰ σύνοψιν ἀνελλιποῦς αὐταρκείας. Man kann sich nur denken, dass der spätere Oekumenius den Commentar des früheren Arethas aufgenommen und nach seiner Art theils abgekürzt, theils erweitert hat. Diess ist aber gerade das Verhältniss des Commentars in dem Cod. Coisl. 224. zu dem Commentare in dem Cod. Barocc. bey Cramer. Und so wird wahrscheinlich, dass dieser der des Arethas, jener der des Oekumenius ist.

σιλείαν, ἱερεῖς. — Aber in seiner Auslegung bemerkt er über *λούσαντι, διττογραφεῖται τοῦτο πρὸς διάφορον ἔννοιαν*, nemlich *λούεται* und *λύεται*, und über *κ. ἐποίησεν* sagt er, es sey *ὅς* zu ergänzen, wodurch der Solöcismus verschwinde und die Correctur *κ. ποιήσαντι* sey verwerflich, weil unnöthig. Dagegen sagt er über *βασιλείαν* nur, es sey durch *εἰς βασίλειον δόξαν* zu erklären.

Bey diesem Mangel an exegetischer Kunst und kritischem Verstande war nichts anderes zu erwarten, als dass durch die beliebige Aufnahme der Commentarien des Andreas und Arethas in die Handschriften der Text je länger je mehr verdorben wurde.

Die Aufgabe der Kritik, den relativ ältesten Text der Apokalypse mit Sicherheit auszumitteln, würde leichter zu lösen seyn, wenn die Lateinischen Uebersetzungen vor, durch und nach Hieronymus das Griechische Original immer sicher erkennen liessen, und ihr Text in der alten Kirche sorgfältiger behandelt worden wäre.

Aber, was den ersten Punkt betrifft, so ist sowohl die Vorhieronymianische, als die Vulgata bald strengbuchstäblich, bald freyer und bemüht, sich verständlich und gut lat. auszudrücken. So hat I, 12. der lat. Irenäus conversus sum videre: eben so Cyprian. Primasius aber übersetzt Conversus respexi ut viderem, und die Vulgata hat conversus sum ut viderem. Vergebens sucht man nach einem bestimmten Gesetze in dem Wechsel des buchstäblich treuen und freyeren Uebersetzens. Bey dem Mangel an Uebersetzerkunst und bestimmter Methode, so wie bey der Unregelmässigkeit des apokalypt. Styles konnte es kaum anders seyn. Aber eben desshalb ist in vielen Fällen schwer zu entscheiden, was die lat. Uebersetzung im Original gelesen hat.

Den zweyten Punkt betreffend, so ist bekannt, dass die Vorhieronymiana von Hause aus nicht nur pro-

vinziell, sondern selbst individuell sehr verschieden war. Ohne ökumenische kirchliche Sanction, woran damahls bey Volksübersetzungen der heiligen Schrift auch der strengste katholische Vater nicht dachte, der herrschenden Unkritik, Sorglosigkeit und Willkühr ausgesetzt, wurde sie je länger je mehr ein Gemisch der verschiedensten Texte, in dem Grade, dass Hieronymus bekanntlich von ihr sagen konnte, tot sunt exemplaria, quot codices! Die Apokalypse blieb von dieser Unkritik gewiss am wenigsten verschont. Hieronymus hat nun allerdings diesem Strome von Unordnung durch seine emendatio einen Damm entgegenzusetzen gesucht. Er reformirte die Uebersetzung so gut es ging nach alten Griechischen Handschriften, deren Text, so viel er zu erkennen vermochte, der alten Uebersetzung zum Grunde lag. Aber vorsichtig, wie die Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch der vorhandenen Uebersetzung ihm gebot, änderte er doch nur da, wo jene von dem Griech. Texte, den er hatte, wesentlich abwich. Man kann ihm so viel kritischen Sinn zutrauen, um von ihm eine möglich treue Darstellung des ältesten Griech. Textes in seiner Uebersetzung zu erwarten, und im Ganzen täuscht er diese Erwartung auch nicht, obwohl seine kritische Sorgfalt, oder wenn man will Freyheit durch die kirchliche Rücksicht, die er nehmen musste, vielfach beschränkt war. Die Zuversicht zu dem Griechischen Texte der Hieronymiana, welche Bentley und Bengel aussprechen, ist also im Ganzen wohl gegründet, kann aber keine unbedingte seyn, um so weniger, da man erstlich nicht weiss, wie treu die verbesserte Uebersetzung des Hieronymus bis zu der Zeit, wo sie neben der alten Vulgata Ansehen gewann, überliefert worden ist, sodann aber, da nicht nur die alte Vulgata neben der neuen fortwährende Interpolationen aus jüngeren Griechischen Handschriften erlitt, sondern auch die neue, seit sie allgemeine Kirchenübersetzung wurde,

vielfache Verderbnisse erfahren musste. Die kritische Revision Alkuins brachte eine heilsame Reaction. Aber weder diese, noch die weniger kritischen Reformen des Mittelalters halfen dem Uebel der Fahrlässigkeit vollkommen ab. Wir müssen von Glück sagen, wenn es, wie besonders Lachmann angefangen hat, gelingt, den älteren Text der neuen Vulgata aus der Zeit vor dem 10. Jahrhundert durch gute alte Handschriften approximativ darzustellen. Diess kann uns aber nicht bestimmen, die Zuversicht Bentleys und Bengels zu der sogenannten Vulgata, d. h. zu ihrer wesentlichen Hieronymianischen Grundlage, gänzlich aufzugeben. Vielmehr bleibt für die neuere kritische Kunst der Satz von J. A. Bengel in seinem apparatus §. XIV. vollkommen wahr: Plurimum Latina Versio repurgata conducit. Auch der folgende Satz §. XV.: Neque inutiles sunt aliae versiones antiquae, neml. Aeth. Arab. Arm. Copt. Syr. (post.), ist wahr. Nur ist keine von diesen mit der Lat. Vulgata an historischer Urkundlichkeit für den apokalypt. Text zu vergleichen. J. A. Bengel beklagt §. III. in Apocalypsi singularem et codicum paucitatem et tamen varietatum copiam. Von den 120 Handschriften, die er zu seiner Zeit zu nennen weiss, haben nur 20 die Apokalypse. Das Verhältniss hat sich seitdem wesentlich nicht geändert, obwohl nach Bengel noch mehrere Handschriften der Apokalypse bekannt geworden sind. Griesbach z. B. zählt von der Apostelgeschichte und den kathol. Briefen 7 Majuskelhandschriften und 98 Minuskeln, von den Paul. Briefen 9 Majuskeln und 112 Minuskeln auf, von der Apokalypse aber nur 3 Majuskeln und 51 Minuskeln. Die Menge der Handschriften thut es nicht. Aber auch in Hinsicht der Güte der Handschriften steht die Apokal. nach. Indessen hat Bengel nicht Unrecht, wenn er §. XVI. sagt, sufficiens est hic Codd. apparatus ad firmum de omnibus Apocalypseos locis judicium faciendum.

Allein diess gilt nur unter der Voraussetzung, einmahl, dass auch der Apparat der Uebersetzungen und Väter mit hinzugezogen werde, sodann aber, dass die kritische Kunst so weit ausgebildet ist, dass sie auch aus einem unvollkommenen Apparat sichere Resultate zu gewinnen versteht.

3. Die kritische Kunst beginnt als wahre philologische Kunst auch für den apokalyptischen Text erst im Zeitalter der Reformation und mit der Geschichte des gedruckten Textes. Ihre freylich sehr unvollkommenen Anfänge liegen in den sogenannten ersten Ausgaben des neutestamentlichen Originaltextes, den Erasmischen und der Complutensischen. Wie damahls aber die neutestamentliche Texteskritik in und mit der classischen Philologie und Kritik entstand, so ist sie auch allezeit die Schülerin derselben geblieben, und ihre Geschichte hat mit der Geschichte der classischen Philologie dieselben Epochen und Perioden. Ich weiss nicht, ob ich Recht habe, wenn ich behaupte, dass erst mit R. Bentley die classische Kritik in ihr männliches Zeitalter getreten ist. Gewiss aber ist, dass vor Bentleys Proposals for printing a new edition of the Greek Testament und der darin gegebenen Probe aus der Apokalypse (Cap. XXII.), 1721., und der darauf im Wesentlichen gegründeten Texteskritik der Apokalypse von J. A. Bengel, die neutestamentliche Texteskritik überhaupt und die der Apokalypse insbesondere über die ungewissen Schritte der Kindheit und des Jünglingsalters und die ersten materiellen Vorarbeiten nicht hinauskam. Die Verdienste der früheren sollen dadurch nicht gering geschätzt werden. Es hat eben jede Zeit und jeder in seiner Zeit seine besondere Aufgabe oder Mission. Aber, wenn bis auf Bentley und J. A. Bengel die Geschichte des neutestamentlichen Textes eben nur als die Geschichte der allmählichen Bildung des sogenannten receptus und der ersten Erschütterungen

der Auctorität desselben durch die Bereicherung des äusseren Apparats und durch die ersten Versuche eines geordneteren kritischen Verfahrens angesehen werden kann, so mag man diesen geschichtlichen Process nach dem Maasse der damahligen philologischen Bildung für ganz natürlich halten; das aber kann doch nimmer mehr in Zweifel gezogen werden, dass die neuere Theorie und Kunst der neutestamentlichen Kritik ihre eigentliche Epoche in Bentley und Bengel [1]) hat.

Bey der Apokalypse tritt aber noch der besondere Umstand ein, dass Erasmus in der editio princeps von 1516., nur eine Handschrift hatte, nemlich Cod. Jo. Reuchlini, der seitdem wie verschwunden ist.. Schon Bengel forschte überall, in Pforzheim, Durlach, Basel vergebens nach. Erasmus erklärte denselben für so alt, ut apostolorum aetate scriptus videri possit. Aber da nach den eigenen Andeutungen des Erasmus der Codex mit Scholien aus dem Commentare des Andreas oder des Arethas versehen war, so gehörte er zu den jüngeren, interpolirten. Ausserdem war er am Ende unvollständig, es fehlte ein Blatt; und Erasmus bedachte sich nicht, das Fehlende XXII, 19 ff. aus der Vulgata ins Griechische zu übersetzen. Diese handschriftliche Armuth bleibt dieselbe bey der zweyten und dritten Ausgabe. Erst bey der vierten vom J. 1527. und fünften von 1535. konnte Erasmus die unterdessen, nemlich im Jahr 1522., erschienene Complut. Polyglotte benutzen. Hier war der apokalyptische Text mit grösserer äusserer Sorgfalt behandelt, aber der handschriftliche Apparat, woraus die Complutensischen Editoren schöpften, war nicht viel reicher, und bestand erweislich aus lauter jüngeren Handschriften. Erasmus änderte oder verbesserte auch darnach seinen

---

1) Von Bengel sagt selbst Matthäi in der Praefatio zur Apok. (N. T. Tom. XII.): qui primus acutius vidit in Apocalypsi.

Text in der vierten Ausgabe in 90 Stellen. Aber der Text wurde dadurch weder älter, noch kritisch sicherer und genauer [1]). Die fünfte Erasmische Ausgabe wiederholte nur die vierte ohne irgend bedeutende Verbesserungen. Diese fünfte gehört zu den Grundlagen des text. receptus. *Bis dieser aus der Elzevirischen Officin 1624. und 1633. hervorging, wurde der handschriftliche Vorrath für die Apokalypse allerdings etwas vermehrt, wie man vermuthet, schon in der Aldina von 1518 [2]), dann aber von Robert Stephanus, durch zwey (s. Griesb. 2 und 3.),* von denen aber der eine nicht mehr bekannt ist. Beza scheint wenigstens in der Apokalypse den Apparat des Stephanus, den er benutzte, nicht vermehrt zu haben. Die neubinzuge-

---

1) Unklar ist die Angabe der Einleitungsschriftsteller, dass Erasmus in seinem N. T. auch den Codex Leicestriensis, bey Wetstein Er. Nr. 69. Apoc. 14. aus dem 14 Jahrh. in der Apok. ohne Schluss v. XXI, 1. an benutzt habe, nach Eichhorn Einl. 5. 265. nur so, dass er die singulären Lesearten daraus bloss in den Anmerkk. angeführt. Nach Wetstein Proleg. Tom. 1, 53. ist diese Handschrift erst 1669 in die Stadtbibliothek von Leicester gekommen. Wo war sie vorher und wo und wie benutzte sie Erasmus? In den annotationibus bemerkt Erasmus oft die Lesearten des Laurentius z. B. V, 10. ferner V, 11., wo er sagt, seine Handschrift lasse μυριάδες μυριάδων aus, was die Complut. und Laurentius habe. Zu IV, 8. spricht er von den Laurentianis codd, welche, ut ipse indicat, das ἅγιος neun Mahl habe. At in meis, fährt er fort, wird es nur 3 Mahl gesetzt. Cum Laurentiana lectione consentiebat exemplar Hispanense (die ed. Complut.). In der Regel aber gebraucht er den Singular Laurentius, so oft er eine Leseart daraus anführt. Bey V, 10. liest wie der Erasmische Laurentius auch Cod. Leicestricensis. s. Griesb. War nun dieser früher ein Florentiner Codex und kam dieser nach England? Zu den Evangelien führt Griesb. 17 Laurentiani auf, auch zu den Paul. Briefen mehrere, und eben so zur Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, zur Apokalypse aber unter Nr. 45. nur einen aus dem 11. Jahrhundert. Ich vermuthe, dass der Laurentius des Erasmus kein anderer ist, als Laurentius Valla und dass die Laurentiani eben die von Griesb. unter Nr. 5. aufgeführten Codd. a Laur. Valla adhibiti sind, die ungenau verglichenen, wie sein hinzugefügtes sc. andeutet. Wo sind aber denn die Varianten aus dem Leicestricensis bey Erasmus? Oder gehörte dieser früher zu den Codd. Laur. Vallae?

2) S. Hugs Einl. 1. §. 56.

kommenen Handschriften gehörten aber mehr und weniger zu den jüngeren, und konnten auch, wenn sie bedeutender gewesen wären, bey der Zufälligkeit und Ungenauigkeit des kritischen Verfahrens selbst bey Männern, wie Rob. Stephanus und Beza, auf eine richtigere Constitution des apokalypt. Textes keinen Einfluss ausüben. Der seit Erasmus und der Complut. Ausgabe mehr und weniger schwankend gebliebene Text wurde nun auf dem Grunde der dritten Stephanischen und der Ausgabe von Beza, aber ohne alle kritische Kunst, durch die Leidner Elzevirische Ausgabe zum textus receptus erhoben, welcher allmählig unter den Exegeten der meisten Länder die Auctorität eines authentischen erlangte und bis ins 18. Jahrhundert hinein auch behielt. Die Englischen Theologen haben das Verdienst, sich seiner unbefugten Auctorität schon einige Jahrzehend nach seiner Entstehung widersetzt zu haben. Die Hauptanregung dieser Opposition ging von dem in England unterdessen sich sammelnden kritischem Schatz aus. Zu diesem gehörte seit 1628 der Codex Alexandrinus, für den apokalyptischen Text unstreitig die vornehmste Handschrift. Aber erst Br. Walton gab in seiner Londoner Polyglotte (5. Theil von 1657.) eine etwas genauere Collation desselben, jedoch ohne von derselben für die kritische Revision des Textes Gebrauch zu machen. Walton, Fell und selbst noch Mill begnügten sich vor der Hand damit, den kritischen Apparat zu vermehren, zu sichten und zu ordnen, und gingen nur zaghaft daran, aus demselben den Text richtiger zu constituiren. Es geschah diess aus einem richtigen Tact. Bey aller erfreulichen Vermehrung des Apparats erkannten jene Männer doch das immer noch Ungenügende desselben, und der damahligen kritischen Praxis merkten sie eine Ungründlichkeit und Unsicherheit an, welche sie noch nicht im Stande waren zu überwinden. Kritische Genialität hatte keiner von

ihnen. Merkwürdig ist, wie jede spätere Collation des Alexandrinus die frühere zu corrigiren hatte. Selbst die beste Collation jener Zeit, die von Wetstein, muss sich von Woide mancherley Irrthümer und Ungenauigkeiten zeihen lassen. Und wenn Mill, welcher durch R. Simon angeregt, zuerst eine räsonnirende Geschichte des neutestamentlichen Textes und der Kritik desselben versuchte, und den vorhandenen Apparat so vollständig und genau als möglich darzustellen bemüht war, gleichwohl sich nicht bedachte, Varianten aus Orient. Uebersetzungen bloss nach den Lat. Afterübersetzungen aufzunehmen, so sieht man wohl, wie wenig man damahls schon reif war zu einer neuen Constitution des schwierigsten aller neutestamentlichen Texte, des apokalyptischen, abgesehen von dem Mangel der damahligen Auslegung der Apokalypse an strengem philologischen Verfahren und Verständniss.

Indessen dauerte es nach Mill nicht allzulange, bis man sich für berufen und befähigt hielt, auch zu einer wahren kritischen Kunst fortzuschreiten, wenigstens den energischen Anfang dazu zu machen, und so auch den apokalyptischen Text kritisch zu revidiren. Nachdem Lud. Küster den Millschen Apparat für die Apokalypse durch eine zwar noch sehr unvollkommene Collation des Cod. Ephr. Syri in Paris und eine genauere des freylich sehr jungen Cod. Seidelianus vermehrt, dann aber besonders J. Jak. Wetstein alle früheren durch Vollständigkeit und Genauigkeit seines Apparats, so wie durch seine ausführliche Geschichte des neutestamentlichen Textes und der Kritik desselben bis auf ihn, weit übertroffen, auch was insbesondere den text. recept. der Apokalypse betrifft, theils, wie schon bemerkt, für diesen, den Cod. Alex. genauer verglichen, und eben so den Cod. Ephr. Syr., auch zuerst die varia lectio aus Cod. B. s. Vatic. 105., olim Basilanus aus der 1628. gemachten Collation mitgetheilt,

theils den Text selbst richtiger zu bestimmen versucht hatte, ohne jedoch zu einer festen und kritischen Theorie gelangt zu seyn, traten fast gleichzeitig als Reformatoren besonders des apokalyptischen Textes auf die schon erwähnten Rich. Bentley und J. A. Bengel.

Des ersteren Verdienst besteht nicht sowohl in der an dem letzten Capitel der Apokalypse gegebenen Probe einer neuen kritischen Ausgabe des N. T., als vielmehr darin, dass er in den jener Probe vorangeschickten Proposals der neutestamentlichen Kritik überhaupt, zuerst den rechten philologischen Weg wies, nemlich den, den textus receptus, welcher erweislich unkritisch entstanden und fortgebildet sey, schlechthin zu verwerfen, und aus den vorhandenen ältesten Documenten des Griech. Originals und mit Hülfe der Hieronymiana den relativ ältesten Text urkundlich zu constituiren. Indem er nach diesem Grundsatze zur Probe den Text von Apokalypse XXII. neu constituirte, verwarf er alle nicht hinlänglich beglaubigten Lesearten des text. receptus und setzte dafür die Lesearten, in denen er besonders mit dem Alexandrinus die Handschriften der Lat. Uebersetzung übereinstimmend fand.

J. A. Bengel folgte wie in der neutestamentlichen Kritik überhaupt, so in der Feststellung des apokalyptischen Textes wesentlich demselben Princip und derselben Methode. Aber er ging einen Schritt weiter, als Bentley, indem er erstlich organischer verfahrend die Masse der Handschriften nach der Aehnlichkeit und Verschiedenheit ihres kritischen Charakters familienweise classificirte, namentlich in die beiden Familien, die Asiatische (Orientalische) und Afrikanische (Abendl.) theilte, auch über die Verhältnisse der einzelnen verschiedenen Zeugen zur Constituirung des Familientypus, so wie über den Streit der Familien untereinander feste Regeln aufstellte, und so die kritische Rechnung vereinfachte und sicherte. Sodann aber erwarb er sich

ein besonderes Verdienst dadurch, dass er bey der Feststellung der Leseart in gegebenen Fällen auch den erkannten Sprachcharakter und Sprachgebrauch des Schriftstellers berücksichtigte, und in der Uebereinstimmung der indoles lectionis mit dem numerus testium die möglich grösste Sicherheit fand. Andern Theils aber ging er wieder einen Schritt hinter Bentley zurück, indem er sich zum Grundsatz machte, keine Leseart in den Text aufzunehmen, die nicht schon in einer der früheren Ausgaben in demselben gestanden. Von dieser traditionellen Aengstlichkeit gab der vir religiosus, wie ihn Knapp in der nicht zu vergessenden Commentatio isagogica vor seinem N. T. nennt, bey der Feststellung des apok. Textes wegen der geringen Anzahl der bisher gebrauchten Handschriften der Apokalypse wieder etwas nach, aber er legte doch seinem Texte vorzugsweise den Text der Complut. und Erasmischen Ausgaben zum Grunde [1]), und gab im Ganzen einen aus diesen und dem Cod. Alex. temperirten Text, wobey er aller kritischen Gerechtigkeit damit genügt zu haben glaubte, dass er die ihm gefälligeren Lesearten aus Gr. Handschriften am Rande bemerkte. Vergleicht man nun in dem letzten Capitel der Apokalypse die Bentleysche und Bengelsche Textesrecognition: so ergiebt sich, dass jene urkundlicher und von dem receptus unabhängiger ist, wie denn auch Lachmann durchweg mit dem Bentleyschen Texte übereinstimmt [2]).

1) Bengel unterscheidet auch bei der Apok. zwey Familien und vertheilte darunter die Handschriften und die handschriftgültigen editiones principes. An die Spitze der ersten stellt er die Complut., an die Spitze der zweyten den Erasmus, auf den er unmittelbar den Alexandr. folgen lässt. Er ordnet dann die Verhältnisse der einzelnen Zeugen noch genauer, indem er sie paarweise zusammenstellt. Endlich stellt er als Grundsatz auf: Horum duorum testium (neml. Compl. et Erasm.) consensus potissimum in Apoc. propemodum semper est criterium lectionis genuinae. Sed saepius, fügt er hinzu, quam vellemus, differunt: et tum is plerumque vincit, qui de alterius familia quam plurimos in suas partes pertrahit.

2) XXII, 7. hat Lachm. in der grösseren Ausgabe: ἔρχομαι

Die Texteskritik der Apokalypse war von Bentley und Bengel auf den rechten Weg gestellt worden, aber eben nur auf den Anfang des Weges. Die Aufgabe war, beyde Methoden durch einander zu berichtigen und in dieser Richtung den ältesten Text, so weit wir ihn historisch zu erkennen und zu bestimmen vermögen, zunächst urkundlich beglaubigt darzustellen, und so die Brücke zu bauen und gehörig zu befestigen, welche von der urkundlich ältesten Textesgestalt zur authentischen führen könnte.

Allein zunächst liess man Bentleys Methode ganz ausser Acht und bildete vorzugsweise Bengels Theorie und Praxis weiter aus, aber nicht mit der Einfachheit und dem philologischen Verstande dieses Vaters der Deutschen critica sacra.

Der epochemachende Mann in dieser Weiterbildung der Bengelschen Kritik ist Griesbach, in der zweyten Ausgabe seines N. T., 1796 — 1806. womit er sein kritisches Werk krönte. Der kritische Apparat war seit Bengel nicht nur bedeutend vermehrt, sondern auch berichtigt worden vornehmlich durch Matthäi, Alter, Birch, von allen dreyen auch insbesondere für die Apokalypse. Die Vermehrung des Apparats forderte eine genauere, das kritische Geschäft der Beurtheilung der verschiedenen Lesearten und der Feststellung des Textes nicht nur erleichternde, sondern auch mehr sichernde Anordnung oder Classification der Zeugen. Aber indem Griesbach und Hug diese Anordnung vornehmlich auf eine mehr und weniger unsichere Geschichte des ungedruckten Textes und seiner sogenannten Recensionen gründeten, führten sie von dem einfachen Weg, den Bentley und Bengel gezeigt

---

ταχύ doppelt. Aber da für diese frappante Wiederholung gar keine Auctorität angegeben ist, auch in der Griesb. Variantensamml. sich keine Spur davon findet, so ist wohl hier eine typographische Dittographie anzunehmen.

hatten, ab. Das Rechte wäre gewesen, nach dem durchgreifenden, historisch sicheren und zugleich kritisch bedeutenden Unterschiede der Zeit und der kirchlichen Nationalität und Oertlichkeit die Zeugen zu classifiziren, und die Classencharaktere in der Art zu bestimmen, dass für die kritische Werthung der einzelnen Documente hinlänglich Raum blieb. Statt dessen wurde aber der Apparat so angeordnet, dass nur mehr und weniger ungenau signirte und charakterisirte Massengewichte auf die kritische Wagschale gelegt wurden, wobey über der mechanischen Rechnung mit zum Theil unbekannten, obschon benannten Grössen die feinere, geistigere, kritische Anschauung, Observation und Beurtheilung im Einzelnen verloren ging [1].

Ausserdem machte Griesbach den textus receptus, ungeachtet er die unkritische Entstehung desselben ins hellste Licht stellte, doch wieder zur Grundlage der kritischen Recension. Er folgte darin der damahls auch in der philologischen Schule herrschenden Sitte, welche auch noch jetzt ihre Vertheidiger findet. Diese sagen, der einmahl vorhandene textus receptus gebe dem kritischen Geschäft einen für Alle gemeinsamen sicheren Ausgangspunkt, und damit eine Einheit, ohne welche heillose Verwirrung entstehe, während die Aufstellung eines erst aus den Urkunden zu gewinnenden relativ ältesten Texts vorerst noch ein Problem sey, welches von den Verschiedenen verschieden gelöst werde; in welchem Falle dann bey den weiteren kritischen Operationen Jeder von einer anderen Basis ausgehe, was in die gemeinsame Arbeit der Kritik nur Verwirrung

1) Vergl. gegen diese Richtung das warnende Wort des seligen Dr. Knapp in der vortrefflichen Comment. isagogica p. XVII. Et cavendum omnino est, ne ponderandis, digerendis computandisque auctoritatibus, tamquam in abaco numis, totam rem confectam arbitrantes criticen quandam μηχανικὴν exerceamus: quo facile inclinant, qui recensionum συστήματι plus justo tribuunt.

bringen müsse. Allein es fragt sich, was den kritischen Process mehr verwirre, die einstweilige am Ende nicht sehr grosse und bey fortgesetzter gewissenhafter Arbeit immer mehr verschwindende Verschiedenheit in der Aufstellung eines durchweg diplomatisch bezeugten und beglaubigten ältesten Textes, worauf man die weiteren kritischen Operationen mit Sicherheit bauen kann, oder das Ausgehen der Kritik von der reinen Kritiklosigkeit jenes text. receptus, welcher nur an den Puncten, wo er glücklicher Weise mit den besten und meisten Zeugen in Widerspruch ist, und wo er corrigirt werden muss, urkundliche Gewissheit, nicht hat, sondern erst bekommt, während er ausserdem zwar für beglaubigt genommen wird, es aber nicht ist. Die Kritik kann in der That durch nichts mehr in ihrem tiefsten Grunde verwirrt werden, als durch unkritische oder halbkritische Anfänge. Ihr kommt zu von Hause aus kritisch bewusst, klar und streng gewissenhaft zu seyn. So lange die Kritik an dem todt geborenen text. rec., wie an einem corpus vile, mehr und weniger zufällig experimentirt, kommt sie nie zu einem gesunden organischen Process. Zu einem solchen gehört aber vor allem eine richtige, systematische Anordnung oder Methode, welche die verschiedenen kritischen Functionen gehörig unterscheidet und verbindet. Bey keinem Buche des N. T. ist eine strenge Methode so nothwendig, wie bey der Apokalypse, wegen der Mangelhaftigkeit ihres kritischen Apparats, und der Schwierigkeit ihrer grammatischen und historischen Auslegung. Bey ihr kommt es ganz besonders darauf an, die diplomatische Kritik zunächst aus ihren eigenen Mitteln, ohne Einmischung der hermeneutischen Momente, so weit es möglich ist, zu vollenden, ehe man zur endlichen Feststellung des Textes in und mit der Auslegung übergeht.

Bentley hat zu seiner Zeit das richtige Verfahren in Betreff des apokalyptischen Textes durch die von

ihm gegebene Probe angedeutet. Aber erst Lachmann hat den fruchtbaren Keimgedanken Bentleys wieder aufgenommen und durch weitere Ausbildung gerechtfertigt, indem er in der Vorrede zum ersten Theile seiner grösseren Ausgabe des N. T. für die neutestamentliche Texteskritik überhaupt die gegenwärtig immer allgemeiner anerkannten Grundsätze der classischen Kritik geltend macht. Hiernach ist auch für die Texteskritik der Apokalypse nothwendig das Erste, den relativ ältesten und am meisten verbreiteten Text diplomatisch zu bestimmen. Lachmann setzt sich für den neutestamentlichen Text überhaupt die Aufgabe, den im 4. Jahrhundert am meisten verbreiteten Text urkundlich darzustellen, aus den ältesten morgenländischen Handschriften unter Zuziehung der abendländischen Zeugen in den Fällen, wo jene untereinander nicht übereinstimmen. Diess ist das nächste erreichbare Ziel. Es kann aber nur approximativ erreicht werden und bey dem Mangel an unmittelbaren überall einstimmigen Zeugen häufig nur mit Hülfe der Conjectur, welche in dem Grade sicher wird, in welchem die Observation der Zeugen sich vervollständigt und die Zeugen authentisch vorliegen. Es giebt keinen anderen Weg, um zu einem richtigen Bilde von dem Texteszustande in jener Zeit zu gelangen. Aber auf diesem Wege ist, zumahl bey der ersten Anbahnung, die Gefahr subjectiver Uebergriffe, ja selbst der sogenannten Inconsequenz aus subjectivem Tact unvermeidlich. Diess ist unstreitig die angreifbare Seite des Lachm. Verfahrens, wo die Gegner und Tadler desselben wohl hie und da in ihrem Rechte seyn mögen. Indessen war mein Freund Lachmann, — war, denn leider ist er, während ich diess schreibe, von uns geschieden, — ein zu guter kritischer Kopf und hatte zu viel wahres ἦθος oder Gewissen in seiner Kritik, um nicht selber zu wissen, dass er eben nur den rechten Anfang gemacht, die richtige Methode an-

gegeben, keineswegs die ideale Aufgabe schon gelöst habe. Das aber wird je länger je mehr anerkannt werden müssen, dass nur seine Methode zum Ziele führe.

Was nun insbesondere die Apokalypse betrifft, so ist kein vernünftiger Grund, im Wesentlichen bey der Texteskritik derselben nicht nach Lachmanns Methode zu verfahren. In der That haben auch Dr. Tischendorf und Tregelles diess anerkannt, indem beyde wenigstens das festhalten, dass es vor allem darauf ankomme, den ältesten Text aus den ältesten Zeugen diplomatisch darzustellen. Der erstere hat sich dabey das besondere Verdienst erworben, erstlich einen der ältesten Codices, Cod. C. aus dem 5. Jahrhundert, sodann den nächstältesten, den Cod. B. (Basilian. 105. Vatic. 2066.), etwa aus dem 8. Jahrh., so genau als möglich diplomatisch dargestellt zu haben [1]. Auch hat er von der Lat. Uebersetzung den Cod. Amiatinus (aus dem 6. Jahrhundert) genauer verglichen. So ist in einigen nicht unwesentlichen Actenstücken eine sicherere diplomatische Grundlage gewonnen worden. Noch ehe die neue Ausgabe des Tischendorfischen N. T. erschien, hat der Engl. Sam. Prid. Tregelles den Text der Apokalypse besonders herausgegeben in der Monographie: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ., ἐξ ἀρχαίων ἀντιγράφων ἐκδοθεῖσα, with a new english Version and various readings. Lond. 1844. 8. Vergl. s. The book of Revelation, translated from the ancient greek text. Lond. 1848. 8. Tregelles folgt dem Bentleyschen Princip, vor allem den Text der ältesten Handschriften darzustellen, wobey freylich seltsam ist, dass er das Lachmannsche Verfahren, welches doch eben das Bentleysche ist, nur consequent weitergeführt, für mechanisch erklärt. Er hat den Cod. B. nur nach der unvollkommenen Wetsteinschen Collation

1) S. Cod. Ephr. Syr. rescript. — edidit Const. Tischendorf. Lips. 1843. und Cod. B. in den Monument. sacr. ined. p. 407 ff.

benutzt, dagegen Cod. C. nach **Tischendorfs** Ausgabe. Aber die testimonia PP. und den wichtigen Zeugen der antehieronymiana, den Primasius, hat er nicht berücksichtigt. So ist die diplomatische Basis seiner Textesbestimmung vielfach unvollständig, so wie die Ansicht, dass die abweichende Orthographie in den Handschriften eben meist nur Schreibirrthum sey, Mangel an philologischem Sinn verräth. Die Grundsätze der Kritik, welche er aufstellt, sind ein Gemisch von diplomatischen und hermeneutischen Momenten. Und so ist von dieser Textesconformation in keiner Weise ein wahrer Fortschritt über **Lachmann** hinaus zu erwarten. Wir können, da auch die neue Ausgabe des N. T. von Eduard de **Muralto** erwiesen ohne kritischen Werth ist[1]), bey **Lachmann** und **Tischendorf** stehen bleiben. Das Verhältniss beyder zu einander ergiebt sich am besten durch Vergleichung beyder Texte in einem bestimmten Abschnitte. Wir wählen dazu I, 1 — 10. — V. 1—3. stimmen beyde Texte ganz überein. V. 4. las Lachm. in der kleinen Ausgabe: *ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων τῶν ἐνώπιον* u. s. w. Tischendorf, indem er *πνευμάτων ἃ ἐνώπ.* schreibt, bemerkt **Lachmanns** Abweichung nach dem Cod. A., der *τῶν* hat. Aber in der grösseren Ausgabe hat L. mit Cod. C. *ἃ*. Tischendorf bemerkt, dass auch B. so lese, während die recepta *ἐστιν* hinzufügt. Primasius und die Vulgata Hieronyn. haben qui — sunt. Hier ist die Entscheidung klar, das Lat. qui zeugt für *ἃ*, aber das sunt gehört nicht dem Texte an, sondern nur der Lat. Uebersetzung. — V. 5. hat Lachmann in beyden Ausgaben *λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν*, aber in der kleinen Ausgabe lässt er *ἡμῶν* hinter *ἁμαρτ.* aus, während er es in der grösseren Ausg. aufgenommen. Die Auslassung von *ἡμῶν* gründet sich auf die Auctorit. von Cod. A., die Auf-

1) Novum Testament. Graece ad fidem codicis principis Vaticani — Hamb. 1848.

nahme auf Cod. C. Tischendorf aber, welcher in der ersten Ausgabe auch λύσαντι — ἐκ las, liest jetzt: λούσαντι — — ἀπὸ τ. ἁμαρτ. ἡμῶν, wobey er vornehmlich dem Cod. B. folgt. Ist die Aufgabe, zunächst den ältesten Text darzustellen, so verdient Lachmanns Leseart unstreitig den Vorzug; λύσαντι — ἐκ namentlich beruht auf der Auctorität von AC. und Prim. Die leichtere, wofür Ewald sie hielt, ist sie gewiss nicht. Erst, wenn es darauf ankommt, die ursprünglichste zu bestimmen, kann man dem λούσαντι, als dem natürlicheren Ausdruck, den Vorzug geben. Man wird dann aber aus der beglaubigten ältesten das ἐκ aufnehmen müssen. V. 6. liest Tischendorf ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς u. s. w. Ueber βασιλείαν kann kein Zweifel in diplomatischer Hinsicht seyn, nur ἡμᾶς ist streitig. In der kleinen Ausgabe las Lachmann ἡμῖν nach Cod. A., in der grösseren hat er aus Cod. C. ἡμῶν aufgenommen, entsprechend der Lat. Uebersetzung nostrum regnum. Cod. B. hat nach Tischendorf ἡμᾶς das leichteste, aber gewiss nicht das älteste. Unstreitig hat hier Lachmann nach seinem Princip richtig entschieden. Geht man nun von diesem Resultate der diplomatischen Kritik aus weiter zur Bestimmung des authentischen Textes, so kann man ἡμᾶς geneigt seyn vorzuziehen; in den Paul. Briefen würde ich diess auch unbedenklich thun. Allein so lange der Sprachgebrauch der Apokal. nicht feststeht, muss man für möglich halten, dass Joh. ἡμῶν geschrieben hat; die Entscheidung für ἡμᾶς ist in sofern übereilt. — V. 9. liest Lachm. ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ. Tischendorf — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dieser folgt der Auctorität von B. und einigen Minuskeln, so wie einiger Handschriften der Vulgata und Primas. Lachmanns Auctorität ist Cod. C. Origenes, wozu noch einige Handschriften der Lat. Uebersetzung kommen. Cod. A. hat ἐν Χριστῷ. Hiernach konnte L. nach seinem Princip nicht anders, als ἐν

'Ιησ. den Vorzug geben. So lange der Sprachgebrauch des Verf. in dieser Hinsicht nicht ausgemacht ist, — es kann wohl seyn, dass er constant schrieb wie μαρτυρ. 'Ιησ. XII, 17. XIX, 10. XX, 4. (mit Ausnahme von I, 2.) so auch ὑπομονὴ 'Ιησοῦ, sofern hier das historische Leben Jesu in Betracht kommt, — muss man zunächst die beglaubigtere Leseart festhalten. — V. 10. liest Tischendorf τὴν φωνὴν ὀπίσω μου μεγάλην ὡς σάλπιγγος. So in der grössern Ausgabe jetzt auch Lachmann. In der kl. las er früher τ. φ. μεγ. ὄπισθέν μου, nach Cod. A. Da aber Cod. C. jenes hat, und damit die Lat. Leseart übereinstimmt, so hat L. nach seinem Grundsatz jetzt richtiger entschieden. Exegetisch verdient diess auch den Vorzug, was namentlich die Stellung von μεγ. vor ὡς σάλπ. betrifft. Aber zunächst kann diess exegetische oder rhetorische Moment nicht entscheiden.

Wir nehmen aus V. 11. noch auf die Bestimmung der Leseart εἰς Θυάτειραν. Lachmann und Tischendorf lesen beyde so. Beyde aber bemerken, dass Cod. A. und C. Θυάτιραν lesen; die Lat. Uebersetzung hat dieselbe Form. II, 18. haben beyde Kritiker ἐν Θυατείροις, obwohl auch hier dieselben Handschriften Θυατίροις geben. Dass in der ersteren Stelle die Singularform, in der zweyten die Pluralform zu setzen ist, ist augenscheinlich. Aber da der Ortsname in den ältesten Zeugen nicht Θυάτειρα, sondern Θυάτιρα lautet, warum ist diese Form nicht aufgenommen worden? Aus den von Wetstein zu I, 11. bemerkten Notizen der alten Geographen ersieht man, dass z. B. Livius XXXVII, 8. Thyatira schreibt, die Griechen aber constant Θυάτειρα. So setzt man voraus, Joh. werde der Griech. Schreibweise gefolgt seyn. Allein konnte er nicht die Lat. Form, als die üblichere, schreiben?

Aus dem allen ergiebt sich nach meiner Meinung erstlich, dass der Text der Apokalypse erst im Begriff

ist, richtiger festgestellt zu werden, und dass in dieser Beziehung noch viel zu thun ist, zweytens, dass der von Lachmann eingeschlagene Weg, erst diplomatisch den bezeugten ältesten Text festzustellen, ehe man zur Entscheidung über die authentische Leseart fortschreitet, der richtige ist, und dass es nur darauf ankommt, L. Verfahren consequenter und vollständiger, als er selbst zu thun im Stande war, durchzuführen.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Verfasser oder die Johanneische Authentie der Apokalypse.

§. 31.

Das theologische Moment dieser Untersuchung.

Man hat in der älteren und neueren Zeit auf die Entscheidung der Frage, ob der Evangelist und Apostel Johannes wirklich, wie die kirchliche Tradition besonders der Abendländischen Kirche behauptet, der Verfasser der Apokalypse sey oder nicht, nicht selten ein zu grosses theologisches Gewicht gelegt, als wenn die kanonische Würde derselben einzig und allein davon abhinge. Andererseits hat man das theologische Moment der Frage besonders in der neueren Zeit unterschätzt, ja gänzlich geleugnet.

Beydes ist nach der richtigen theologischen Theorie des neutestamentlichen Kanons falsch. Nach dieser müssen wir sagen, dass selbst, wenn die historische Kritik zu dem gewissen Resultat führte, die Apokalypse sey kein Werk des Evangelisten und Apostels Johannes und ihr wahrer Verfasser mit Sicherheit nicht mehr auszumitteln, ihr dennoch, sobald sich nur nachweisen lasse, dass sie nach Inhalt und Form apostolischen Ursprungs im weiteren Sinne sey, d. h. im unmittelbaren organischen Zusammenhange mit der apostolischen Lit-

teratur im engeren Sinne entstanden sey, wahrer kanonischer Charakter und Werth eben so wenig abgesprochen werden dürfe, als etwa dem Briefe an die Hebräer, im Falle dieser kein Brief des Apostels Paulus wäre. Auf der anderen Seite steht nach jener Theorie fest, dass ihre kanonische Auctorität in der Kirche und Theologie grösser oder geringer, unmittelbarer und mittelbarer ist, je nachdem sie für ein ausgemacht echtes Werk des Apostels Johannes (ὡμολογούμενον) zu halten ist oder nicht.

Die genauere Erörterung dieses Punktes ist einer späteren Untersuchung vorbehalten. Aber es ist heilsam, hier im Voraus den richtigen theologischen Gesichtspunkt festzustellen, um die kritische Untersuchung von vornheraus sowohl gegen den theologischen Uebereifer, als gegen den untheologischen Indifferentismus zu sichern, und sie von jeder Art der Befangenheit frey zu machen.

§. 32.

Litterarische Geschichte der Untersuchung und Bezeichnung ihres gegenwärtigen Standes.

1. Die wissenschaftliche Untersuchung über die Authentie der Apokalypse beginnt erst im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in der Protestantischen Kirche. Streit war darüber in der alten Kirche fast von Anfang an. Aber wenn man die leisen Anfänge der wissenschaftlichen Forschung bey dem Alexandriner Dionysius und bey Eusebius von Cäsarea ausnimmt, so entschied in der alten Kirche entweder die äussere, meist ungeprüfte, nie rationell behandelte Tradition, oder die individuelle Neigung und Abneigung, oder auch die praktische Rücksicht, insbesondere auf die Gefahr des Missbrauchs zu apokalyptischen Schwärmereyen, für und wider die Johanneische Authentie und den kanonischen

Gebrauch des Buches. Nachdem dann der neutestamentliche Kanon in seiner gegenwärtigen kirchlichen Gestalt äusserlich abgeschlossen und kirchlich sanctionirt worden war, schwieg bis zur Reformation wie über andere Antilegomena so auch über die Apokalypse der kritische Zweifel gänzlich, oder äusserte sich nur zufällig in zufälliger Erinnerung an frühere Zweifel in mehr sectirerischer Art. Die Reformation führte zunächst zur Unentschiedenheit der ältesten Kirche über die Authentie der Apokalypse zur Zeit des Eusebius zurück. Nachdem zuerst Erasmus, dann auch Carlstadt die Bedenken und Zweifel der alten Kirche in Betreff der Apokalypse reproducirt hatten, traten Luther und Zwingli entschieden auf die Seite derjenigen in der alten Kirche, welche die Apokalypse für kein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes gehalten. Wie die Epoche der Reformation überhaupt alle wesentlichen triebkräftigen Keime und Anfänge der neueren theologischen Wissenschaft in sich trägt und hegt, so hat sie auch zur Kritik des neutestamentlichen Kanons, insbesondere der Apokalypse, einen kräftigen Ansatz gemacht. Vornehmlich finden wir diesen bey Erasmus, Carlstadt und Luther [1]). Erasmus macht, ausser der zwiespaltigen Tradition der alten Kirche und dem Gewicht der Zweifel eines Cajus Presbyter und Dionysius von Alexandrien, gegen die Johanneische Authentie der Apokalypse ganz besonders die Abweichung derselben von den anerkannt Joh. Schriften im Styl und in Darstellungsweise geltend. Carlstadt nimmt die Erasmischen Bedenken wieder auf, schärft sie aber noch dadurch, dass er sagt: Stilus, Red und Sermon, Gemüth und Art des Buches sey seines Bedünkens der Macht, Ingenio und Art und Geschicklichkeit so in anderen

---

1) Die betreffenden Erklärungen beyder s. u. in der Geschichte der kanonischen Geltung und Stellung der Apokalypse.

Büchern Joh. Apostoli gemerkt werden, fast uneinlich und nicht gleich. Tiefer und dreister noch greift Luther in die innere Kritik ein. Er vermisst in der Apokalypse den apostolischen Lehr- und Darstellungstypus, auch die echte Art der prophetischen Darstellungsweise im A. T., und trägt kein Bedenken, das Buch in eine Classe mit dem apokryphischen vierten Esra zu werfen.

Diess sind alles eben nur Ansätze zur wissenschaftlichen Kritik, mehr und weniger zufällige, abgerissene und einfallartige, aber nichts desto weniger wahre kritische Gedanken, welche verdienten von der neuen Protestantischen Theologie weiter entwickelt und berichtigt zu werden. Allein die Hauptaufgabe der neuen Theologie, die Constitution der neuen Lehre und Kirche, nahm die Geister bald so sehr in Anspruch, dass das Interesse an der historischen Kritik des heiligen Schriftkanons im Einzelnen sehr bald zurücktrat. Man begnügte sich, denselben im Allgemeinen wieder auf seinen ältesten traditionellen Grund zurückgeführt zu haben. Ja, obwohl man in dem ersten Entwicklungsstadium der Reformation in beyden Protestantischen Kirchen besonnen genug war, über den Kanon der heiligen Schrift keine bestimmte kirchliche Satzung aufzustellen und dadurch, wie in der Römischen Kirche auf der Tridentiner Synode geschah, die kaum erst sich regende histor. Kritik wieder in der Wurzel zu tödten, so lag es doch in dem natürlichen Gange der neuen Theologie, ehe sie den wilden Freyheits- und Verneinungsgeistern der Zeit gegenüber die gehörige Sicherheit und innere Festigkeit erlangt hatte, die angefangene kritische Skepsis einstweilen zu sistiren, und in einer Art von Reaction den gegebenen Schriftkanon eben als traditionell sicher und kirchlich abgeschlossen zu betrachten, um den gemeinsamen katholischen Boden nicht wankend zu machen. Zuerst und ganz besonders zeigt

sich diese Reaction in der Reformirten Kirche, welche früher als die Lutherische durch praktisches Bedürfniss dazu getrieben wurde. Aber auch in der Lutherischen wurden namentlich Luthers kühne Griffe in der Beurtheilung der Authentie und Kanonicität der heiligen Schriften, insbesondere seine kühne Skepsis über die Apokalypse sehr bald theils vergessen, theils verleugnet und secretirt. Und da die Apokalypse bey der niedrigeren Stellung im Kanon, die ihr Luther angewiesen, so wie bey der Dunkelheit ihres Inhalts, und der Schwierigkeit ihrer Auslegung für die Zeit, von den Lutherischen Theologen aus einer fast traditionellen Scheu wenig ausgelegt wurde, die Reformirten Theologen aber, welche sich früher, als die Lutherischen, wieder mit ihrer Auslegung beschäftigten, an dem traditionellen Kanon vorerst streng festhielten, so erklärt sich, wie es gekommen, dass die historische Kritik dieses Buches nach Luther in der Protestantischen Kirche das ganze sechszehnte und siebenzehnte Jahrhundert stillstand.

Erst im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts wagt sich die kritische Skepsis gegen die Apokalypse wieder hervor, und zwar zunächst in der Reformirten Kirche, was sich eben daraus erklärt, dass man sich in dieser seit dem Anfange des siebenzehnten Jahrhundertes häufiger mit der Auslegung des Buches beschäftigte. Ganz besonders war diess der Fall in der Englischen Kirche, in welcher selbst Männer, wie Is. Newton, nicht verschmäheten, sich in die apokalyptische Zeitrechnung des Daniel und der Johanneischen Apokalypse zu vertiefen.

Eben in der Englischen Kirche finden wir im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die ersten Anfänge einer gründlicheren kritischen Untersuchung über die Apokalypse. Der erste Versuch ging zunächst von den Gegnern der kirchlichen Orthodoxie aus. Schon der

unbekannte Verfasser des Griechisch-Englischen Neuen Testaments, welches unter dem Titel: *The New Testament in Greek and English, containing the original text, corrected from the authority of the most authentic manuscripts, and a new Version, formd agreeably to the illustrations of thè most learned commentators and critics with notes and various readings etc. London 1729.* erschien, und auch in anderer Hinsicht ein merkwürdiges Zeichen der Zeit war, griff in seinen Anmerkungen zur Apokalypse die Echtheit derselben mit grosser Entschiedenheit und nicht ohne Bitterkeit an [1]). Er stützte sich besonders auf die ungünstige Kritik des Dionysius von Alexandrien, und suchte die entgegensetzte Auctorität des Märtyrers Justin, des Tertullian und Irenäus, freylich ziemlich oberflächlich zu entkräften. Wichtiger in jeder Hinsicht ist die gleich darauf, 1730, zu London erschienene, ebenfalls anonyme Abhandlung, *Discourse historical and critical on the revelation, ascribed to St. John.* Mit ungewöhnlicher Schärfe und Freyheit wird darin die kirchliche Tradition geprüft, und das Uebergewicht der ungünstigen historischen Momente nachgewiesen. Es wird mehr gezweifelt, als geradezu angegriffen und geleugnet. Aber die gebildete Darstellung und die geistreiche Skepsis machten die Schrift bey aller Mangelhaftigkeit und Uebereilung zu einem der gefährlichsten Angriffe auf die Sorglosigkeit der damahligen Orthodoxie. Ihr Verf. blieb damahls unbekannt. Aber man weiss jetzt, dass der berühmte Bibliothekar von Genf, Firmin Abauzit, der Freund Bayles und Newtons, einer jener umfassenden, hellen Geister, de-

1) Der Verf. ist auch dem John Lewis in seiner complete history of the several translations of the holy Bible and new Testament into English. London 1739. nicht bekannt. Das Werk, dem berühmten Lordkanzler Peter King gewidmet, gehört ganz und gar der antipositiven, liberalen Richtung jener Zeit an, aber deistisch im strengen Sinne des Wortes kann man es nicht nennen.

nen kein Gebiet des Wissens verschlossen ist und die überall, wohin sie dringen, Licht schaffen [1]), sie auf Bitten seines Freundes W. Burnet geschrieben hat, in der Zeit, als mehrere Gelehrte Englands sich, etwas zu sorglos um den historischen Grund, in die apokalyptische Chronologie vertieften [2]). Die Abhandlung ist ursprünglich Französisch geschrieben unter dem Titel: *Discours historique sur l'apocalypse.* Abauzit schickte sie aber handschriftlich an Burnet, und so erschien sie zuerst Englisch unter dem oben angegebenen Titel. Das Original ist erst nach dem Tode, aber wider den ausdrücklichen Wunsch des Verf. (er starb 1767) in der Londoner Ausgabe seiner Oeuvres diverses Tom. I. 1770 [3]) gedruckt worden [4]). Die Abhandlung ist, bey aller Schwäche, in der Kritik der Apokalypse nicht nur epo-

---

1) S. die biograph. Notizen in dem avertissement der Genfer Ausgabe von Abauzits Oeuvres, d. éloge historique von Berenger in d. Oeuvres diverses de Mr. Abauzit, London 1770. T. 1. und Senebier hist. litt. de Geneve T. 3. p. 63 sqq.

2) Nach einem Briefe von Ab. an Herrn von Correvon in d. Bibliotheque des sciences et des beaux arts Vol. 36. p. 150. gehört W. Burnet selbst zu diesen, und der Engl. Commentar desselben zur Apok. war die nächste Veranlassung zu der Abhandlung Abauzits.

3) Senebier nennt die Ausgabe schlechthin die Holländische. Der Verleger war Harrevelt in Amsterdam, der Druckort aber London.

4) Es schwebt über der Litterärgeschichte dieses discours ein eigenes Dunkel. Nach dem vorher angeführten Briefe von Abauzit wäre die Abhandl. dem Dr. Twells handschriftlich mitgetheilt und von diesem ins Engl. übersetzt. Abauzit scheint ihre Bekanntmachung durch den Druck nicht gewünscht zu haben; er verhinderte wenigstens den Druck derselben in Holland. Dr. Twells aber erklärt im 2. Theile seiner critical examination of the new Testam. in Greek and English P. 2. Preface p. 2.: I have met with a treatise published the last year (1730) and entitled a discourse historical and critical etc. Darnach zu urtheilen war die Abhandl. in der Engl. Uebersetzung wirklich gedruckt und wohl nicht von Twells selbst übersetzt worden, als er den 3. Theil seiner critical examination dagegen schrieb. Ich bin aller Bemühungen ungeachtet nicht im Stande, das Dunkel aufzuhellen. Vielleicht giebt Twells critical examination P. 3. darüber genügende Auskunft. Unsere Bibliothek aber besitzt von diesem Werke nur die beyden ersten Theile.

chemachend an sich, sondern auch in so fern, als sie in Verbindung mit den Anmerkungen des Griechisch-Englischen N. T. zunächst den Englischen Theologen Leonhard Twells zu seiner Vertheidigung der Johanneischen Authentie der Apokalypse veranlasste, ja durch das Aufsehen, das sie erregte, gleichsam nöthigte [1]). Diese Vertheidigung erschien als dritter Theil von Twells *Critical examination of the late New Text and Version of the New Testament in Greek and English* 1732. 8.. Unstreitig der erste umfassende und gründliche Versuch, die Johanneische Authentie der Apokalypse sowohl aus inneren als äussern Gründen zu vertheidigen. J. Chph. Wolf erkannte das Bedeutende dieser Schrift und nahm sie desshalb in einer hie und da abkürzenden Lat. Uebersetzung in seine Curae phil. et crit. Vol. V. p. 387 ff. auf. So ist sie auch in Deutschland bekannt und wirksam geworden. In England scheint damahls der Streit geruhet zu haben. Die Gegner schwiegen, und die Vertheidiger beruhigten sich mit dem, was Twells auf eine so ausgezeichnete Weise für die herrschende kirchliche Meinung geleistet zu haben schien. Allein etwa drey Jahrzehnde nachher be-

1) Diese Widerlegung ist nicht die einzige. Späterhin, als der Discours in den Oeuvres diverses erschienen war, schrieb der Italiänische Theolog Vincent. Fassini zu Lucca mit grosser Heftigkeit dagegen seine Vindiciae divinae libri apoc. auctoritatis ex monumentis Graecis adversus nuperas exceptiones Firmini Abauzitii Genevensis, Lucae 1778. 8., worin er die Joh. Authentie der Apokalypse im Interesse der Römischkatholischen Orthodoxie vertheidigte. Ueberhaupt aber wurde der treffliche Abauzit wegen seines Jugendversuches nach seinem Tode auch von seinen Glaubensgenossen und Landsleuten vielfältig angegriffen, und sein Christlicher Glaube verdächtigt. Die Genfer Herausgeber seiner Werke liessen wohl besonders auch desshalb den discours aus und nahmen bloss seinen Essay sur l'apocalypse auf, nebst einem Briefe an Vernet und einem avantpropos, worin die Joh. Authentie nicht bestritten, vielmehr vorausgesetzt wird, und die ganze Untersuchung sich nur auf die Bestimmung der Zeit der Abfassung und die Erörterung der Grundidee der Apok. beschränkt. In Beziehung auf das letztere ist A. der Vorläufer von Hartwig und Herder.

ginnt der Streit ganz wie von neuem in der Deutschen Protestantischen Kirche. Hier war es die um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus inneren theologischen Momenten erwachsende historische Kritik des Kanons, welche die Streitfrage über den Verfasser der Apokalypse von neuem aufwarf, anfangs nicht ohne ein gewisses feindseliges Interesse, und zum Theil ästhetisches Vorurtheil, welches mit dem offenbaren Mangel an einer richtigen Auslegung der Apokalypse zusammenhing. Es war aber überhaupt die Zeit, wo die sogenannten guten Vorurtheile zu Gunsten der heiligen Schrift unter den Protestantischen Theologen Deutschlands zu verschwinden anfingen, um einer wissenschaftlich bewussten Einsicht in die Wahrheit Platz zu machen. Den ersten Anfang macht des Fränkischen Gelehrten Dr. Oeder nach seinem Tode von Dr. J. S. Semler 1769 herausgegebene christlich freye Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis. Die Schrift hat ihre guten Seiten. Deutlich treten darin die Hauptmomente der Frage, die Unsicherheit und Zwiespaltigkeit der ältesten Tradition und die inneren Verhältnisse der Apokalypse zu den erweislich echten Schriften des Johannes hervor. Aber auf der andern Seite wetteifern darin mit der unbesonnensten Kritik Geschmacklosigkeit und Unverstand in der Auslegung der Apokalypse. Weder Oeder noch Semler waren im Stande, an die Stelle der bisherigen Auslegungsweise, die sie mit gerechtem Ueberdruss verwarfen, die bessere zu setzen und durchzusetzen. Die Angriffe aber waren zu roh und geistlos, und insbesondere die Behauptung, Cerinth habe unsre Apokalypse dem Apostel Johannes untergeschoben, zu paradox und kühn, als dass es Semler selbst durch die theilweise Milderung und den Beyfall, womit er die Schrift begleitete [1]), hätte gelingen können, ihr ausser

1) Noch im J. 1762 in der histor. Einleitung zur Geschichte

seiner Schule Eingang zu verschaffen. Das aber gelang dem energischen Manne, den Streit auf solche Weise zu erregen, dass er seitdem nicht wieder stillgestanden und so die Frage ihrer wissenschaftlichen Entscheidung immer näher gebracht ist. Auch hat Semler das unleugbare Verdienst, der Untersuchung dadurch, dass er sie aus ihrer bisherigen Isolirtheit herausriss und sie mit der tieferen Begründung und freyeren Bearbeitung der historischen Kritik des Kanons überhaupt in die genaueste Verbindung setzte, ein so allgemeines, tiefeingreifendes Interesse gegeben zu haben, dass wie die Frage über den Verf. der Apokalypse seit und durch Semler in der Geschichte der historischen Kritik des Kanons überhaupt epochemachend geworden ist, so auch ihre Entscheidung je länger je mehr von der Vollendung der gesammten Wissenschaft des biblischen Kanons abhängig gemacht und erwartet wird. Auf der andern Seite hat die Semlerische Kritik das Nachtheilige gehabt, dass sie ausser einer übertriebenen historischen Skepsis eine polemische Reizbarkeit, Einseitigkeit und Heftigkeit in die Untersuchung brachte, wodurch der Gang der Forschung zunächst zwar sehr belebt und beschleunigt, aber auch der nöthigen Unbefangenheit und Ruhe beraubt wurde. Je mehr der Angriff Semlers und seiner Freunde von dem Extrem ausging, desto nothwendiger und heilsamer selbst zur Behauptung der theologischen Freyheit war die entschlossene und gelehrte Opposition von Reuss in Tübingen [1]), Chrst. Fr. Schmid

der BB. d. N. B. in dem ersten Bande der Baumgartenschen Polemik S. 100 ff. erklärte sich Semler sehr gemässigt und anerkennend über die Apokalypse. Sein Zorn über die Apokalypse, der aus lauter Aerger über den vermeintlichen Fanatismus des Buches selbst zuweilen fanatisch wurde, datirt sich erst von seiner Herausgabe der Oederschen Schrift.

1) Zuerst gegen Semlers frühere Angriffe auf die Apok. in seiner Ausgabe von Wetsteins libellis ad crisin et interpret. N. T. und in den selectis H. E. capitibus die Abhandl. de auctore apocalypseos. Tub. 1767. Darauf antwortete Semler in seiner

in Wittenberg [1]), und Knittel in Wolfenbüttel [2]), welche die Joh. Authentie der Apokalypse gegen Semler vertheidigten. Aber diese Vertheidigungen reizten Semlern und seine Freunde nur zu desto entschiedeneren Angriffen. Der Streit dauerte mit gleicher Lebhaftigkeit das siebente und achte Jahrzehnd des achtzehnten Jahrhunderts hindurch [3]) bis in das neunte Jahrzehend hinein, wo auf Seiten der Semlerschen Parthey Merkel [4]) und Corrodi [5]), durch ruhiger gehaltene Untersuchungen die ursprüngliche Heftigkeit und Zornmüthigkeit gegen die Apokalypse milderten, auch dazu wirkten, dass man die extreme Oedersche Behauptung von dem Cerinthischen Ursprunge und dem häretischen und fanatischen Charakter des Buches je länger je mehr aufgab. Auf Seiten der apologetischen Parthey ragten in diesem Stadium der Kritik besonders Hartwig [6])

Abhandl. von freyer Untersuchung des Kanon. Halle 1771. Dagegen erschien 1772 Reuss Vertheidigung der Offenb. Johannis, worin die vorherbezeichnete Lat. Abhandl. übersetzt und in einem besonderen Abschnitte Semlers Einwürfe beantwortet sind.

1) Ausser der krit. Untersuchung, ob die Offenb. Joh. ein echtes göttliches Buch sey, 1771. Historia antiqua et Vindicatio Canonis V. ac N. T. 1775. Gegen die krit. Untersuchung sind Stroths freymüthige Untersuchungen die Offenb. Joh. betr. — mit einer Vorrede von Dr. Semler 1771. gerichtet.

2) Beyträge zur Kritik über Joh. Offenbarung. Ein Synodalschreiben. Braunschw. 1773. 4. Dagegen sind gerichtet Semlers Neue Untersuchungen über Apokalypsin. Halle 1776.

3) Die Geschichte des Streites bis 1777 s. in Walchs Neuester Religionsgeschichte 7. Th. S. 257 — 277.

4) Mich. Merkels historisch krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger und anderer alten Lehrer über die Apokalypsis in d. 2. Jahrh. n. Christi Geburt, als ein Beytrag zum zuverlässigen Beweise, dass die Apok. ein untergeschobenes Buch ist. 1782. 8. Umständlicher Beweis, dass die Apok. ein untergeschobenes Buch sey. 1785. 8. Die letztere Schrift setzt die Vertheidigungsschriften von Hartwig und Storr voraus, welche zu den ausgezeichnetsten in diesem Streite gehörten.

5) Corrodis krit. Geschichte des Chiliasmus 2. Th. Abschn. 12. 13. 14. und Versuch einer Beleuchtung der Gesch. des Jüd. und Christl. Bibelkanons 2 Bd. S. 301 sqq.

6) Apologie der Apok. wider falschen Tadel und falsches Lob. 4 Bde 1780—83. Gegen die beyden ersten Bände schrieb Sem-

und Storr [1]) hervor, welche durch umfassendere und eingehendere Forschungen die Willkühr und Ueberspanntheit der gegnerischen Kritik immer mehr in ihre Schranken zurückwiesen. So brachte der lang und heftig geführte Streit am Ende den reinen Gewinn, dass die Acten der Untersuchung vollständiger, als früher vorlagen, eine vielseitigere Prüfung der Zeugnisse eingeleitet, und die Hauptmomente der Frage klar hervorgetreten waren. Schon bey J. D. Michaelis, der sich durch seine Ruhe und Unpartheylichkeit auszeichnet, zeigt sich dieser Gewinn [2]). Doch wagte Michaelis keine Entscheidung und drang nur darauf, dass man das Urtheil wie über den Verfasser, so über den kanon. Werth der Apokal. in der Protest. Kirche frey lassen solle. Die Semlerische Polemik hatte unmittelbar das theologische Interesse für die Joh. Authentie der Apok. bekämpft, mittelbar aber zugleich das theolog. Interesse dagegen geschwächt. Dass nicht in Folge davon Indifferentismus gegen jede weitere Untersuchung entstand, verdanken wir vornehmlich dem Umschwung, den Herder noch in dieser Zeit, noch mehr etwas später Eichhorn der Auslegung der Apokalypse gaben. Dadurch wurde zunächst ein ästhetisches Interesse erweckt, welches in Verbindung mit dem durch anderweite Anregungen lebhaft erhaltenen Triebe der historischen Kritik in der Deutschen Evangel. Kirche zu neuen Forschungen antrieb. Das seit Herder und Eichhorn verbreitete ästhetische Wohlgefallen an der Apok. ist auf die kritische Untersuchung über den Verfasser der-

ler seine theolog. Briefe über die Apologie der Apok. 2 und 3 Samml., worauf Hartwig besonders im 3. Bde antwortet. —

1) Neue Apologie der Offenb. Joh. 1783. S. auch über den Zweck d. evangel. Geschichte und Briefe Johannis S. 70 ff.

2) S. Einleit. in die göttl. Schriften d. N. B. 3. Ausg. Bd. 2. §. 235 ff. Merkwürdig ist, dass Michaelis Abauzits discours historique et critique, sur l'apoc. par Mr. d'A — — t., wie er die Abhandl. betitelt, nur im Manuscript kannte und gebrauchte, obwohl sie damahls bereits in den oeuvres diverses erschienen war.

selben nicht ohne Einfluss gewesen. Es hat wenigstens dazu beygetragen, das schädliche Vorurtheil gegen die Apokalypse gänzlich wegzuschaffen, und die Untersuchung von dieser Seite unbefangener zu machen. Bey Herder und Eichhorn selbst hat es offenbar die Gewinnung eines der kirchlichen Orthodoxie günstigen Resultats wo nicht herbeygeführt, doch erleichtert. Jedenfalls ist es ein Zeichen fortschreitender Unbefangenheit der neueren Zeit, dass Kritiker von den verschiedensten theologischen Farben, wie Hänlein, Schmidt, Kleuker, Hug, Eichhorn, Feilmoser, Lange, Bertholdt, Guerike [1]) in dem Resultate übereinstimmen, dass die historischen Zeugnisse und die übrigen kritischen Momente der Johanneischen Authentie bey weitem mehr günstig, als ungünstig seyen. Schon schien diess herrschende Meinung in der Deutschen Protestantischen Kirche werden zu wollen, als Heinrichs, Bretschneider, Bleek, de Wette, Ewald, Schott [2]) dem Zweifel und Widerspruch gegen die Johanneische Authentie neue Kraft und Schärfe zu geben anfingen. Allmählich trat in diesem Stadium der Kritik seit Eichhorns Com-

1) Hänleins Handb. d. Einleitung in d. Schriften des N. T. 2. Ausg. Th. 1. S. 220 ff. Schmidts histor. krit. Einl. in d. Schrift. d. N. T. 2. Abth. S. 1. Kleuker über d. Ursprung und Zweck d. Offb. Joh. 1799. Hugs Einleitung in d. Schrift des N. T. 2. Th. §. 184 ff. 3. Ausg. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 373 ff. Feilmosers Einl. in d. BB. d. neuen Bundes 2. Aufl. §. 166. Lange die Schriften des Joh. 1. Th. Einl. §. V. Bertholdts histor. krit. Einl. in d. Schriften d. alten und neuen Testam. 4. Bd. §. 449–452. Guerike Beiträge zur histor. krit. Einleit. in d. N. T. gegen Dr. de Wette S. 181 ff. und die Hypothese von dem Presbyter Johannes, als Verf. der Offenbar., ein Beitrag zur Vertheidigung der Authentie der Offenbarung des Apostels Johannes. 1831. 8.

2) Heinrichs Prolegom. zu seinem Commentar in Koppes N. T. p. 6—51. Bretschneider Probabilia de evangelii et epist. Joannis apost. indole et origine p. 150 ff. Bleek in der theol. Zeitschrift v. Schleiermacher, de Wette und mir Bd. 2. S. 242 ff. De Wette Lehrb. d. Einl. in die kanon. BB. d. N. T. 2. Ausg. §. 193. Ewald Comment. in apoc. Prolegom. §. 8—10. und Schott Isagoge in libros N. T. §. 114 ff.

mentar folgender Stand der Meinungen hervor, dass die einen die Johanneische Authentie entschieden festhielten, das Gegentheil wenigstens für unerweislich oder für weniger wahrscheinlich erklärend; die anderen dagegen entweder zur Unentschiedenheit der älteren Kirche zurückkehrten, oder mit Entschiedenheit, besonders aus inneren, exegetischen Gründen, die Johanneische Authentie leugneten. Unter den letzteren hielten die meisten jeden Versuch, den wahren Verf. namhaft zu machen, für vergeblich, einige aber glaubten sich zu der Vermuthung berechtigt, dass der sogenannte Presbyter Johannes der Verf. sey, während wohl die wenigsten sich die Fiction Ballenstedts von einem Johannes Theologus [1]), als dem wahren, von dem Apostel Johannes verschiedenen, Verfasser, gefallen liessen, und gewiss Niemand mehr den Aberglauben der Semlerischen Schule hegte, dass die Apokalypse ein Werk des Häretikers Cerinth oder irgend eines namenlosen Cerinthianers sey.

Diess ist indess noch nicht das letzte Stadium des Streites in unserer Zeit. Die Tübinger oder Baursche Schule hat den Stand der Kritik in der neuesten Zeit wieder wesentlich verändert.

Diejenigen, welche bisher die Freyheit der historischen Kritik des Kanons vertraten, haben auf dem Grunde der unleugbaren Verschiedenheit, ja des ausschliessenden Gegensatzes zwischen dem schriftstellerischen Typus der Apokalypse auf der einen Seite und der übrigen Johanneischen Schriften, namentlich des Evangeliums und des ersten Briefes, auf der anderen Seite je länger je mehr das kritische Dilemma aufgestellt: Entweder das Evangelium und der erste Brief sind echte Schriften des Apostels Johannes, und dann ist die Apokalypse kein echtes Werk dieses Apostels,

---

1) Philo und Johannes u. s. w. Göttingen 1812. Vgl. Cludius Uransichten d. Christenthumes S. 321.

oder umgekehrt. Im Allgemeinen bekannten sich jene Kritiker nun zu dem ersten Gliede des Dilemma [1]) und gingen in dieser Beziehung ganz auf den Standpunkt des ältesten namhaften Kritikers, des Alex. Dionysius zurück. Selbst, wenn ihnen die apostolischjohanneische Authentie des Evangeliums und des ersten Briefes nicht ausser allem Zweifel zu seyn schien, haben sie doch die Bedenken gegen die Authentie der Johanneischen Apokalypse für ungleich bedeutender und unüberwindlicher erklärt [2]). Die Kritik der Baurschen Schule erkennt das aufgestellte Dilemma an, bekennt sich aber zu dem zweyten Gliede der Disjunction, indem sie wegen der früheren Entschiedenheit und Bestimmtheit der kirchlichen Tradition für den apostolischjohanneischen Ursprung der Apokalypse, besonders in dem Zeugnisse desselben Märtyrers Justin, welcher nach ihrer Meinung von dem Johanneischen Evangelium noch nichts weiss, so wie wegen des erweislichen echt apostolischen, d. h. noch echt Jüdischen Gedankeninhalts der Apokalypse, diese eben allein für das Werk des Apostels Johannes hält, eben desshalb aber wegen des ganz verschiedenen schriftstellerischen Typus das Evangelium und die Briefe des Joh. nicht [3]). Wie nun von dieser Kritik das Paradoxon aufgestellt ist, dass die Johanneische Apokalypse "die eigentliche Normalschrift des Urchristenthums und unter sämmtlichen neutestamentlichen Schriften die einzige sey, welche mit einigem Rechte darauf Anspruch machen könne, von einem Apostel, der unmittelbarer Schüler Christi geworden war, verfasst zu seyn," so ist damit der kritische Process in der Deutschen Protestan-

1) So Credner, Neudecker, Schleiermacher in ihren Einleitungen.
2) So de Wette, Reuss.
3) S. Baur, krit. Untersuch. über die vier kanon. Brr. S. 345 ff. Schnitzer in Zellers theol. Jahrb. 1842. S. 451 ff. Zeller ebendas. 654 ff. Schwegler, d. Montanismus S. 212. und in dem nachapost. Zeitalter Bd. 2. S. 249 ff.

tischen Theologie seit Semler in Betreff der Johanneischen gerade bey dem entgegengesetzten Extrem angelangt [1]). Die fanatische Kritik gegen die Apokalypse in der Semlerschen Epoche ist in ihr Gegentheil umgeschlagen, und hat sich, nur in vornehmerer Art, gegen das Evangelium gewendet. Diese auf den ersten Anblick seltsame Erscheinung, worin die ganze bisherige theologische und kirchliche Denkweise aufgehoben zu seyn scheint, erklärt sich hinreichend aus dem Zusammenhange dieser modernen negativen Kritik mit einer speculativen Voraussetzung, welche, wie sie an der Urgeschichte des Christenthums im N. T., wie dieselbe bisher gefasst worden ist, ihren entschiedensten Widerspruch hat, so auch alles aufbietet, jene Urgeschichte so zu gestalten, kritisch so zu pragmatisiren, dass ihr Widerspruch für die Wissenschaft verschwindet.

Doch hat damit die negative Kritik des Kanons noch nicht ihren letzten Schritt gethan. Dieser ist kürzlich in gleicher Opposition gegen die Wahrheit der Urgeschichte des Christenthumes im N. T. von der extremen Seite des vulgären Rationalismus aus versucht worden von Lützelberger [2]), welcher die Authentie sämmtlicher Schriften des Apostels Johannes verneinte, indem er den Beweis zu führen unternahm, dass die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften schlechthin grundlos sey. —

In dem Grade aber, in welchem die Kritik so die

---

1) Zeller nennt es a. a. O. S. 717. "eine merkwürdige Erscheinung, dass die Kritik des Kanon mit der Anerkennung derjenigen Schrift endigte, mit deren Verwerfung sie anfing, wogegen umgekehrt eine von denen, die am festesten zu stehen schienen, aufs entschiedenste zu verwerfen seyn würde. Aber ohne Beyspiel wäre auch diese Erscheinung gewiss nicht; wie oft ist es gerade auf dem Gebiete dieser Kritik schon vorgekommen, dass die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten geworden sind!" — Allerdings in dem jüngsten Gericht der absoluten Kritik!

2) Ueber den Apostel Joh. und s. Schriften 1840.

letzte Höhe der Negation erreichte, ist auch die Reaction wieder hervorgetreten. Zunächst freylich ist diese vorzugsweise ausgegangen von dem orthodoxen theologischen Interesse, und diese hat, nach dem Gesetze, dass ein Extrem das andere hervorruft, mit aller Energie von Neuem den Beweis zu führen gesucht, dass die allgemeine kirchliche Tradition seit dem Abschluss des neutestamentlichen Kanons in der Abendländischen Kirche, wonach alle Johanneischen Schriften im N. T. gleicherweise echt im engeren Sinne sind, vollkommen gegründet sey [1]). Allein es giebt noch eine andere Art der Reaction, die wohlberechtigte des historischen Gewissens und der kritischen Besonnenheit und Unbefangenheit, welche eben zwischen den Extremen die wahre Mitte zu treffen sucht und auf dem Wege der gesetzlichen Freyheit der Forschung zur objectiven Wahrheit sine ira ac studio fortschreitet [2]). Während nun in dieser Richtung die einen bey dem negativen Resultate, dass die Apokalypse kein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes sey, stehen bleiben, meinen die anderen, die Kritik habe Grund und Kraft genug, den wahren Verfasser des Buches mit grosser Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Meistentheils wird dann nach dem Vorgange des Alex. Dionysius der sogenannte Johannes Presbyter als Verfasser genannt, weil, wenn dieser es ist, "die Entstehung der ältesten kirchlichen Tradition, dass der Apostel und Evangelist die Apokalypse geschrieben habe, sich leichter historisch erklären lässt." Daneben stellt sich aber gegenwärtig die von Dionysius schon erwähnte, aber abgewiesene Vermuthung, dass der Evangelist Johannes Markus der wahre Verfasser

---

1) Guerike in sr. Einleit. in d. N. T., Ebrard, d. Evangel. Johannes und die neueste Hypothese über ihre Entstehung 1845., Hengstenberg in s. Commentare, u. a.

2) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846. Neander, Gesch. der Pflanz. und Leit. d. christl. Kirche durch d. Apostel. 4. Aufl. Bd. 2. S. 628 ff.

sey, von Hitzig[1]) mit Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn von Neuem in glänzender Weise vertheidigt.

Diess ist der gegenwärtige Stand der Richtungen und Meinungen in der Kritik über den Verfasser der Apokalypse.

Unsere Aufgabe ist, durch eine pragmatische, genaue Darstellung der kirchlichen Tradition, so weit sie in dieser Frage kritische Bedeutung hat, sodann aber durch eine ruhige allseitige Erwägung aller kritischen Momente, der inneren, wie der äusseren, den Streit der Meinungen seiner endlichen Entscheidung näher zu führen.

§. 33.

Exegetische Erörterung der Andeutungen der Apokalypse über ihren Verfasser.

Wir fragen zunächst das Buch selbst, ob es irgend etwas über seinen Verfasser aussage oder verrathe? Gäbe das Buch selbst darüber irgendwie Auskunft, so wäre diess eben das älteste und unmittelbarste historische Zeugniss.

1. Wir gehen von der Ueberschrift der Apokalypse aus. — Eben als Apokalypse ist das Buch von der Art, dass eine von dem Verfasser selbst herrührende Ueberschrift, worin er des Buches Art und Verfasser bezeichnet, an sich nicht unwahrscheinlich ist. Indessen fragt sich, ob nicht die im Anfange I, 4 ff. hervortretende Briefform eine besondere authentische Ueberschrift unnöthig gemacht habe. Wir müssen diess um so mehr annehmen, da wir I, 1 — 3. eine in den Text unmittelbar verflochtene nähere Bezeichnung des Inhalts, Zweckes des Buches, so wie des namentlichen Empfängers der Offenbarung haben, worauf dann

1) Ueber Joh. Markus und seine Schriften, oder, welcher Johannes hat die Offenbarung verfasst 1843.

I, 4 ff. der gewöhnliche apostolische Briefgruss mit der Briefadresse des sich nennenden Verfassers an die sieben Asiatischen Gemeinden folgt. Ist nun hiernach die in den Handschriften vorkommende Ueberschrift wahrscheinlich für keine authentische zu halten, so fragt sich doch, ob die Ueberschrift, die wir haben, nicht so alt sey, dass sie als ältestes historisches Zeugniss über den Verfasser aus sicherer Tradition gelten könne?

Die urkundlich älteste Ueberschrift im Cod. D., womit die Hypographe des Cod. A. übereinstimmt, ist *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*. So citirt das Buch auch in der Regel Origenes, der nur einmahl bestimmter sagt: *φησὶν οὖν ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης*. Auch Klemens von Alex. scheint nur diese Ueberschrift zu kennen. Ebenso scheint die älteste Lat. Ueberschrift noch so einfach gewesen zu seyn [1]). Diese unmittelbar aus dem Text I, 1 — 5. genommene Ueberschrift ist, wie die einfachste, so auch wahrscheinlich die ursprüngliche Librarienüberschrift, welche noch nicht wagt, den Johannes näher zu bezeichnen. Der spätere Cod. B. hat in der Ueberschrift den Beysatz *καὶ εὐαγγελιστοῦ*. Noch spätere fügen auch *τ. ἀποστόλου* hinzu; Cod. 17. bezeichnet durch den Zusatz *τοῦ θεολόγου*, dass er den Johannes für den Evangelisten, der von dem *θεὸς λόγος* spreche, halte. Die Charakteristik des Evangelisten als des Theologen vorzugsweise scheint erst seit der Synode von Nicäa, also seit dem vierten Jahrhundert üblich geworden zu seyn. Eusebius, der H. E. III, 24. bemerkt, Johannes habe in seinem Evangelium mit der *θεολογία* des Herrn begonnen, kennt diesen Titel des Evangelisten noch nicht. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche kann *θεολόγος* den Apokalyptiker

1) Das sehr alte Fragm. anonymi bey Muratori über den Kanon der Röm. Kirche kennt keine andere Ueberschrift.

Johannes nicht als einen von dem Evangelisten verschiedenen [1]), sondern eben nur diesen bezeichnen sollen [2]). Sagt nun die älteste Ueberschrift nicht mehr, ja noch weniger über den Johannes, den Offenbarungs-Empfänger und Verfasser, als der Text, aus welchem sie gemacht ist, so fragt sich

2., ob das Buch selbst seinen Verf. nicht irgendwie näher im Zusammenhange bezeichnet?

I, 1. nennt sich der Vf. nur *δοῦλος*, nemlich *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, da das Subject in *ἐσήμανεν* Christus ist. Der Apostel Paulus nennt sich auch so Röm. I, 1., aber er versteht darunter den Diener Christi im Allgemeinen und unterscheidet davon sehr bestimmt den Begriff eines Apostels [3]). An diesen letzteren ist hier wegen des Ineinandergehens des Begriffs *δοῦλος Ἰησ. Χρ.* mit dem Begriff der *δοῦλοι θεοῦ* in diesen und anderen Stellen der Apokalypse gar nicht zu denken, obwohl man zugeben kann, dass damit, wie Phil. I, 1. Kol. IV, 12., aber eben so allgemein, wie in diesen Stellen, hier der Begriff eines Dieners am Evangelium gemeint ist s. V, 2.

I, 2. wird Johannes als Empfänger der Offenbarung näher bezeichnet durch *ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδε*, wie der beglaubigte Text hat, nicht, wie die recepta, *ὅσα τε εἶδε*. Hierin hat man häufig die nähere Bezeichnung des Verfassers als des bekannten Evangelisten finden wollen, da sein Evangelium allerdings ein Zeugniss vom Worte Gottes und dem Zeugnisse Christi genannt werden kann, obwohl diese Bezeichnung des schriftlichen Evangeliums immer dunkel und seltsam, und nur durch die Seltsamkeit des apokalypt. Styles zu entschuldigen wäre. Nach der lect. rec. könnte man

---

1) Wie Ballenstedt meinte.
2) S. Suiceri thesaur. unter *θεολογία* und *θεολόγος*.
3) Ebenso Tit. 1, 1., vgl. 2. Petr. 1, 1.

dann ὅσα τε εἶδεν auf die Apokalypse beziehen, vergl. I, 19., wo die apokalyptische Schrift ähnlich bezeichnet wird. So hätte man den, freylich seltsamen, vollständigen Ausdruck von der Identität des Apokalyptikers und Evangelisten Joh., wobey man sich nur wundern müsste, dass nicht wenigstens auch der erste Johanneische Brief irgendwie mit angedeutet wäre. Die beglaubigte Leseart ὅσα εἶδε gestattet als Apposition des vorhergehenden τ. λόγ. τ. θ. κ. τὴν μαρτ. eine von dieser Inhaltsbestimmung des ὃς ἐμαρτύρησε verschiedene Beziehung auf die Apokalypse nicht. Gehören aber diese Worte mit zur Bezeichnung des Johanneischen Evangeliums, so sagen sie von diesem etwas aus, was geradezu nicht wahr ist, denn Joh. hat in seinem Evangelium nicht alles bezeugt, was er irgend von Christo gesehen hat, vgl. Ev. XX, 30. abgesehen davon, dass εἶδεν nicht das entsprechende Wort für des Evangelisten unmittelbare Erfahrung von dem hist. Christus ist, sondern nach seiner Art hätte der Evangelist schreiben müssen ἑώρακε, vergl. Ev. XIX, 35., ja noch vollständiger ἑώρακε καὶ ἀκήκοε und 1. Joh. I, 2. 3. — Nach dem constanten Sprachgebrauch der Apokalypse ist ὅσα εἶδε zu verstehen von der apokalyptischen Schau der dem Seher in Zeichen und Gesichten gegebenen Offenbarung Christi. · Der innere Zusammenhang von V. 1—3. nöthigt, V. 2. von der Bezeugungsart des Johannes für die empfangene Offenbarung in der vorliegenden apokalyptischen Schrift zu verstehen, denn wie V. 1. den Ursprung und wesentlichen Inhalt der προφητεία oder ἀποκάλυψις bezeichnet, so drückt V. 2. aus, dass Johannes der Knecht Christi was er in dieser ἀποκάλυψις alles gesehen, ὅσα εἶδε, — das empfangene Gotteswort und Zeugniss Christi, den wesentlichen göttlichen Inhalt der προφητεία, bezeugt, und den Knechten Gottes, für welche die ἀποκ. bestimmt sey V. 1., mitgetheilt habe zum Lesen, eben in dem Buche, wovon V. 3. gesagt wird, dass wer es

nun lese und seinen Inhalt vernehme und bewahre, selig sey. Die *ἀποκάλυψις* ist V. 2. näher bezeichnet, einmahl als das prophetische Wort Gottes, *ἣν ἔδωκεν — ὁ θεός* V. 1., sodann, sofern Gott diess Wort zunächst Christo gegeben V. 1. und Christus dasselbe bezeugt hat, als *μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welcher Christus nach V. 5. vorzugsweise der treue Zeuge des Wortes Gottes ist, wie denn überhaupt alle unmittelbare und beglaubigte Mittheilung der Offenbarung Gottes, so durch Christus, wie durch den apokalyptischen Engel und durch den berufenen Propheten nach unserem Buche in der Form des *μαρτυρεῖν* geschieht. Ist diess wie die älteste [1]), so auch die allein richtige und jetzt allgemein dafür anerkannte Auslegung [2]) der Stelle, so giebt sie allerdings über den Verfasser keine weitere Auskunft. —

Aber vielleicht finden wir diese I, 9. 10. Der Verf. nennt sich hier selbst Johannes, ähnlich wie Daniel VIII, 1. XI, 2. X, 2., und charakterisirt sich seinen Lesern näher als ihren Christlichen Bruder, insbesondere als ihren Mitgenossen in der Drangsal, aber auch in der Gemeinschaft des göttlichen Reiches und in der standhaften Geduld und Hoffnung auf den Sieg und die Freyheit des Reiches. Sodann aber fügt er hinzu, dass er auf der Insel Patmos gewesen *διὰ τὸν λόγον τ. θεοῦ κ. τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, und dass er daselbst an dem Herrentage im Geiste gewesen sey, d. h. in der apokalyptischen Ekstasis, und in dieser den Befehl erhalten habe, was er schaue, — die ganze, ihm mitgetheilte Of-

1) Schon Andreas erklärt richtig: *ὁ Χριστός μοι — ταῦτα δεδήλωκε τὴν εἰς αὐτὸν ὁμολογίαν μαρτυρήσαντι, ἐφ' ᾧ διὰ τῶν — ὁραθέντων διαμαρτύρασθαι κ. κηρύξαι πρὸς ἐπιστροφὴν τῶν ἀκουόντων.*

2) Vergl. meinen Aufsatz darüber in den Studien und Kritiken v. J. 1836. Heft 3. S. 654 ff. Bleek in den Beiträgen zur Evangelien-Kritik. S. 191 f. und de Wettes Commentar zu d. St.

fenbarung Christi, vgl. V. 19. — den sieben Kleinasiat. Gemeinden zu schreiben.

Hiernach war der Verf. ein Mann, der in dem bezeichneten Kleinasiat. Gemeindekreise lebte und in Ansehn stand, als ein Christlicher προφήτης und Lehrer des Wortes, welcher mit diesen Gemeinden ihren Glauben, ihre Hoffnung und die Drangsale des Reiches Gottes in der Zeit theilte, ihr Bruder war, aber mit dem Vorzug der prophetischen Begabung. Zu genauerer Beglaubigung seiner apokalyptischen Mission giebt er an, wo und wann er die Offenbarung und das Herrengebot zum Schreiben empfangen habe. Hierüber ist kein Streit. Allein es fragt sich, in welchem Sinne sagt er, dass er auf der Insel Patmos gewesen sey, διὰ τ. λόγον τ. θεοῦ κ. μαρτυρίαν Ἰησοῦ? Hätte die kirchl. Tradition, wonach der Apostel und Evangelist Johannes auf Patmos im Exil gewesen seyn soll um des Zeugnisses von Christo willen, irgend anderweitigen festen historischen Grund, so würde, da das διὰ τ. λόγον τ. θ. u. s. w. die Ursach des ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ ausdrücken kann, allerdings aus der Stelle folgen, dass der Verfasser eben jener Apostel Johannes sey und dafür gehalten werden wolle. Diese Ansicht gewinnt dadurch noch mehr Schein, dass die kirchliche Tradition von dem späteren apostolischen Lehramte des Apostels in dem Gemeindekreise von Ephesus dem Verhältnisse des Apokalyptikers zu den sieben Kleinasiatischen Gemeinden entspricht. Indessen wenn auch diese letztere Tradition nicht bestritten wird, so ist die erstere von dem Exile des Apostels auf Patmos ohne allen erweislichen historischen Grund, und, wie wir später sehen werden, offenbar erst aus unserer Stelle und zwar nach der traditionellen Auslegung [1]) derselben entstanden. Nimmt man die

1) Andreas nemlich erklärt traditionell: διὰ τὴν μαρτυρίαν

Stelle aber in ihrem Textzusammenhange, so wird insbesondere aus Vergleichung des Ausdrucks *διὰ τ. λόγον τοῦ θεοῦ κ. μαρτυρίαν Ἰησοῦ* mit der Parallele I, 2., und aus der Absicht, in welcher der Verf. sich selbst und den Ort, wie den Tag seiner apokalyptischen Mission näher bezeichne, unwidersprechlich klar, dass *διὰ* hier die Präposition des verursachenden Zweckes ist, und demnach die Stelle davon verstanden werden muss, dass der Verf. um die Gotteswortes- und Jesuzeugnisses-Offenbarung an dem geeigneten Orte der Einsamkeit, wie sie dem Propheten gezieme, und zur geeigneten Zeit der tiefsten Andacht zu dem Herrn, zu empfangen, dorthin gegangen sey. An sich freylich lässt sich der Ausdruck auch so verstehen, dass Johannes, um das Evangelium zu verkündigen, nach Patmos gegangen sey: allein, abgesehen davon, dass ein apostolischer Missionar für seinen Beruf nicht gerade einsame und wenig bewohnte Inseln aufsuchte, sondern nach apostolischer Missionsökonomie eben die bewohntesten Mittelpunkte des Weltverkehrs, so haben wir an I, 2. den sicheren hermeneutischen Kanon für die von uns geltend gemachte Erklärung der Worte *διὰ τ. λόγ. τ. θ. κ. μαρτυρίαν Ἰησοῦ*. Hiernach liegt auch in dieser Stelle keine Spur von Andeutung, dass der apokalyptische Johannes der Evangelist und Apostel sey. Ja selbst, wenn die Stelle von der Mission nach Patmos oder gar von dem Exil auf Patmos zu verstehen wäre, so würde daraus immer noch nicht folgen, dass der Verf. sich als den Apostel Johannes habe charakterisiren wollen. Denn das eine wie das andere könnte auch von jedem ande-

---

Ἰησοῦ Πάτμον οἰκεῖν τὴν νῆσον καταδικασθείς, — dieser Auslegung folgt Arethas, fügt aber hinzu, unter dem *λόγος τ. θεοῦ* und der *μαρτυρία* sey das von Johannes geschriebene Evangelium zu verstehen, und dass dieser Evangelist auf Patmos als Exulant unter Domitian gewesen sey, wie Eusebius in der KG. erzähle. Die einfachere Erklärung des Andreas hat schon Origenes in s. Comment. zu Matthäus, opp. de la Rue, Tom. III, p. 720.

ren Herrenjünger Johannes gesagt werden, namentlich von dem Kleinasiatischen Doppelgänger des Apostels, dem sogenannten Presbyter.

Endlich kommt noch Folgendes in Betracht. Nirgends tritt in der ganzen Persondarstellung des Verfassers in der Apokalypse ein charakteristisches Apostelmerkmahl hervor. Der Apostel und Evangelist Johannes hatte den Herrn in seiner irdischen Ersterscheinung gesehen und gehört, war von Christo nicht nur zu einem Zwölfapostel berufen und erzogen, sondern auch mit Petrus und Jakobus, ja mehr noch als diese einer besonderen und innigen Freundschaft gewürdigt worden. Da dem Verf. so viel daran liegt, sich im Anfange und am Ende des Buches seinen Lesern als besonderen Gewährsmann für die Wahrheit seiner Offenbarung darzustellen: so ist kaum zu begreifen, dass er nicht irgendwie seine besondere Apostelauctorität hervorhebt. Ja XXI, 14. spricht er bey der Schilderung des himml. Jerusalems von den Zwölfaposteln Christi und ihren Namen auf den zwölf Grundsteinen der himmlischen Stadtmauer ausdrücklich, aber augenscheinlich so, dass er sich in keiner Weise darunter mitbegreift, sondern vielmehr sich von ihnen ausnimmt und sie als eine höhere und besondere Classe von Knechten und Boten Gottes darstellt.

Das Resultat aus allem Bisherigen ist, dass das Buch über seinen Verfasser nichts weiter aussagt, als dass er Johannes heisse, in dem Kleinasiatischen Gemeindekreise gelebt, bekannt gewesen, und in einem besonderen lehramtlichen Verhältnisse zu den sieben Kleinasiatischen Gemeinden gestanden, ferner, dass er ein apokalyptischer Prophet gewesen, seine Apokalypse zur schriftlichen Mittheilung für die übrigen Knechte Gottes auf Patmos am Herrentage empfangen, und treu mitgetheilt habe, was er im Geiste geschauet und gehört XXII, 8.

Wenn, wie oben [1]) angedeutet, die Apokalypse concipirt und geschrieben ist unter dem Eindrucke der Neronischen Verfolgung, und nach dem Tode Neros, unter dem Einflusse der hierauf bezüglichen eschatologischen Vorstellung, dass der antichristliche Nero aus dem Oriente wiederkehren werde als weltmächtiger Antichrist, so kann man, ohne noch auf die nähere Untersuchung über die chronol. Andeutungen der Apokalypse einzugehen, zu jenem Resultate noch hinzufügen, der Vf. bezeichne sich selber als einen Mann, der etwa in der bezeichneten Zeit in Kleinasien die eschatologischen Zeichen der Gegenwart prophetisch beobachtete und deutete. Mehr aber als diess sagt die Schrift über ihren Verfasser nicht, und es bedarf einer weiteren historischen Forschung zunächst in den Traditionen der Kirche über den Verfasser, um die bestimmte Frage aufzuwerfen und zu beantworten, ob der Apokalyptiker mit dem Apostel Johannes und dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe des Johannes eine und dieselbe Person sey, oder nicht? Die neuere Kritik nöthigt uns sogar, auf dem Grunde der alten Traditionen noch weiter zu fragen, ob wir nicht am Ende drey sogenannte Johannes zu unterscheiden haben, den Zwölfapostel Johannes, der entweder die Apokalypse geschrieben habe oder gar nichts, den Evangelisten und Briefschreiber Johannes, und den Apokalyptiker Johannes?

§. 34.

Die kirchliche Tradition über den Verfasser der Apokalypse. Die periodische Eintheilung derselben.

Die kirchliche Tradition über die neutestamentlichen Schriften beginnt überhaupt mit mehr und weniger unbestimmten, zufälligen, ungewissen und spurartigen Be-

---

1) S. §. 27.

zeugungen. Der Grund davon ist der, dass die neutestamentlichen Schriften sich nach den litterarischen Verhältnissen der ältesten Kirche nur nach und nach verbreiteten, und bey der anfänglichen Zulänglichkeit der mündlichen Tradition in der den neutestamentlichen Schriftstellern nächsten Generation und unmittelbaren apostolischen Schülerdiadochie nur sehr allmählich zu einer bestimmten kirchlichen oder kanonischen Schriftauctorität gelangten. Diess ist die Zeit der sogenannten apostolischen Väter bis in das sogenannte apologetische Zeitalter hinein, also etwa die Mitte des zweyten Jahrhunderts. Die Zeugnisse aus dieser ersten Periode sind auch, wenn sie unvollkommen sind und eben nur das Daseyn und den Gebrauch einer neutestamentlichen Schrift bezeugen, für uns von Bedeutung, da sie etwas von dem unmittelbaren Zeugenthum und Mitwissen an sich haben. Wir haben also im vorliegenden Falle das kritische Interesse zu fragen, ob sich nicht bey irgend einem apostolischen Vater ein Zeugniss über die Apokalypse und deren Verfasser finde. Bey den Johanneischen Schriften kommt besonders die sogenannte Johanneische Schülerdiadochie in Betracht, namentlich Polykarp und Papias, von welchen gesagt wird, dass sie des neutestamentlichen Johannes, wenn nicht gar bestimmt des Apostels Johannes, Schüler gewesen seyen.

Mit Justin dem Märtyrer wird das Zeugenthum über die Apokalypse bestimmter und ausdrücklicher. Von diesem haben wir das erste bestimmte Zeugniss über die Apokalypse und ihren Verfasser. Aber unmittelbar nach ihm wird die Tradition über den Verfasser des Buches zwiespaltig, und die kanonische Auctorität der Apokalypse bestritten und bezweifelt. Am Ende dieser zweyten Periode und am Anfang der dritten steht Eusebius von Cäsarea, welcher in seiner Kirchengeschichte den Gang und Stand der kirchlichen Meinungen über die Apokalypse bis zu seiner Zeit dar-

stellt, und darauf sein Urtheil über den kanonischen Classencharakter des Buches gründet.

Die dritte Periode der kirchlichen Tradition, worin das zweifelhafte, schwankende Urtheil des Eusebius über die Apokalypse und ihren Verfasser mit der älteren, in einem Theile der Kirche gerade durch den Gegensatz lebendig erhaltenen Entschiedenheit für die apostolisch Johanneische Authentie und Auctorität des Buches kämpft, endigt mit der allmähligen kirchlichen Abschliessung des neutestamentlichen Kanons seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts, wodurch die Anerkennung der Apokalypse als einer Schrift des Apostels Johannes je länger je mehr katholisches Kirchendogma wird, so im Morgenlande wie im Abendlande. In der vierten Periode überliefert die kirchliche Tradition die Apokalypse der Kirche des Mittelalters als eine unzweifelhaft echte apostolisch Johanneische Schrift. Die kirchliche Tradition dieser letzten Periode hat begreiflicher Weise für unsere kritische Frage unmittelbar keine Bedeutung mehr. Indessen ist die vollständige Darstellung des ganzen historischen Verlaufs bis in das Mittelalter hinein nothwendig, um deutlich erkennen zu lassen, ob die kirchliche Fixirung der Apokalypse als einer den übrigen Johanneischen Schriften gleich authentischen Schrift im Kanon des N. T. aus kritischem historischen Bewusstseyn hervorgegangen sey oder nicht.

§. 35.

Erste Periode der kirchlichen Tradition. Polykarp, Papias, Hermas, und der Verfasser des zweyten Petrinische Briefes.

1. Da Polykarp, Bischof von Smyrna, (gestorben 167.)[1]) allgemein in der alten Kirche als unmittelbarer

1) Nach dem Chronic. Pasch. ed. Bonn. 481. starb er 163.

Schüler des Apostels Johannes gilt, so ist's von bedeutendem kritischen Interesse zu wissen, ob derselbe die Apokalypse als eine apostolisch Johanneische Schrift gekannt und gebraucht habe.

Das Nächste ist, den unter seinem Namen erhaltenen Brief an die Philipper zu befragen. Die Echtheit desselben ist bekanntlich von älteren und neueren Kritikern bezweifelt worden. Allein, wenn auch seine Echtheit ausser allem Zweifel ist [1]), der Brief enthält keine sichere Spur von Gebrauch der Apok. Hengstenberg [2]) freylich besitzt die Kunst, sowohl in dem Briefe des Polykarp, als in dem Briefe der Gemeinde von Smyrna an die Phrygische Gemeinde von Philomelium u. s. w. über den Martyrtod ihres Bischofs „mehrfache und zum Theil sehr deutliche Spuren" zu finden. Schon in der Grussformel des ersten Briefes soll das *παρὰ τοῦ θεοῦ παντοκράτορος*, weil der alttestamentliche Begriff *θεὸς παντοκράτωρ* in der Apokalypse recht eigentlich einheimisch sey, aus der Apokalypse I, 8. entnommen seyn, obwohl auch Paulus 2 Kor. VI, 18. den Begriff habe, aber eben nur in einem alttestamentlichen Citate. Als wenn nicht Polykarp den Begriff eben so gut aus dem Alten Testamente haben konnte, wie Paulus und der apokalyptische Johannes. Etwas mehr würde es auf sich haben, wenn der Begriff in der Grussformel der Apok. I, 4. vorkäme. Ferner soll *μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ*, (*Ἰησ. Χρ.*) cap. VIII. der Stelle Apok. I, 9. *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει κ. βασιλ. κ. ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nachgebildet seyn. Aber abgesehen davon, dass die beglaubigtere Leseart nicht *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist, sondern *ἐν Ἰησοῦ*, so sieht

1) Vergl. gegen Schwegler, nachapost. Zeitalt. II, 154 ff., den neuesten Bestreiter der Echtheit des Briefes, Schliemann, Clementinen 416 f. und Bunsen, Sendschreiben an Neander über Ignat. und seine Zeit 107 ff.

2) Die Offenb. d. heil. Joh. 2. Bd. 2. Abth. S. 97 ff.

wohl ein Jeder ausser Hengstenberg ein, dass da Polykarp unmittelbar vorher vorzugsweise nach Paulinischer Art von dem erlösenden und versöhnenden Leiden des Herrn (*δι' ἡμᾶς — πάντα ὑπέμεινε*) gesprochen, er den Begriff der *ὑπομονὴ Χρ.* und der Nachahmung derselben nicht nach der Apokalypse gebildet hat, sondern — wenn er im Ausdruck nicht originell ist, eher nach Hebr. XII, 2. und 1. Petri II, 21., wie er denn gleich darauf vorzugsweise 1. Petri IV, 18. im Sinne hat. — Wie übersichtig und listig (*στρεβλός*) aber Hengstenberg die Spuren der Apokalypse in dem Briefe des Polykarp verfolgt und Unfindbares zu finden weiss, zeigt sich besonders darin, dass er in der Stelle cap. V. *καὶ οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσι*, was aus 1. Kor. VI, 9. genommen ist, den Schluss *οὔτε οἱ ποιοῦντες τὰ ἄτοπα* auf Apokalypse XXI, 27. *ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος* zurückführt. So etwas verdient keine Widerlegung. Scheinbarer, aber auch desshalb mit gehöriger auftrumpfender Zuversicht rühmt er sich, cap. VI, wo es heisst: *οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν*, in den letzten Worten *καὶ οἱ προφῆται* u. s. w. eine ausdrückliche Anführung der Apok., als einer göttlichen Schrift, gefunden zu haben. Wie denn? Kein Zweifel, sagt er, dass hier, wie Apok. XVIII, 20. vergl. Ephes. II, 20. unter den Propheten die neutestamentlichen zu verstehen seyen, welche zwar hier neben den Aposteln genannt, aber doch nicht als persönlich von ihnen verschieden gedacht würden, und dass Polykarp eben wegen der Apokalypse den Johannes, den Repräsentanten der neutestamentlichen Propheten, welcher, Apostel und Prophet zugleich, allein ein umfassendes prophetisches Buch über die Zukunft Christi ge-

schrieben, im Auge gehabt habe. Ein wahres Cabinetsstück der modernen übergläubigen und begehrlichen Kritik! Prüfen wir die Argumentation genauer.

Unstreitig sind Apok. XVIII, 20. und Ephes. II, 20. unter den nach den Aposteln genannten Propheten die neutestamentlichen zu verstehen, wiewohl das Muster der orthodoxen Exegese, Calovius, Ephes. II, 20. von den alttestamentlichen Propheten verstanden haben wollte. Aber folgt daraus, dass auch Polykarp in unserer Stelle die neutestamentlichen gemeint habe? Der Ausdruck προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρ. ἡμ. erinnert sehr stark an AG. VII, 52., wo die alttestamentlichen Propheten als προκαταγγείλαντες περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου bezeichnet werden. Sieht man die Stelle im Zusammenhange genauer an, so nöthigt nichts, an die neutestamentlichen Apokalyptiker überhaupt, geschweige insbesondere an die Joh. Apokalypse zu denken. Der Gedanke von der Wiederkunft (ἀποκάλυψις oder παρουσία) des Herrn tritt in dem Briefe des Polykarp überhaupt sehr zurück. Nur die Idee des Gerichts Christi überhaupt wird kurz vorher bestimmt ausgesprochen mit dem Paul. Apostelworte Röm. XIV, 10 12. Darin liegt die Wiederkunft Christi eingeschlossen. Aber in dieser Allgemeinheit war dieselbe bestimmtes apostol. Dogma. Nur die nähere Bestimmung dieser Zukunft nach den geschichtlichen Zeitverhältnissen war das besondere Thema der apokalyptischen Prophetie. Selbst, wenn Polykarp die Nähe der Wiederkunft zum Motiv für seine Ermahnung machen wollte, hatte er doch nicht nöthig, die neutestamentlichen Propheten besonders zu erwähnen. Man vergl. Röm. XIII, 11 ff., wie denn überhaupt in dem ganzen Capitel vorzugsweise der praktische Theil des Römerbriefes dem Polykarp vor Augen gewesen zu seyn scheint. Er spricht aber bloss von der Vorherverkündigung der Ankunft Christi überhaupt, und zwar so, dass man sieht, er

wolle dem Gebot, dem Herrn zu dienen in Furcht und aller Scheu, die volle Auctorität eines Gotteswortes dadurch geben, dass er dasselbe auf den Befehl des Herrn, der Apostel, welche die fröhliche Botschaft seiner Ankunft im Fleisch verkündigt, so wie der alttestamentlichen Propheten, welche diese Ankunft vorherverkündigt haben, zurückführt. Dafür spricht auch das *προκηρύξαντες*, welches an dem historischen Evangelium der Apostel die nähere Bestimmung seines Vorher (*πρό*) hat. — Wollte Polykarp die neutestamentlichen Propheten, als von den Aposteln nicht persönlich verschieden, sondern schon in ihnen mitbegriffen bezeichnen, so durfte er nicht den bestimmt unterscheidenden Artikel *οἱ προφῆται οἱ προκηρ.* setzen, durfte auch nicht dieselben als verschieden in ihrem *κήρυγμα* von dem der Apostel charakterisiren, und musste endlich, wenn er die Apokalyptiker des N. T. und unter diesen besonders den Johannes meinte, das *προκήρυγμα* derselben bestimmter von dem alttestamentlichen unterscheiden, wenigstens durch den üblicheren geprägten Begriff der *παρουσία* oder der *ἡμέρα κρίσεως* u. dgl. — Endlich meinte Polykarp mit den Propheten besonders den Johannes und seine Apokalypse, so musste er zwar nicht für Hengstenberg, der mit feiner kritischer Nase auch in dem Unausgedrückten eine **ausdrückliche** Anführung zu finden, und die repräsentative Bedeutung des Plurals nach Belieben zu gebrauchen weiss, wohl aber für seine ursprünglichen Leser und für jeden, der die Stelle im Zusammenhange aus ihr selbst zu verstehen sucht, sich anders und bestimmter ausdrücken.

Wir berühren kurz die von Hengstenberg in dem Martyr. Polyc. glücklich gefundenen Hinweisungen auf die Apokalypse. Cap. II. findet der scharfsinnige Mann in den Worten: *προσέχοντες* (die Märtyrer) *τῇ τ. Χρ. χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι — — πρὸ*

ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν (τὸ πῦρ) τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον eine Beziehung auf Apok. XIV, 9 — 11. Aber jede Spur des der Apokalypse eigenen Ausdrucks in den Worten: καὶ βασανισθήσονται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου — fehlt. Soll hier eine bestimmte neutestam. Stelle zum Grunde liegen, so kann es nur Matth. XXV, 41. 46. seyn. Cap. XVII. soll in den Worten: — — ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει τῶν δικαίων, ἰδὼν — — ἐστεφανωμένον — τῷ τῆς ἀφθαρσίας στεφάνῳ καὶ βραβεῖον ἀναντίῤῥητον ἀπενηνεγμένον die Beziehung auf Apok. II, 10. „unverkennbar" seyn, obgleich hier nur von dem στέφανος τῆς ζωῆς, welchen der Herr dem bis zum Tode Treuen geben will (δώσω), die Rede ist, und es ungleich näher liegt an Stellen, wie 1. Petr. V, 4. 2. Tim. IV, 8. und Phil. III, 14. zu denken. — Endlich soll die Doxologie c. XX. ᾧ (nemlich J. Christo) ἡ δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας, Ἀμήν, aus Apokal. V, 13. genommen seyn. Ist doch, sagt Hengstenberg, die Vierzahl beibehalten und das in Ewigkeit und das Amen. Aber an der Stelle der apok. εὐλογία, was charakteristisch ist, steht in dem Martyrium die μεγαλωσύνη, die Reihefolge der doxol. Begriffe ist in der Apokalypse eine andere, jedes doxologische Wort hat hier den Artikel, dort nicht, die apokalyptische Doxologie schliesst mit εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων und hat schon im Griesb. Texte kein ἀμήν mehr.

So steht es mit dem unverkennbaren, aber unerweislichen Zeugnisse Polykarps und seiner Gemeinde von der Apokalypse in den uns erhaltenen Schriften. Herr Hengstenberg wird uns also erlauben, fortwährend zu behaupten, dass weder der Brief noch das Martyrium des Polykarp eine erweisliche Spur vom Gebrauch der Apokalypse enthält. Daraus folgt freylich nicht, dass Polykarp und seine Gemeinde die Apokalypse nicht ge-

kannt und sonst nicht gebraucht haben. Aber es ist vergebens dem Polykarp ein unmittelbares und ausdrückliches Zeugniss für die Apokalypse auf rechtlichem kritischen Wege abzugewinnen. Die ältere apologetische Kritik hat diess begriffen. Desto zuversichtlicher aber will sie den Polykarp als mittelbaren Zeugen und Gewährsmann für die Apokalypse geltend machen. Irenäus, sagt sie [1]), vermittle uns das Zeugniss seines Lehrers Polykarp, indem er (adv. haeres. V, 30. vgl. Eusebius H. E. V, 8.) sich für seine Leseart und Deutung der apokalyptischen Zahl XIII, 18. auf diejenigen berufe, welche den apokalyptischen Johannes noch von Angesicht gesehen hätten, wobey er gewiss vor allen an den Polykarp gedacht habe. — Gewiss wird Irenäus nicht ohne achtbare Auctorität die Johanneische Apokalypse als echte Apostelschrift anerkannt haben. Dass er aber unter den unmittelbaren Schülern des apokalyptischen Johannes vorzugsweise den Polykarp zum Bürgen für seine Leseart und Deutung der apokalypt. Zahl im Sinne gehabt habe, ist eben nur eine Vermuthung, welche, ohne allen sicheren historischen Grund, weit mehr der wünschenden und mit der blossen Möglichkeit sich befriedigenden, als der sicher schliessenden Kritik angehört, abgesehen davon, dass, wie wir nachher sehen werden, diese Vermuthung mancherley Bedenken unterliegt.

Die besonnene Kritik fordert zu gestehen, dass das erwartete und sehr wünschenswerthe Zeugniss des Polykarp für die Johanneische Apokalypse sich weder mittelbar noch unmittelbar nachweisen lasse.

2. Aber vielleicht ist der dem Polykarp gleichzeitige Papias [2]) ein desto findbarerer und gewisserer

---

1) S. Knittels Beyträge zur Kritik über Joh. Offenb. S. 11. vergl. Guerike, Beyträge z. hist. krit. Einl. in das N. T. S. 104 ff. und desselben Einl. in d. N. T. §. 60. S. 541 ff.

2) Nach d. Chronicon Paschale Ed. Bonn. p. 481. starb Papias den Martyrtod zu Pergamus, Olymp. 235, 3. oder 163 n.

Zeuge? So scheint es. Aber erst im letzten Viertheil des fünften Jahrhunderts bezeugen zwey Kappadocische Bischöfe, Andreas und Arethas von Cäsarea [1]), dass Papias die Apokalypse für ein inspirirtes, glaubwürdiges Buch gehalten habe. Andreas sagt am Schlusse der Einleitung seines Commentars: „Ueber die Theopneu-

---

Chr., um dieselbe Zeit, wo Polykarp zu Smyrna. Vergl. die Abhandl. von Rettig über die Zeugnisse des Andreas und Arethas — für die Echtheit der Apokalypse, — und vorzüglich den Werth und die Bedeutung ihrer Berufung auf Papias, in den theol. Studien und Kritiken 1831 Heft 4, S. 734 ff.

1) Ueber das Zeitalter des Andreas und Arethas und ihrer Commentarien über die Apok. s. Rettig a. a. O. Ausser den von Rettig scharfsinnig erörterten chronol. Andeutungen in beyden Schriften scheinen mir noch folgende beachtenswerth: Bey Andreas, 1. dass die Art, wie er unter den Zeugen für die die Apok. Comment. fol. 2. l. 37 ff. Ed. Sylb. den seligen (*μακάριοι*) Vätern Gregor von Nazianz und Cyrill von Alex., die älteren (*ἀρχαιότεροι*) Papias, Irenäus u. s. w. gegenüberstellt, anzudeuten scheint, dass er zwar nach den beyden ersteren, aber nicht sehr fern von ihnen lebte und schrieb. Sodann 2. dass er fol. 94, 44. bemerkt, einige verstünden unter Gog und Magog scythische, hyperbor. Völkerschaften, *ἃ καλοῦμεν Οὐννικά, πάσης ἐπιγείου βασιλείας, ὡς ὁρῶμεν, πολυανθρωπότερα καὶ πολεμικώτερα* u. s. w. Die Hunnischen Invasionen gehörten also wohl zur Zeitgeschichte des Andreas. Hieronymus spricht adv. Jovin. lib. 2, 7. (im Anfange des 5. Jahrhunderts) von der *nova* feritas Hunnorum. Gewiss waren die Hunnen zur Zeit des Andreas nicht mehr neu. Nachdem aber Attila 453 gestorben war, verlor sich die Furcht vor den Hunnen allmählich, und im 6. Jahrhunderte und später dachte wohl Niemand mehr daran, sie für Gog und Magog zu halten. Bey Arethas ist mir aufgefallen, dass er Cap. 36. s. Commentares zu Apok. 13, 2. bemerkt, unter dem Rachen des Thieres sey das Reich der Babylonier zu verstehen, *ἣν ἄν τις ἀπαραλογίστως τὴν τῶν Σαῤῥακηνῶν ἐκδέξηται, καθ' ὅτι καὶ ἐν Βαβυλῶνι νῦν ἐστι τὸ ἀρχεῖον αὐτῶν* (regia illorum), *ὧν δὴ ὁ ἀντίχριστος ὡς Ῥωμαίων βασιλεὺς κρατήσει.* Aber ich wage nichts zu bestimmen. Beachtungswerth aber scheint mir folgendes: Unter dem Kaiser Valens findet sich Saracenische Reiterey im Kaiserl. Heere s. Eunapius Ed. Bonn. p. 52. 9. Unter dem jüngeren Theodosius beunruhigen die Sarac. die östlichen Grenzen des Reiches, und es wird mit ihnen, nachdem sie bey Damascus geschlagen sind, Frieden geschlossen 453. s. Priscus p. 146. und 153. Späterhin kommen sie unter dem Kaiser Justin im 6. Jahrhundert mit den Persern zusammen vor bey einer Gesandtschaft an den Kaiser, werden aber ziemlich verächtlich behandelt s. Menander pag. 292 ff.

stie der Apokalypse ist nicht nöthig, viele Worte zu machen, da die seligen Männer, Gregor, ich meine den Theologen, und Cyrill, ausserdem aber auch die älteren, Papias, Irenäus, Methodius und Hippolyt ihre Glaubwürdigkeit (*τὸ ἀξιόπιστον*) bezeugen." Fast dasselbe sagt der etwas spätere Arethas, in der Vorrede zu seinem Commentare, nur etwas kürzer, und dass er unter den älteren Gewährsmännern den Methodius auslässt [1]. Nach beyden also hat Papias die Apokalypse für ein inspirirtes, also kanonisches d. h. im Sinne dieser Männer für ein Werk des Evangelisten Johannes gehalten, eben so wie Irenäus und Hippolyt, von denen diess ausgemacht ist. Keiner von beyden sagt aber, wo und wie diess Papias gethan. Da Arethas augenscheinlich dem Andreas folgt, so gilt eben nur das Zeugniss des ersteren. Man kann gegen dieses Zeugniss nicht einwenden, dass Andreas von Papias nicht aus eigener Erfahrung spreche. Denn, da er in seinem Commentar aus Papias zwey Stellen hintereinander wörtlich und namentlich citirt [2], so scheint er die Schriften, oder die Schrift des Papias selber gelesen zu haben. Auch kann man nicht sagen, dass Andreas, wie er in Betreff Gregors und Cyrills, welche doch, (wenn wie offenbar unter dem ersteren der Nazianzener und unter dem andern der Alexandriner verstanden werden müsse), wegen der Apokalypse in Zweifel gewesen seyen, geirrt zu haben scheine, so auch in Hinsicht des Papias eben keinen Glauben verdiene.

1) S. über diese Auslassung Rettig a. a. O. Die chronologische Andeutung darin ist zu schwankend, als dass man ihr viel trauen dürfte.

2) S. pag. 52. lin. 40 sqq. zu Apoc. XII, 7 sqq. *Παππίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ἐνίους δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν· καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε· καὶ ἑξῆς φησι· εἰς οὐδὲν [δὲ] συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν. Εἰς οὐδὲν* [*δὲ*] ist die lectio Cod. Palat. Der Cod. Augustanus, der ältere, liest aber *εἰς οὐ δέον*.

Denn, dass Cyrill von Alexandrien die Apokalypse für ein Werk des weisen Johannes (σοφὸς Ἰωάννης) zu halten gewohnt war, und Gregor von Nazianz sie gelegentlich ein Werk des Evangelisten nennt, werden wir nachher zeigen. Da Andreas richtig bemerkt, Irenäus, Methodius und Hippolyt hätten die Apokalypse als ein inspirirtes Buch anerkannt, so scheint auch, was er von Papias sagt, so lange Glauben zu verdienen, als nicht anderweitige Gründe nöthigen, denselben zu beschränken oder aufzugeben.

In der That ist die einzige wahre Schwierigkeit die, dass der so viel ältere und gewissere Eusebius von keinem Zeugnisse des Papias für die Apokalypse weiss. Diess ist um so auffallender, da Eusebius sonst sehr sorgsam gerade die älteren Zeugnisse über die neutestamentlichen Bücher, besonders über die Apokalypse, sammelt, und gerade von Papias sorgfältig anmerkt, welche neutestamentlichen Schriften derselbe gekannt und gebraucht habe. Hat Eusebius etwa gerade die Schrift des Papias, worin Andreas das Zeugniss desselben über die Apokalypse fand, nicht gelesen? Aber nach Eusebius K. G. 3, 39. weiss schon Irenäus nur von einer einzigen Schrift des Papias, eben jenen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Dass es einen besonderen Commentar des Papias über die Apokalypse gegeben habe, den Andreas gebraucht, Eusebius aber und Irenäus nicht gekannt hätten, ist eine gänzlich grundlose Vermuthung. Die von Andreas zu Apokalypse XII, 7 ff. citirten Stellen aus Papias können recht gut aus den ἐξηγήσεις desselben genommen seyn. Aber eben bey diesen Stellen ist die Hauptfrage, ob Papias dieselben in bestimmter hermeneutischer Beziehung zu jener apokalyptischen Stelle geschrieben habe? Ich habe früher behauptet, dass sich eine nothwendige hermeneutische Beziehung nicht nachweisen lasse. Aber wie herrscht

mich Herr Hengstenberg [1]) darüber an! „So gedankenlos, sagt er, war Andreas nicht, dass er die Worte citirt haben würde, wenn sie von Papias ohne Beziehung auf jene Stelle geschrieben worden wären." Aber selbst auf die Gefahr, von Herrn Hengstenberg am Ende selbst für gedankenlos gehalten zu werden, muss ich nach wiederholter Untersuchung jetzt sogar behaupten, dass Papias bey jenen Worten an die apokalyptische Stelle gar nicht gedacht hat.

Der erste Satz des Doppelcitats ἐνίοις δὲ αὐτῶν u. s. w. spricht von der ursprünglichen göttlichen Mission der Engel, von der ihnen von Gott übertragenen Verwaltung und Herrschaft über die Erde, und dem Befehle Gottes, ihr Herrscheramt gut zu verwalten. Dieser Gedanke, welcher von den ältesten Vätern sehr oft, aber ohne alle Beziehung auf die Apokalypse überhaupt, geschweige auf die besondere Stelle XII, 7 ff., ausgesprochen wird, gehört zur damahligen Lehre von den Engeln, insbesondere ihrem ursprünglichen Schöpfungsberuf. S. Just. Martyr. apol. 2. c. 5. Athenag. Legat. c. 10. vergl. 24. u. a.

Was den zweyten Satz des Citats εἰς οὐδὲν u. s. w. betrifft, so erwartet man nach dem allgemeinen Eindruck der Worte kaum etwas anderes, als dass sie im unmittelbaren Zusammenhange (καὶ ἑξῆς) mit dem ersten Satz ausdrücken, dass die Engel, weil sie dem Befehle Gottes nicht gehorsam gewesen, die Herrschaft über die Erde verloren haben, — dass sie gefallen und verworfen sind. Aber allerdings ist der Satz nach dem recipirten Text des Cod. Palat. in seiner Kürze unklar und von etwas schwieriger Construction. Aber auch, wenn die recipirte Leseart εἰς οὐδὲν [δὲ] — richtig ist, so wird doch durch Vergleichung mit dem parallelen Ausspruche Justins apol. 2. c. 5., wo es heisst: τὴν μὲν

1) A. a. O. S. 108.

τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προνοίαν ἀγγέλους, οὓς ἐπὶ τούτους ἔταξε, παρέδωκεν. Οἱ δὲ ἄγγελοι παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν (mit Beziehung auf Gen. VI, 2 ff.) u. s. w.[1]) sehr wahrscheinlich, dass Papias wesentlich dasselbe, was Justin, sagen und somit die *τάξις αὐτῶν* von der vorher bezeichneten Gottesordnung der Engel verstanden haben will. So fasste die Stelle der älteste Lat. Uebersetzer des Commentares des Andreas, *Theod. Peltanus*, indem er übersetzt: Accidit autem, ut *ordinem sibi* praefinitum absolverent *non ut decebat.* Allein dieser Uebersetzung entspricht der abgedruckte Gr. Text des Cod. Pal. nicht, wohl aber die Leseart des ungleich älteren Cod. August. bey Sylburg *εἰς οὐ δέον.* In der That fordert der Sinn und Zusammenhang der Stelle eine solche Leseart. Vielleicht aber ist *εἰς οὐδὲν δέον* zu lesen. So gut Herodot I, 119. und 186. *εἰς δέον γεγονέναι* sagen kann in der Bedeutung „seinen Zweck erfüllt haben, glücklich wie es recht ist, abgelaufen seyn," so gut konnte Papias *εἰς οὐ[δὲν] δέον συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν* schreiben, und damit meinen, was Justin in der angezogenen Stelle: es habe sich ereignet, dass die Engel ihre Gottesordnung, ihre Mission *τάξιν αὐτῶν* auf keine Weise geziemend, pflichtschuldig erfüllten. Dass die Formel *τελευτᾶν τὴν τάξιν* in diesem Sinne genommen werden könne, leidet kein Bedenken. Analog ist die Formel *τὸν ὅρκον τελευτᾶν*, auch *τελ. ἐέλδωρ* u. a. Man vermisst in diesem Falle in der Construction entweder *αὐτοῖς* oder *αὐτούς*. Aber diese Anomalie nimmt, wenn nicht Papias oder auch Andreas, gewiss die Unsicherheit des Textes auf sich[2]). Wir

---

1) Vgl. Theodoret. fabul. haeretic. comp. V, 8., wo es nach Ephes. II, 2. heisst: Gott habe dem Teufel, ehe er gefallen, die *οἰκονομία τοῦ ἀέρος* anvertrauet, dieser aber sey von der *προτέρας τάξις* abgefallen.

2) Vergl. Dionys Halic. de Thucydide Judic. c. 12. *Πρόσεστι δὲ τούτῳ καὶ τὸ μὴ εἰς ἃ δεῖ κεφάλαια τελευτηκέναι τὴν ἱστορίαν.*

hätten dann also den Satz des Papias von dem Ereigniss des Falles der Engel durch die *παράβασις* ihrer göttlichen *τάξις* (vergl. Justins Ausdruck *παραβ. τὴν τάξιν*) zu verstehen.

Aber die Frage ist, wie hat Andreas die Worte des Papias verstanden? Diess muss sich aus dem Zusammenhange des Scholions zur Erklärung von Apok. XII, 7 ff. ergeben. Man kann, sagt Andreas, die Stelle von dem ersten Fall der Engel (der *πρώτη τ. διαβολ. ἐξ ἀλαζονείας κ. φθόνου ἐκπτώσει τῆς ἀγγελικῆς ταξέως*), aber auch von der gänzlichen Vernichtung derselben *καθαίρεσις* durch das Kreuz des Herrn (— also nicht durch die apokalyptische Schlacht) verstehen, in Beziehung worauf Christus sage, der Herrscher dieser Welt sey schon gerichtet und aus seiner tyrannischen Herrschaft hinausgeworfen Joh. Ev. XVI, 11. und XII, 31. Es sey *εἰκός* anzunehmen, dass Michael mit seinen Engeln, weil sie den Hochmuth des Teufels nicht ertragen wollten, diesen aus ihrer Gemeinschaft ausgestossen. (Diess wäre also der obenberührte erste Fall). Hierauf beziehe sich auch Ezech. XXVIII, 11—19. Eben so sey derselbe durch den Herrn bey seiner Versuchung in der Wüste verworfen worden. — Hierauf aber macht Andreas aufmerksam, dass einige Väter der Meinung gewesen, der Teufel sey nach vollbrachter Weltschöpfung wegen seines Hochmuths und Neides aus dem Himmel geworfen, da ihm ursprünglich die Herrschaft über den Lufthimmel anvertrauet gewesen, von der der Apostel Paulus Ephes. II, 2. spreche. (Andreas scheint also die Erklärung von dem ersten Falle vorzuziehen). Und Papias sage wörtlich so: worauf die beiden Citate folgen, mit denen dieses Scholion schliesst. — In diesem Zusammenhange können die Worte des Papias auch von Andreas — wenn er nicht wirklich gedankenlos war, — nicht verstanden worden seyn als eine unmittelbare *ἐξήγησις* des Papias zu Apok. XII, 7 ff. Andreas will aus

der Engellehre des Papias, wie der übrigen Väter, die Stelle erklären.

Herr Hengstenberg weiss freylich alles anders mit absoluter Gewissheit. Nach seiner Meinung würde Andreas die Stelle des Papias gar nicht citirt haben, wenn sie nicht in bestimmter Beziehung auf die apokalyptische Stelle geschrieben wäre. Und doch citirt Andreas auch sonst Stellen der Väter genug, welche kein Mensch für eine ursprüngliche Exegese apokalyptischer Stellen ansehen kann, auch der „gedankenlose" Andreas selbst nicht, welcher z. B. fol. 96. aus Irenäus und Methodius Stellen anführt, welche sich unmittelbar auf die Apokalypse gar nicht beziehen. — Aber Hengstenberg weiss eben, dass Papias in dem Citat in bestimmter Beziehung auf Apok. XII, 7 ff. von der göttlichen Mission der Engel gesprochen, und wie sie frevelhaft dieselbe verletzt hätten, darauf von dem Kampfe des Michael und seiner Engel gegen sie (nach der Apokalypse) und zuletzt von dem Ausgange dieses Kampfes, eben in den Worten: εἰς οὐδὲν [δὲ] u. s. w., welche er so übersetzt: „es begab sich aber, dass ihre Schlachtordnung keinen Erfolg hatte" [1]. „Andreas habe, meint er, eben nur den Anfang und das Ende aus Papias Exegese zu Apok. XII, 7 ff. mitgetheilt, welcher vorausgesetzt habe, dass das in der Apokalypse berichtete übersinnliche Ereigniss ein unbedingt gesichertes Factum sey, welches er in seinen Zusammenhang einzureihen habe." So ist freylich alles in der schönsten Ordnung, ohne allen Zweifel! Aber wirklich ohne allen Zweifel? Arethas freylich hat den Papias und Andreas auch fast eben so ausgelegt. Er führt das Citat des Papias so ein: οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, — und fügt dem Schlussatze des Citats hinzu: οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν,

1) Grabe Spicil. PP. Tom. 2. p. 33. übersetzt: accidit vero, ordinem eorum prorsus destrui, was sich noch eher ertragen lässt.

worauf er fortfährt ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων u. s. w. Hävernik[1]) und Stern[2]) erklären auch diese Zusätze des Arethas für Worte des Citats, wofür ja das engverbindende γὰρ spreche. Aber diess ist doch selbst Herrn H. zu viel. Nur das ist ihm recht, dass Papias unter der τάξις der Engel ihre Schlachtordnung Apok. XII, 7 ff. verstanden habe. Aber wenn Papias wirklich diese Stelle vor Augen hatte, warum gebraucht er nicht statt des zweydeutigen τάξις das bestimmtere apokalyptische πόλεμος oder ein ähnliches significanteres Wort, und warum bezeichnet er den Sturz der bösen Engel so sanft und schwach durch εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι? Das alles hat Herr Hengstenberg nicht bedacht und nicht erklärt. Wozu auch? Sagt er doch am Ende, „man könne es übrigens dahin gestellt seyn lassen, ob P. in der angeführten Stelle die Apokalypse ausdrücklich citirt hatte; auch wenn er hier wie sonst nicht selten, was er aus der Schrift der Apostel entnommen, auf die von ihnen erhaltene mündliche Tradition zurückführte, werde doch im Wesentlichen an der Sache nichts geändert.“ Wie? Wirklich nichts geändert im Wesentlichen, wenn die nothwendige hermeneutische Beziehung auf die Apokalypse nicht gewiss ist? So confus endigt die übergläubige Kritik, welche auf das vorausgesetzte Resultat, dass Papias die Johanneische Apokalypse in seinen ἐξηγήσεις gebraucht habe, erpicht ist und dasselbe um jeden Preis durchsetzen will.

Die sich des Eusebius gegen den Andreas in Betreff des Zeugenthums des Papias für die Apokalypse annehmen, legen darauf ein grosses Gewicht, dass Eusebius sagt[3]), „Papias habe mancherley, als aus der

---

1) Lucubrationes criticae ad Apoc. Königsb. 1842. pag. 4.

2) Commentar über die Offenb. des Apostels Joh. 1. Abth. Einl. S. 20.

3) Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατίθεται, ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σω-

mündlichen Ueberlieferung auf ihn gekommen, vorgetragen, fremde (d. h. in den schriftlichen Evangelien nicht mitgetheilte) parabolische Aussprüche und Lehren des Heilandes, auch manches andere zu Fabelhafte. Darunter gehöre auch, dass er sage, es werde nach der Auferstehung der Todten eine Zeit von tausend Jahren seyn, wo das Reich Christi auf dieser Erde sinnlich bestehen werde. Wahrscheinlich sey Papias dadurch auf diese Meinung verfallen, dass er die apostolischen Diegesen falsch genommen, und das, was darin typisch und mystisch gesagt sey, nicht gehörig eingesehen habe, wie er denn, nach seinen Schriften zu urtheilen, ein Mann von geringem Verstande gewesen zu seyn scheine." Man schliesst aus dieser Stelle, dass Papias die Apokalypse nicht gekannt habe; sonst würde Eusebius nicht sagen, Papias habe seinen Chiliasmus nur aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft. Aber sagt diess Eusebius wirklich so entschieden? Dass die mündliche Tradition eine Hauptquelle des Chiliasmus des Papias gewesen, behauptet er allerdings. Aber, wenn Eusebius dem wenigstens in diesem Stücke [1]) einfältigen Manne, wofür er ihn hält, nachzurechnen vermag, was er in den apostol. Diegesen missverstanden habe, so scheint diess vorauszusetzen, dass er jene Diegesen vor sich hatte, dass es also schriftliche waren. Aber was für apostolische Diegesen meint Eusebius? Rechnet er

---

τῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησὶν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα. Σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.

1) Kleuker scheint mir Recht zu haben, wenn er a. a. O. S. 20. Anmerk. behauptet, Eusebius, der H. E. 4, 36. den Papias einen überaus gelehrten λογιώτατον, und der Schrift kundigen Mann nennt, könne das σμικρὸς τὸν νοῦν nur davon verstehen, dass Papias keine Gabe gehabt habe, den tieferen Sinn und Geist einer parabol. Rede zu fassen.

die Apokalypse des Johannes mit dazu? Ja, diese vor allen, sagt Hengstenberg. Aber weder Eusebius, noch sonst irgend jemand hat die Apokalypse eine apostolische Diegese genannt. Gleichviel! „Da die chiliastische Lehre, sagt H., in der Apokalypse ihre alleinige Quelle hat und nirgends unabhängig von ihr vorkommt, so liegt in den Worten des Eusebius ein Zeugniss nicht bloss, dass Papias diess Buch gekannt, sondern auch als Johanneisch und somit als göttlich anerkannt habe. Im andern Falle würde Papias diese Lehre, welche eine Art von Mittelpunkt bey ihm bilde, nicht auf ihre Auctorität angenommen haben.“ Was doch der dreiste Mann nicht alles sich erdreistet zu behaupten! Ist freylich die Apokalypse die alleinige Quelle des Chiliasmus und kommt dieser nirgends unabhängig von der Apokalypse vor [1]), so ist der Schluss richtig. Aber wenigstens Eusebius war nicht der Meinung. Nicht bloss scheint Eusebius, wie Hengstenberg sagt, sondern wirklich hat er den Papias seinen Chiliasmus wenigstens auch aus der mündlichen Tradition schöpfen lassen. Aber noch mehr! Die chiliastische Vorstellung ist in der Apokalypse nicht zuerst vorgetragen, sondern als eine schon vorhandene gebraucht, wie die Kürze der Darstellung verräth. Vorhanden aber war sie schon in der Jüdischen Apokalyptik. Und wenn z. B. Barnabas in s. Br. c. 15. die Vorstellung ohne alle Beziehung auf die Apokalypse vortragen und den Beweis dafür aus dem alttestamentlichen Sabbathsgesetze und Psalm 89, 4. nehmen konnte, ja, wenn noch Justin in s. dial. c. Tryph. Jud. c. 80 ff. vorzugsweise und zuerst aus alttestamentlichen Stellen seinen chiliastischen Glauben zu rechtfertigen sucht und die Apokalypse des Johannes fast nur epilogisch anführt, so ist auch Eusebius hinlänglich gerechtfertigt,

---

1) Diess behaupten auch Hävernick in s. Lucubrat. p. 5 ff. und Guerike in s. Einl. 544. Anm.

wenn er den Chiliasmus des Papias nicht auf die Apokalypse des Johannes zurückführt. Der Vordersatz der Hengstenbergschen Argumentation ist also mit nichten gewiss, er ist geradezu unwahr. Aber was thut es? Der unerschrockene Mann weiss sich zu helfen. „Es war, sagt er, eben die Weise des Papias, das, was er ursprünglich aus der Schrift (der Apokalypse des Johannes) hatte, auf mündliche Tradition zurückzuführen; damit habe der Mann nicht absichtlich täuschen wollen, sondern unwillkührlich habe ihm alles, was aus der Schrift kam, in dasjenige eingemündet, was aus seiner Lieblingsquelle stammte.“ Gewiss sehr schlau und fein! Und wahr dazu, denn Eusebius, heisst es, habe die Sache selbst so angesehen. Aber wie hat sie denn E. angesehen? H. verweist uns auf den Zusammenhang der Stelle des Eusebius; aus diesem ergebe sich, dass unter den schriftlichen apostolischen Diegesen, aus welchen Papias missverständlich seinen Chiliasmus genommen, vor allen die Apokalypse zu verstehen sey. Aus dieser lasse sich auch der Chiliasmus des Papias durch Missverständniss besonders von Apok. XX, 1—6. vollkommen verstehen. Aber wie denn? Die Vorstellung von dem tausendjährigen Reiche überhaupt war doch kein Missverständniss jener Stelle. Was verstand denn Papias darin falsch? Nach Hengstenberg war sein Missverständniss, dass er das tausendjährige Reich nach der Auferstehung von den Todten überhaupt (*μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν*) setzte, also wohl die Apokalypse XX, 5. 6. unterschiedene erste Auferstehung der Frommen und die zweyte allgemeine nicht unterschied. Aber der Ausdruck des Eusebius ist zu kurz und allgemein als dass man sagen könnte, er habe die beyden Epochen der Auferstehung der Todten nicht unterschieden. Im Zusammenhange der chiliastischen Vorstellungen konnte er nur die Auferstehung der Gläubigen meinen, da das tausendjährige Reich auf Erden unter der Voraussetzung

der allgemeinen Auferstehung gar keinen Sinn hat. Diess verstand jeder. Also auch hier kein Missverständniss der apokalyptischen Stelle, so wenig, wie in den Worten σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτηὶ τῆς γῆς ὑποστησαμένης, wenn es sich auf Apok. XX, 4 und 6. beziehen soll. Hat Eusebius Recht, dass Papias als ein σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν zu seinem Chiliasmus durch Missverstand apostolischer Diegesen aus Mangel an Unterscheidung zwischen buchstäblichem und mystischem Sinn gekommen sey, so kann er nach dem allgemeinen wie seinem besonderen Sprachgebrauch in der KGeschichte unter jenen Diegesen nur evangelische Erzählungen von den Reden des Herrn [1]) verstanden haben. Diese Diegesen, also eben die in den Evangelien erzählten Reden des Herrn, deutete Papias chiliastisch falsch, wie diess auch in seiner Art Justin that, indem er Dial. c. Tryph. 81. Luk. XX, 35. 36. chiliastisch deutete, und Irenäus, welcher adv. haer. V, 33. und 34. neben alttestamentlichen Stellen auch mehrere Aussprüche Christi, z. B. Matth. XXVI, 27—29. Luk. XIV, 12. 13. Matth. XIX, 29. u. a. sinnlich chiliastisch erklärte und sich dabey ausdrücklich auf den Papias und seine chiliastische Schriftauslegungen berief, mit dem Beyfügen, dass derselbe im 4. Buche seiner Schrift gesagt habe: haec autem credibilia sunt credentibus, und dass der Herr (offenbar nach einer Tradition, die Pa-

---

1) Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche wird z. B. zwar die Ilias διήγησις genannt, aber eben, weil dieselbe als Epos eine Erzählung ist. Entsprechend ist der biblische Gebrauch Luk. I, 1. Und was den Eusebius betrifft, so ist διήγησις bey ihm in der Regel schriftliche oder mündliche Erzählung eines Factums. Er nennt in dem Capitel über Papias die Wundererzählung, welche derselbe von den Töchtern des Philippus mittheilt, eine θαυμάσια διήγησις, und unmittelbar nach unserer fraglichen Stelle sagt er, dass Papias im Aristion τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις überliefert habe. V, 28. gebraucht er διήγησις gleichbedeutend mit ἱστορία. Nur VI, 14. nennt er in singulärer Weise die heiligen Schrifterklärungen des Alex. Klemens in s. Hypotyposen διηγήσεις nach Art des Lat. enarratio.

pias hatte), auf Befragen des ungläubigen verrätherischen Judas: Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur? geantwortet habe; Videbunt, qui venient in illa [1]). War unter den apostolischen Diegesen, welche Papias missdeutete, die Apokalypse und diese die Hauptquelle seines Chiliasmus, warum hat Eusebius diese nicht ausdrücklich genannt? Wenn nun die Dreisten antworten, weil eben bey der Erwähnung des Chiliasmus jeder von selbst an die Apokalypse als Basis desselben gedacht habe, so ist diess dreist, aber nach dem Bisherigen mit nichten wahr. Die rechte Antwort ist, dass Eusebius wusste, dass es einen Chiliasmus und Chiliasten vor und ausser der Apokalypse gab und dass die Quellen des Chiliasmus auch für die Apokalypse wo anders lagen.

Indessen, obgleich vergebens ist, dem Eusebius auf rechtlichem Wege das Zeugniss abzulocken, dass Papias die Apokalypse als eine apostolische Johannesschrift gebraucht habe, so bleibt doch das Zeugniss des Andreas stehen. Hatte dieser keine andere Schrift des Papias, woraus er das Zeugniss desselben von der Inspiration der Apokalypse nahm, als die *ἐξηγήσεις τ. κυριακ. λόγων*, so scheint entweder Eusebius die bestimmten Beziehungen auf die Apokalypse in derselben unachtsam übersehen, oder Andreas dieselben hineingelesen zu haben. Eusebius war allerdings ein Antichiliast. Aber auch als solcher konnte er die Apokalypse gelten lassen und das Zeugniss des Papias als Factum anerkennen. Er war kein besonderer Liebhaber der Apokalypse, aber er hatte sein Urtheil über die Kanonicität derselben noch nicht abgeschlossen. Er forschte ja darnach in den Zeugnissen der ältesten Väter und Kirchen und

1) Bemerkenswerth ist, dass noch Irenäus in der Rechtfertigung seiner chiliastischen Vorstellungen auf drey und vier alttestamentliche und evangelische Stellen kaum eine aus der Apokalypse citirt.

war ehrlich und unbefangen genug, das, was derselben in der älteren Tradition günstig war, nicht zu übersehen und zu verschweigen. Andreas las freylich den Papias in Beziehung auf die Apokalypse mit andern Augen, als Eusebius. Aber Eusebius hatte doch auch gute Augen und Verstand genug, um ausdrückliche Zeugnisse des Papias für die Apokalypse, wenn solche vorgelegen hätten, nicht zu übersehen. Offenbar hat er bey seiner Lectüre der Schrift des Papias die Frage über den Verfasser der Apokalypse bestimmt im Sinne gehabt. Würde er sonst die Erwähnung des Presbyter Johannes bey Papias ausdrücklich zu der Vermuthung benutzt haben, dass, wenn der erste Ephesinische Johannes, — nemlich der Apostel und Evangelist, der Verfasser der Johanneischen Apokalypse nicht seyn sollte, dann nicht unwahrscheinlich der zweyte, der Presbyter, es seyn könne? Wir wollen den Andreas nicht geradezu beschuldigen, dass er in die Schrift des Papias Beziehungen auf die Apokalypse hineingetragen habe, welche nicht darin waren, wohl aber kann er aus anderweitigen Notizen, die er hatte, geschlossen haben, dass Papias die Apok. des Johannes für eine inspirirte Apostelschrift gehalten habe. Nach Irenäus adv. haer. V, 33. war Papias ein Zuhörer des Johannes und ein Freund des Polykarp. Andreas hielt mit Irenäus dafür, dass dieser Johannes der Apostel sey. Eusebius widerspricht, aber nicht ohne Beweis; er versucht aus des Papias eigenen Worten nachzuweisen, dass Papias vielmehr ein ἀκουστὴς des Presbyters gewesen. Aber freylich, wenn auch Andreas noch so fest überzeugt war, dass Irenäus Recht hatte, daraus allein konnte er nicht schliessen, dass Papias die Apokalypse für eine inspirirte Schrift des Apostels Johannes gehalten habe. Dr. Zellers Vermuthung ist mir daher sehr wahrscheinlich, dass Irenäus, indem er die Leseart und Deutung der Zahl des Antichrists Apokalypse XIII, 18. auf das Zeugniss der

Presbyter, welche den Johannes, den Apostel, als Verf. der Apokalypse noch von Angesicht gekannt hatten, unter diesen vorzugsweise den Papias verstanden habe, welcher in seinen chiliastischen Exegesen die Zahl vielleicht genannt oder die von Irenäus beliebte Deutung gegeben habe, aber ohne bestimmte Anführung der Apokalypse. Bey dieser Ansicht bleiben beyde in Ehren, Eusebius und Andreas. Nur wird das Zeugniss des letzteren durch das Schweigen des Eusebius geschwächt und auf ein mittelbares herabgesetzt.

Hat Papias die Apokalypse gekannt und als eine inspirirte Schrift anerkannt, so ist diess Zeugniss immer wichtig genug. Er lebte nicht allzufern von der Abfassungszeit der Apokalypse [1]), in einer Gegend der Kirche, in welcher die Apokalypse mit am frühesten bekannt und verbreitet gewesen seyn muss; ja noch mehr, er gehörte dem besondern Ephesinisch-Johanneischen Lebenskreise an, in welchem man von dem Buche genauere Kunde haben musste. War er wirklich ein Schüler des Apostels Johannes, so konnte, ja musste er wissen, ob die Apokalypse von dem Apostel geschrieben war oder nicht. Nur Schade, dass er erweislich nichts Bestimmtes darüber gesagt hat. War er, wie Eusebius aus dem von ihm mitgetheilten Fragment schliesst, kein ἀκροατὴς κ. αὐτόπτης τῶν ἱερῶν ἀποστόλων, war der Johannes, den er gehört haben soll, der sogenannte Presbyter, so verliert das Zeugniss des Andreas, dass er die Apokalypse für inspirirt gehalten, alle Beweiskraft für den apostolisch-johanneischen Ursprung derselben. Gerade Papias konnte dieselbe als eine Schrift dieses Presbyters, eines Herrenjüngers, kennen und doch für inspirirt halten. Denn nach dem, was er bey Eusebius von seinen Nachforschungen nach

1) Nach Rettig a. a. O. 770. ist er im 9. Jahrzehend des ersten Jahrhunderts geboren.

λόγοι τῶν πρεσβυτέρων selber sagt, unterschied er in Hinsicht der göttlichen Auctorität ihrer Mittheilungen zwischen den Zwölfaposteln, von denen er Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes und Matthäus aufzählt, und den anderweitigen Jüngern des Herrn, deren er zwey nennt, den Aristion und Presbyter Johannes, nicht, obgleich er jene zuerst nennt. Von jenen, die er nicht selber mehr gesehen und gesprochen, hatte er nur mittelbare Kunde, von diesen, die noch lebten, als er schrieb, unmittelbare [1]). — Folgert nun Eusebius aus dieser Stelle, dass Papias den Apostel Johannes und den Presbyter Johannes bestimmt unterscheide, und dass er sich eben nur als einen *ἀκροατής* und *αὐτόπτης* des letzteren bezeichne, so hat er dazu ein unbestreitbares exegetisches Recht. Diess streiten ihm aber in der neueren Zeit Guerike [2]), Hengstenberg und a. geradezu ab. Der letztere spricht dabey die liebevolle Insinuation aus, dass die Euseb. Auffassung besonders bey solchen vielen Beyfall gefunden, denen sie bequem war, die des Eusebius Abneigung gegen die Apokalypse theilten. Nichts bequemer,

---

1) *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν· ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος, ἢ τις τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Mit Recht hat Credner (Einl. I, 695 ff. und 266 ff.) das *ἀνέκρινον τῶν πρεσβ. λόγους* auf den ganzen Satz bis *λέγουσιν* bezogen, und indem er *εἶπεν* auf die ganze Reihe der apostolischen Namen bezieht, aus dem Unterschied der Tempora *εἶπεν* und *λέγουσιν* geschlossen, dass Papias zwey Reihen von Aeltesten oder Aelteren (Vorfahren) unterscheide, die apostolische bis Matthäus, die er nicht mehr erlebt, und die von Aristion und Johannes Presbyter, die er noch gekannt. Vergl., was zur Vertheidigung dieser Auslegung Dr. Wieseler in s. Abhdl. über das Zeugniss des Papias über Johannes Presbyter in d. theol. Mitarbeiten v. Pelt 1840 Heft 4. S. 115 ff. sagt.

2) Fortgesetzte Beyträge zur Einleit. in das N. T. Erste Lief. Offenb. Johannes, oder die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verf. d. Offenb. geprüft. 1831. S. 4 ff.

als dergleichen fromme Insinuationen in schwierigen wissenschaftlichen Fragen! Aber die Gründe des bequemen Verurtheilens, welche sind sie? „Papias, sagt er, meinte in beyden Reihen einen und denselben Johannes, den Apostel und Evangelisten. Er bezeichne ja die Apostel, die er namentlich aufführe, sämmtlich auch als Presbyter und es sey bekannt, dass namentlich der Apostel Joh. sich in dem zweyten und dritten Briefe selbst schlechthin den Presbyter nenne. Hätte Papias den Apostel und den Presbyter Joh. unterschieden, so müsste die Unterscheidung klar vorliegen. Gegen die Unterscheidung spreche das klare Zeugniss des Irenäus, der eben den Papias zum ἀκουστής des Apostels Johannes mache, und dem man eine Verwechselung beyder Johannes nicht zur Last legen dürfe. Endlich aber sey der sogenannte Presbyter Johannes, von dem sonst Niemand etwas Geschichtliches wisse, eben nur ein Nebelgebild des Dionysius von Alex. und des Eusebius, so wie vieler neueren Kritiker, fingirt zu Gunsten ihrer Abneigung gegen die Apokalypse. Die beyden Johannisgräber in Ephesus, von denen Eusebius spreche, sey das einzige Factum, welches für die Existenz des sogenannten zweyten Johannes zeuge, aber es erliege eben diess grossen Bedenken, da Polykrates von Ephesus in seinem Brief an Victor und die Römische Gemeinde (Euseb. V, 24.) nur von einem einzigen Johannes, nemlich dem Apostel, wisse."

Der Entscheid des kritischen Gerichts über den Presbyter Johannes ist sehr einfach: Fort mit diesem lästigen Doppelgänger, der eitlen Fiction einiger Antiapokalyptiker! Dem Irenäus darf man, da er ja die allein richtige Ansicht hat, eine Verwechslung beyder Johannes bey Leibe nicht Schuld geben, wohl aber dem von vorn heraus verblendeten Eusebius, dass er den Papias falsch verstanden und aus dem einen und selbigen Johannes desselben zwey gemacht hat.

Aber Papias führt doch den Johannes wirklich zweymahl in zwey verschiedenen Reihen auf, und während er in der ersten Reihe schlechthin Johannes sagt, nennt er diesen vorzugsweise den Presbyter. Zwar begreift er beyde unter den allgemeinen Namen der Presbyter. Aber, wenn er das zweyte Mahl den Johannes und nur diesen allein den Presbyter nennt, und wenn er diesen noch als für ihn gegenwärtig denkt, jenen aber als einen früheren, der einst gesprochen, so hat er offenbar beyde als zwey verschiedene Personen bezeichnet. Das liegt am Tage, und Eusebius hat zu gute Augen, um es nicht zu sehen. Allein das ist's eben, dass Eusebius nur sieht, was am Tage ist. Die tiefer liegende, verborgene Identität beyder Johannes sieht er nicht. Die hat Irenäus gesehen, und Irenäus ist, weil er die Apokalypse für unzweifelhaft echt apostolisch Johanneisch hält, ein unfehlbarer Mann. In seiner Chronik [1]) erkennt diess auch Eusebius an, denn hier sagt er zur vollen Befriedigung des Herrn Hengstenberg, dass Papias, wie Polykarp ein Zuhörer des einen und selbigen Apostels Johannes gewesen. So ist Eusebius gerechtfertigt, da er hier „der Unsicherheit seiner Auffassung und der Neigung, die dabey mitwirkte, sich bewusst" dem Irenäus treulich folgend, sagt, was Herr Hengstenberg wünscht. Wie bequem sich doch alles der Zuversichtliche und Dreiste zurecht stellt! Dass die Chronik von Eusebius früher geschrieben ist, als die Kirchengeschichte, dass Eusebius selber in der Einleitung zu dieser sagt, er wolle hier, was er in der Chronik nur epitomatorisch gesagt, genauer erörtern [2]), diess weiss oder bedenkt der

---

1) Chron. ed. Aucher. II, 157. Zu Olymp. 221. sagt Eusebius: Joannem apostolum usque ad Trajani tempora permansisse Irenaeus tradit. Post quem ejusdem auditores agnoscebantur Papias Hierapolitanus et Polycarpus Smyrnaeorum regionis episcopus.

B) H. E. I, 1.

bequeme Herr nicht. Frisch weg beruft er sich von dem späteren, besser unterrichteten Eusebius auf den früheren, der die Schrift des Papias noch nicht genauer durchforscht hat. — Als Eusebius seine Kirchengeschichte schrieb, wusste er so gut, wie Herr Hengstenberg, dass der Verf. des 2. und 3. Joh. Briefes sich ὁ πρεςβύτερος nennt, wusste auch, dass man diese beyden Briefe dem Apostel Johannes zuschrieb. Aber er war besonnen genug, um ohne Weiteres zu ignoriren, dass man in der Kirche auch vielfach zweifelte, ob jene beyden Briefe von dem Apostel Johannes geschrieben seyen, und war nicht bequem genug, um die Zweifel mit der scharfsinnigen Rede des Herrn Hengstenberg abzuweisen, dass Johannes sich in jenen Briefen den Namen ὁ πρεσβύτερος „als ein Surrogat des Eigennamens gegeben habe, weil er der einzige Apostel war, zu dem die, an welche er schrieb, in Beziehung standen." So wohlfeil wollte Eusebius sich über den seltsamen Presbyter nicht beruhigen. Er war Forscher genug, um eine offene Frage, die ihm bey seiner Lectüre des Papias entstand, auch als eine offene zu behandeln. Des Papias Worte waren ihm zu klar und bestimmt, um die Frage ohne Weiteres mit der Auctorität des Irenäus dictatorisch zu schliessen, ja, da er sah, dass Papias sich noch in einer anderen Stelle auf eben jenen Presbyter, den Johannes, berief, und von ihm wörtlich die Tradition über die Abfassung des Marcusevangeliums mittheilte, so war er bedächtig genug, um nicht Herrn Hengstenbergs wohlfeile Ausflucht zu erhaschen, dass ja am nächsten liege, dass der letzte Evangelist sich über den früheren geäussert habe. Er hielt der Mühe werth, der historischen Existenz des Presbyters Joh., den er aus Papias auf dem ehrlichen Wege einer gesunden Exegese kennen gelernt und nicht aus Verlegenheit und Neigung sich künstlich gemacht hatte, weiter nachzuforschen. Wohl erfahren in der hist. Forschung, welche oft auf leisen Spuren

den Thatsachen nachspüren muss, erwähnt er, dass man in Ephesus zwey Johannisgräber habe. Solche Grabdenkmahle haben auch sonst wohl historische Thatsachen und Personen entdeckt. Aber was geht den Herrn Hengstenberg dergleichen an? Irenäus hat durchaus Recht. Spricht doch **Polykrates** von Ephesus in d. a. Br. eben nur von **einem** Johannes, der in Ephesus begraben liege, und das ist der Apostel. Diesen Brief theilt Eusebius selbst mit und doch ist er hartnäckig oder vielmehr bedächtig genug, im Widerspruch mit Irenäus dem Ephes. Presbyter Johannes das Leben zu lassen. Er weiss auch, dass sonst Niemand etwas von dem Presbyter Johannes Bestimmteres weiss, und doch wirft er ihn nicht zu den Nebelbildern der alten Tradition und seiner Einbildung. Was das letztere betrifft, so meine ich, Eusebius verstand sich besser, als Herr H. auf das argumentum a silentio in der alten Kirchengeschichte. Und die Stelle in dem Briefe des Polykrates anlangend, so fragt sich, wer sie besser erwogen hat, Eusebius oder Herr Hengstenberg? Polykrates nennt unter den grossen Anfängern der Kirche (*μεγάλα στοιχεῖα*), welche *κατὰ τὴν Ἀσίαν* in ihren Gräbern auf die Auferstehung und Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn harren, den Philippus, einen der Zwölfapostel, welcher mit seinen beyden jungfräulichen Töchtern in Hierapolis ruhe, dann den Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, welcher ein Priester geworden, der das *πέταλον* getragen, den *μάρτυς κ. διδάσκαλος*, der in Ephesus entschlafen sey, darauf den Polykarp u. a. Es wird wenigstens erlaubt seyn zu fragen, warum nennt er den Johannes, wenn es der Apostel seyn sollte, nicht ebenfalls einen Zwölfapostel, wie den Philippus, warum bezeichnet er ihn nur als *μάρτυς* und *διδάσκαλος*, ja seltsamer Weise als einen *ἱερεὺς* mit dem *πέταλον*? Ist diess der Apostel und Evangelist, warum nennt er ihn nicht so, da ihn jeder unter diesem Na-

men kannte? Ich will nicht sagen, dass er eben nur den Presbyter und nicht den Apostel Joh. bezeichnen wollte, dass wohl jener, aber nicht dieser, da er, wie Wieseler[1]) meint, früher Synedrist (wie Joseph von Arimathia) und Priester gewesen, nicht bloss Presbyter, sondern auch Priester genannt werden konnte; — aber, wenn Polykrates in einer Art von Confusion beyde in der Person des Schossjüngers Christi identificirte, ähnlich wie Irenäus, so hatte Eusebius ein Recht, die Verschiedenheit beyder Johannes und die historische Existenz des Presbyters wegen dieser Stelle nicht aufzugeben. So lange Hengstenberg nicht bessere und haltbarere Gründe gegen Eusebius vorbringt, müssen wir darauf verharren, dass der Presbyter Johannes kein blosses Fündlein und Gedankending des Eusebius gewesen, sondern eine wirkliche historische Person, für welche Papias steht[2]), — und dass Papias sich selbst nicht als einen Zuhörer des Apostels Johannes, sondern des Presbyters, als eines späteren Jüngers des Herrn dargestellt hat. Daraus folgt dann freylich, dass sein durch Andreas vermitteltes Zeugniss über die Apokalypse nicht den Werth hat, den es haben würde, wenn er im unmittelbaren Umgange mit dem Apostel gestanden hätte. Aber wie denn? Papias soll nach dem Chronic. Alex. um das Jahr 163. gestorben seyn. War er in dem 9. Decennium des ersten Jahrhunderts geboren, so war er ein hochbetagter Mann, als er starb. Der Apostel Johannes lebte nach der einzigen etwas sicheren Nachricht

---

1) A. a. O. S. 150 f. Anm. 18.

2) Der Alex. Dionysius bedenkt sich (s. Euseb. VII, 24.25.) nicht, den zweyten Johannes den Presbyter für eine historische Person zu halten und das thut er in einer Argumentation, welche für den Unbefangenen von grosser Besonnenheit in der historischen Kritik zeugt. Hieronym., obwohl ein Freund der Apokalypse, lässt doch die Argumentation des Euseb. in s. catal. c. 18. vollkommen gelten. Dass im 6. Jahrhundert Kosmas Indicopleustes, Kosmogr. VII, 292. ed. Montf. dem Eusebius folgt, will nicht viel bedeuten.

bey Irenäus bis in die Zeiten Trajans. Unter diesem Kaiser ist er also wahrscheinlich gestorben. Trajan kam 98. zur Regierung. Damahls war Papias wohl kaum dem Knabenalter entwachsen. Es ist nicht unmöglich, aber ist es wahrscheinlich, dass er in so früher Jugend schon ein ἀκουστής des Apostels war? Die vorsichtige Kritik hat diess bey dem Streit zwischen Irenäus und Eusebius wenigstens zu bedenken.

3. War die Apokalypse dem Papias bereits als Werk des Apostels und Evangelisten Johannes bekannt und gewiss, so ist schwer, zwey argumenta a silentio, ungefähr aus derselben Zeit, damit in Uebereinstimmung zu bringen.

Das eine ist, dass im Hirten des Hermas, obwohl derselbe besonders in der dritten und vierten Vision apokalyptischen Inhalts ist, doch nirgends eine bestimmte, ja kaum eine wahrscheinliche Spur von Kenntniss und Gebrauch der Johanneischen Apokalypse vorkommt[1]). Zwar will Stern[2]) Vis. IV. c. I., wo feurige Heuschrecken als Symbol einer bevorstehenden grossen Drangsal aus dem Rachen eines Ungeheuers vorkommen, eine Beziehung auf Apokalypse IX, 3., und Similit. II. in den Worten: Quicunque igitur haec fecerit, non deseretur a domino ac erit scriptus in libro vitae, eine Beziehung auf Apokalypse XX, 15. entdeckt haben. Aber selbst Stern getrauet sich doch nur eine Vergleichbarkeit jener Stellen mit den apokalyptischen zu behaupten. Da Hermas jenes Bild und diesen Begriff recht gut aus der gemeinsamen Quelle des alten Testaments und der Jüdischen Denkweise der Zeit schöpfen konnte, so wird wohl kein Besonnener aus jener Vergleichbarkeit schliessen, Hermas habe die Apokalypse gebraucht. Ist die Schrift in der ersten

---

1) Vergl. §. 18. S. 337 ff.
2) A. a. O. S. 14 f.

Hälfte des zweyten Jahrhunderts verfasst worden, und zwar in Rom, so muss man daraus schliessen, dass in dieser Zeit in dem Lebenskreise des Hermas die Johanneische Apokalypse nicht bekannt war, was, wenn sie von vorn herein als eine apostolische Schrift galt, zwar nicht unbegreiflich ist, aber doch Bedenken erregt.

Wichtiger ist das zweyte argumentum a silentio. Der zweyte Brief des Petrus in unsrem Kanon ist gewiss kein Werk des Apostels Petrus. Kein Resultat der neueren Kritik des neutestamentlichen Kanons steht mir so fest, wie dieses, obgleich es immer noch solche giebt, welche das Gegentheil zu erweisen sich vergeblich bemühen. Nach Schwegler [1]) soll der Brief eher dem dritten Jahrhundert angehören, als dem ersten und zweyten. Mir scheint er ein Product der apokryphischen Litteratur des zweyten Jahrhunderts zu seyn, eher im Anfang, als am Ende desselben verfasst. Für diese Ansicht spricht, dass Origenes ihn schon als echte Petrinische Schrift gebraucht, was kaum denkbar ist, wenn derselbe erst in seinem Jahrh. entstanden war. Der unbekannte Verf. hat bey diesem Briefe, welcher an die Christenheit Kleinasiens gerichtet seyn soll, vielleicht auch in dieser Gegend entstanden ist, den Hauptzweck, den Glauben an die Zukunft Christi gegen entstandene Zweifel zu befestigen und zur rechten Gemüths- und Lebensverfassung in Beziehung auf dieselbe zu ermahnen. Er kennt und nennt die Paulinischen Briefe, weist auf die apostolische Ermahnung in Betreff der Zukunft Christi in denselben hin, ja er spricht von solchen, welche die Paulinische Lehre *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*, (offenbar neutestamentliche, worin die Weissagung von der Zukunft Christi enthalten ist), zu ihrem Verderben verkehren; endlich hat er mit solchen zu thun, welche wegen der Verzögerung die ganze Verheissung von der

---

1) S. Nachapostol. Zeitalter I, 494 ff.

Wiederkunft Christi in Zweifel ziehen, s. III, 1 ff. Unter diesen Verhältnissen ist auffallend, dass er auf die Johanneische Apokalypse, welche, wenn sie als Werk des Apostels Johannes galt, für ihn so zum Verständniss wie zur Widerlegung der Zweifler von besonderer Wichtigkeit seyn musste, auch nicht einmahl mittelbar anspielt. War sie ihm gänzlich unbekannt? Aber gerade in den Kleinasiatischen Gegenden ist diess nicht sehr wahrscheinlich. Oder hielt er sie für keine unmittelbar apostolische Schrift? In dem einen wie dem anderen Falle muss man es für sehr problematisch halten, ob die Johanneische Apokalypse in den Kleinasiatischen Kirchen von früh an allgemein als Schrift des Apostels Johannes bekannt war.

§. 36.

Zweyte Periode der kirchlichen Tradition. Justin der Märtyrer.

Das erste unmittelbare Zeugniss über die Apokalypse finden wir in Justins, des Märtyrers [1]), Dialogus cum Tryphone Judaeo. Justin war ein in der Christlichen Welt vielgereister Mann. Er kennt Palästina, sein Geburtsland, ist in Alexandrien und Aegypten, in Rom und Italien, Ephesus und Kleinasien bekannt. Eben hier, in Ephesus, also an einem Orte, welcher unsern Apok. sehr nahe angeht, soll nach Eusebius K. G. IV, 18. jener Dialog gehalten seyn [2]). Wer hieran zweifelt,

---

1) Seine Blüthezeit von 140—160. fällt in die letzten Lebensjahre des Polykarp und Papias. Er starb nach 161. Nach Andern 166. Vergl. Semisch, Justin d. Märtyrer I, 55., welcher das Jahr 166. als Todesjahr annimmt auf dem Grunde von Chronic. Alex. p. 606.

2) Nach Credners Beiträgen zur Einleit. in die bibl. Schriften Bd. 1. S. 99. eher in Korinth. Justin lässt nemlich im ersten Cap. den Trypho sagen: *εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενομένον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων.* Aber, wenn die Scene des Dialogs Korinth seyn sollte, würde der Verfasser nicht ein *ἐκεῖ* oder dergl. hinzugefügt haben? Die Nachricht des Eusebius wird durch die Stelle wenigstens nicht unzweydeutig widerlegt.

muss wenigstens zugeben, dass Justin nach einer sonst nicht unwahrscheinlichen Tradition in Ephesus, in Kleinasien, verweilt hatte und bekannt war. Das Zeugniss Justins über die Apokalypse ist also von grosser Bedeutung. — Man hat zwar die Echtheit jenes Dialogs seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts wiederholt in Zweifel gezogen, aber, wie jetzt allgemein zugestanden wird, ohne hinreichenden Grund [1]). Der Dialog kann nicht vor dem Jahr 139. geschrieben seyn, aber auch nicht viel später. Gewiss ist er unter der Regierung des Kaisers Anton. Pius, also vor 161., wo dieser starb, verfasst worden, vgl. dial. c. XVI [2]). Auf jeden Fall also gehört das Zeugniss Justins in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, und ist als das erste unmittelbare die Epoche der zweyten Periode der kirchlichen Tradition. Das Zeugniss aber ist dieses.

Justin bekennt sich im Laufe des Gesprächs [3]) zu dem, wie er meint, echtchristlichen Glauben an die dereinstige Auferstehung des Fleisches, und den Aussprüchen des Ezechiel, Jesaias und der übrigen Propheten gemäss, — an das tausendjährige Reich in dem neuen Jerusalem. Nachdem er dann zur Rechtfertigung seines chiliastischen Glaubens zunächst mehrere alttestamentliche Stellen, Jesaias 65, 17 ff. Genes. 2, 17. Ps. 89, 4. angeführt und nach seiner Art erörtert hat, beruft er sich [4]) auf das Zeugniss der neutestamentlichen Apokalypse mit folgenden Worten: *Καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενο-*

---

1) S. Neanders KG. 3. Bd. 3. Abth. S. 1124 f. und Credner a. a. O. 103. Semisch und Otto, de Just. Martyr. scriptis et doctrina 1841. p. 27 sqq.

2) S. Rettig über das erweislich älteste Zeugniss für die Aechtheit der in den Kanon d. N. T. aufgenommenen Apokalypse Leipzig 1829. Otto a. a. O. p. 24.

3) Cap. 80.

4) Cap. 81.

μένῃ αὐτῷ, χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν. Er fügt hinzu, dass Christus durch seinen Ausspruch, die Menschen würden nach der Auferstehung sich weder freyen noch freyen lassen, sondern den Engeln gleich seyn, als Söhne der Auferstehung, (vergl. Luk. XX, 35. 36.) jene apokalyptische Weissagung bestätige. Darauf [1]) hebt er hervor, dass die prophetischen Gaben unter den Christen fortdauern, zum Beweise, dass die Vorzüge des alttestamentlichen Gottesvolkes auf das neue übergegangen seyen. Zwar gebe es, wie sonst unter den Juden, so auch unter den Christen falsche Propheten und erdichtete Weissagungen. Aber Christus selbst habe diess schon vorhergesagt, und es sey diess kein Grund für die Gegner, die Schrift und Lehre der Christen desshalb zu lästern und zu verkehren u. s. w.

Nichts ist klarer, als dass, was schon Eusebius bemerkte [2]), Justin in dieser Stelle die neutestamentliche Apokalypse als eine heilige, echtchristliche Schrift gebraucht, und sie ausdrücklich für ein Werk des Apostels Johannes erklärt.

Der Werth dieses Zeugnisses ist verschieden, je nachdem man den pragmatischen Zusammenhang desselben fasst. Beruhet es auf einer historischen Tradition, so hat es einen objectiven Werth und erscheint wenigstens als eine gemeinsame, historischgewordene Ueberzeugung des kirchlichen Kreises, in welchem Justin lebte. So sieht man die Stelle in der Regel an; und

---

1) Cap. 82.

2) S. H. E. 4, 18., *Γράφει δὲ καὶ ὡς ὅτι μέχρι καὶ αὐτοῦ χαρίσματα προφητικὰ διέλαμπεν, ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας. Μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων.* Eusebius hat, wie man deutlich sieht, hierbey unsere Stelle vor Augen.

die Vertheidiger der apostolisch johanneischen Authentie der Apokalypse haben sie von jeher als eine ihrer unüberwindlichen Festungen betrachtet. Die Einwürfe der früheren Gegner [1]) vermögen wenig dagegen. Denn, wenn man sagt, ein Mann, der so voller Fabeln und Thorheiten stecke, wie Justin, der an die Inspiration der Sibylle, an die wunderbare Entstehung der Septuaginta glaube, und von einer Statue auf der Tiberinsel mit der Inschrift Simoni Sancto Deo zu Ehren des Simon Magus fabele, da doch erweislich sey, dass jene Statue dem heidnischen Gotte Semo Sancus (Sangus) zugeschrieben und geweihet gewesen sey [2]), verdiene als urtheilslos in historischen Dingen wenig oder gar keinen Glauben, so gilt diese Beweiskategorie hier eben so wenig, als bey dem Zeugnisse des Papias nach des Eusebius verwerfendem Urtheile über denselben. Justin lebte in einer Zeit, welche sich auf die historische Kritik eben nicht verstand, und obwohl er ein Philosoph war, so war doch die historische Kritik seine Sache nicht. Er war ein Chiliast, aber beweist diess etwas gegen die historische Glaubwürdigkeit seiner Aussage an sich? Er konnte auch ohne die Apokalypse ein sehr entschiedener Chiliast seyn; das Alte Testament gab ihm Schriftbeweise, wie er sie verlangte, genug. Ja nach der Sitte seiner Zeit würde er der Apokalypse Glauben geschenkt haben, auch wenn sie ihm nur als eine anonyme Schrift zugekommen, aber als eine im apostolischen Geiste verfasste erschienen wäre. Die Hauptfrage aber ist, ob Justins Erklärung über den Verf. der Apokalypse eine traditionelle sey oder nicht? Die Stelle selbst giebt keine Entscheidung. Und ausser dieser Stelle erwähnt Justin die Apokalypse namentlich

---

1) S. Abauzit Discours historique pag. 253 sq., dem die übrigen folgen.

2) S. hierüber in der Kürze Dr. Gieselers KG. I, 64. Anmerk. 8. 4. Aufl.

nirgends. Selbst die Anspielungen darauf, worauf man sich beruft, haben meist etwas Zweifelhaftes und nur Wahrscheinliches [1]). Justin war weder ein unmittelbarer Schüler der Apostel, noch weiss man von ihm, dass er mit apostolischen Männern, wie Polykarp, Umgang und Bekanntschaft gehabt, so dass er von unmittelbaren Zeugen über den Verfasser der Apokalypse sichere Kunde hätte erhalten können. Dass er in Ephesus gewesen, beweist freylich nicht, dass er hier besondere Nachforschungen über die Apokalypse angestellt, aber es ist wahrscheinlich, dass er hier und anderswo die Apokalypse als eine apostolisch-johanneische Schrift anerkannt fand, sein Urtheil also auf der Tradition be-

1) Dr. Otto führt als Anspielungen auf die Apokalypse an Apol. I, 28., wo J. sagt, der Fürst der bösen Dämonen werde bey den Christen ὄφις, σατανᾶς und διάβολος genannt, ὡς ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε, ὃν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντα αἰῶνα προεμήνυσεν ὁ Χριστός. — Unter dieser Weissagung ist die Weissagung Christi Matth. XXV, 41. zu verstehen; die Beziehung auf Apok. XX, 2. XII, 9. ist aber darum sehr zweifelhaft, weil die der Apokalypse eigenthümliche Bezeichnung ὁ δράκων ὁ μέγας fehlt. — Weniger zweifelhaft scheint mir die Anspielung auf Apok. XXI, 4. Dial. c. 45., wo davon die Rede ist, dass bey der zweyten παρουσία Christi der Teufel und seine Engel vernichtet werden und der Tod über die Gläubigen gar keine Macht mehr haben, ja zuletzt gar nicht mehr seyn werde (ὕστερον μηκέτ' ὤν vergl. das apok. ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι). — Hengstenberg weiss aber weit mehr Stellen, z. B. Dial. c. 113., wo auf Apok. XXI, 1—5. 23. XX, 5. und c. 117., wo auf Apok. VII, 9. 13. und XIX, 8. angespielt seyn soll. Die Wahrscheinlichkeit der Beziehung soll nicht bestritten, nur die unzweifelhafte Gewissheit bezweifelt werden. Wenn aber H. sagt, die Stelle Dial. c. 113. ὁ δὲ μετὰ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν αἰώνιον ἡμῖν τὴν κατάσχεσιν δώσει sey unzweifelhaft aus Apok. XX, 5. genommen, weil sich keine Stelle der Schrift finde, welche einer Auferstehung der Gerechten vor der allgemeinen gedenkt, so ist diess im Angesicht von Luk. XIV, 14. 15. mehr, als dreist, auch nach dem, was er Bd. 2. 1. S. 382 ff. gegen Ewald und Andere darüber bemerkt. Nur die genauere Unterscheidung und ausdrückliche Beziehung der Auferstehung der Frommen oder Gerechten auf das tausendjährige Reich ist der Apok. eigen. Die Stelle Justins aber kann im Zusammenhange eben so gut, ja muss sogar von der absoluten Seligkeit nach der allgemeinen Auferstehung verstanden werden.

ruht. Ist Justin, wie Semisch aus Dial. c. 2. schliessen zu dürfen glaubt [1]), in Ephesus zum Christenthume übergetreten, so ist um so wahrscheinlicher, dass er der Ephesinischen Tradition folgte. Indessen fragt sich, wie viel historischen Grund diese hatte. Geprüft hatte sie Justin gewiss nicht.

Allein in der neuesten Zeit hat der sel. Dr. Rettig in der o. a. eben so gelehrten, als scharfsinnigen Abhandlung „über das erweislich älteste Zeugniss für die Aechtheit der Apokalypse" wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Worte εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ, worauf das meiste ankommt, unecht, von späterer Hand seyen [2]). In diesem Falle hätte Justin nichts weiter gesagt, als dass ein gewisser Johannes Verf. der Apokalypse sey. Diess wäre der Ansicht des Eusebius, dass wohl auch Johannes Presbyter die Apokalypse geschrieben haben könne, über die Maassen günstig. Eusebius aber bezeugt gerade auf dem Grunde jener Stelle des Justin. Dialogs, dass der Märtyrer die Apokalypse bestimmt für ein Werk des Apostels Johannes gehalten habe. Also hat Eusebius die fraglichen Worte in seinem Exemplare des Justin. Dialogs gelesen und für echt gehalten. Oder hätte vielleicht Eusebius die unechten Worte eingeschoben? Allein Rettig selbst weist diesen Verdacht entschieden ab. Um der Auctorität des Eusebius für die Echtheit der fraglichen Worte auszuweichen, stellt Rettig [3]) die Vermuthung auf, dass die Interpolation lange vor Eusebius, vielleicht bald nach dem Tode Justins, von einem Christen, der gehört hatte, dass die Apokalypse den Apostel Johannes zum Verfasser habe, und den eben desshalb der seltsame

1) S. a. a. O. S. 20 f.

2) Schon in seiner Dissert. de IV. evangeliorum canonicorum origine Vol. I. p. 72. äusserte Dr. Rettig Verdacht gegen die bezeichneten Worte.

3) A. a. O. S. 28.

Ausdruck, ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, befremdete, gemacht sey. Wenn sich nun nach Rettigs bestimmter Erklärung weder in der Sprachweise, noch im Inhalte der Stelle im Allgemeinen irgend etwas Unjustinisches entdecken lässt, worauf beruhet dann der Verdacht? Rettig findet es „an und für sich höchst unwahrscheinlich, dass Justin von einem so allgemein bekannten und geachteten Apostel, wie Joh., und zwar gerade von dem Apostel, mit dessen Auctorität er allein seine chiliastischen Ansichten vertheidigen konnte und wollte, so kahl und gleichgültig geschrieben habe, *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ.* Zur Noth, sagt er, aber auch nur zur Noth lasse sich solche Redeweise vertheidigen, wenn man annehmen dürfe, dass Justin zu Menschen spreche, welche vom Christenthume gar keine Kunde hatten; offenbar aber denke sich Justin den Trypho als einen Mann, der das Christenthum kenne, und die evangelische Geschichte zu lesen bemüht gewesen war; auch schreibe er nicht bloss für Juden, sondern besonders den Abschnitt, worin jene Stelle vorkomme, für antichiliastische Christen. Dazu komme endlich, dass Justin ausdrücklich erkläre, die Gabe der Prophezeihung dauere zu seiner Zeit unter den Christen noch fort. Daraus scheine hervorzugehen, dass er sich den Verf. der Apokalypse als einen gleichzeitigen denke. Von dem Apostel Johannes aber sey ausgemacht, dass er längst gestorben war, als der Dialog mit dem Trypho gehalten und geschrieben wurde. Entweder also seyen die Worte *ἀνήρ τις* — oder die Worte *εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ* unecht. Je unwahrscheinlicher aber das erstere sey, desto mehr könne sich die Kritik nur für das letztere entscheiden."

Allein bey aller Scheinbarkeit ist die Argumentation doch nicht stichhaltig.

Die Möglichkeit einer so frühen Interpolation lässt

sich an und für sich nicht bestreiten: aber ist es wahrscheinlich, dass die interpolirten Worte sich so früh in allen Exemplaren des Dialogs verbreitet und festgesetzt haben, dass sie schon von Eusebius ohne alles Bedenken für echt gehalten werden konnten? Das ἀνήρ τις hat allerdings auf den ersten Anblick etwas Befremdendes. Auch gebe ich zu, dass die für analog gehaltene Stelle, wo Justin „von Jesus, einem Galiläischen πλάνος," spricht, in Ton und Sinn sehr verschieden ist [1]). — Aber dass Justin sich den Trypho und dessen Begleiter als mit den Personalien der evangelischen Geschichte hinreichend bekannt und vertrauet gedacht habe, muss ich entschieden läugnen. Wozu erzählt er dem Trypho fast die Hälfte der Geschichte Jesu, und zwar die bekanntesten Thatsachen? Der ungläubige Jude mag die evangelische Geschichte gelesen haben, aber sie war ihm innerlich fremd und gleichgültig geblieben. Nur auf dem Gebiete des A. T. denkt ihn sich Justin als einheimisch. Die Beweise aus dem A. T. sind daher auch im Gespräche die Hauptsache. Während daher Justin die alttestamentlichen Schriften meist namentlich citirt, führt er die neutestamentlichen Schriften mehr nur im Allgemeinen an, vornehmlich nur die Evangelien, die er, eben weil er mit einem Fremden zu thun hat, in der Regel so umständlich als Memorabilien der Apostel Christi und der Schüler derselben bezeichnet [2]). In der Voraussetzung, dass dem Trypho die Schriften der Apostel, und die Apostel selbst nur von fern bekannt sind, erzählt er z. B. [3]) die Namenverän-

1) Cap. 108. Hier ist die Rede von den Jüdischen Sendlingen, welche nach der Auferstehung Christi ausgesendet seyen, zu verkündigen, dass eine αἵρεσίς τις ἄθεος κ. ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ, τινὸς Γαλιλαίου πλάνου u. s. w. mit offenbarer Anspielung auf Matth. XXVII, 63.

2) Cap. 103. u. a. O.

3) Cap. 100. vergl. 106. Hier heisst es: καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγεννημένον u. s. w.

derung des Simon so: ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Χριστοῦ). Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον. Diess ist in der That wesentlich derselbe Ton, in welchem Justin in unsrer Stelle von Johannes dem Verfasser der Apokalypse, die Trypho wohl nie gesehen haben mochte, als einem unbekannten Manne redet, ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, und dann zur näheren Charakteristik desselben hinzufügt, derselbe sey einer von den Aposteln Jesu Christi gewesen. — Der Dialog mag für ein grösseres Publicum geschrieben seyn; aber Justin hatte bey seiner Vertheidigung des Christenthumes vornehmlich nur die Belehrung und Bekehrung der Juden im Auge. Für diese konnte er zumahl in einer Zeit, wo die Geschichte Christi und seiner Apostel zum Theil den Juden schon fremd geworden war, kaum auf eine andere Art schreiben, gesetzt auch, er hätte den Charakter und Ton des Gesprächs mit einem Manne, wie Trypho, in der Darstellung weniger festgehalten. Wenn Justin, wie Rettig meint, in dem Abschnitte, worin unsre Stelle vorkommt, vorzugsweise nur die antichiliastischen Christen seiner Zeit im Auge gehabt hätte, so wäre nicht zu begreifen, warum er den Trypho gerade auf seine Frage über den Christlichen Chiliasmus so ausführlich darüber belehrt, dass es zwar Christen gebe, welche den Chiliasmus, als die Lehre von der Auferstehung der Todten und der Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden, verwürfen, dass diese aber Irrlehrer (ψευδοδιδάσκαλοι) seyen. Gegen die antichiliastischen Christen seiner Zeit unmittelbar gerichtet, hätte Justin anders schreiben müssen; er würde das Factum des Antichiliasmus mehr vorausgesetzt, die Häresieen und Uneinigkeiten in der Christlichen Kirche weniger entschuldigt haben, als ein natürliches, von Christo vorhergesehenes Factum, worüber sich die Juden am wenigsten zu wundern hätten, da es ja auch in der alttestamentlichen Oekonomie Irrlehrer

gegeben habe. Auch würde bey der Erörterung des chiliastischen Glaubens der alttestamentliche Standpunkt nicht so überstark hervortreten, dass alle Widerlegung sich fast ausschliesslich auf die entgegenstehenden Auslegungen der Jüd. Lehrer bezieht [1]. — Was aber endlich den Punkt betrifft, dass Justin ein so grosses Gewicht darauf legt, dass die prophetische Gabe noch jetzt unter den Christen fortdauere, so folgt daraus gar nicht, dass er sich den Verf. der Apokalypse noch als lebend gedacht habe. Freylich sagt er, nachdem er die Apokalypse und den Ausspruch Christi Luk. XX, 35 und 36. angeführt hat, *παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν*; er will also durch diese Bemerkung seinen neutestamentlichen Beweis stützen, aber doch offenbar nur so, dass auch die neutestamentliche Prophezeihung volle Wahrheit und Geltung habe neben der alttestamentlichen, dass der Geist der Weissagung von dem alttestamentlichen Volke Gottes auf das neutestamentliche übergegangen sey, wie diess eben daraus erhelle, dass die prophetische Gabe noch jetzt von Christi und der Apostel Zeit her in der Kirche fortdauere, während sie unter den Juden verschwunden sey. Man mag den Beweis tadeln, aber klar ist, dass im Zusammenhange der Stelle nichts liegt, woraus mit Recht geschlossen werden könnte, Justin denke sich den Verfasser der Apokalypse als seinen Zeitgenossen.

Ist hiernach die Stelle für echt zu halten, so ist durch dieselbe hinlänglich bezeugt, dass Justin den Apostel Johannes für den Verf. der Apokalypse gehalten hat. Es wäre wünschenswerth, in Justins Schriften mehrere Stellen zu haben, aus denen sich seine Ansicht von der Apokalypse deutlicher erkennen liesse. In den echten Schriften, welche wir von ihm haben, finden wir, wie oben gezeigt ist, keine. Aber selbst

1) Cap. 80 — 83.

wenn Justin auch in den verloren gegangenen Schriften sich nirgends weiter auf die Apokalypse berufen hätte, so würde daraus zur Schwächung jenes einzigen Zeugnisses nichts folgen. Er kannte und gebrauchte ausser den Denkwürdigkeiten der Apostel, wie er die Evangelien nennt, gewiss auch Paulinische Briefe [1]), so wie unter seinen evangelischen Urkunden höchst wahrscheinlich auch das Johanneische Evangelium war [2]). An Anspielungen auf diese Schriften fehlt es nicht, die ganze theologische Denkweise und Sprache setzt den Johannes und Paulus voraus. Aber wie leise sind die Anspielungen, und wie selten! Vor der Menge alttestamentlicher Auctoritäten, die er liebt, treten die neutestamentlichen Schriften sehr zurück. Wenn also Justin die Apokalypse nicht öfter citirt, so ist das bey ihm kein Zeichen von Gleichgültigkeit gegen das Buch. Nach seiner Art ist es sogar etwas Ausserordentliches, dass er die Apokalypse, wenn auch nur einmahl, so vollständig und mit ausdrücklicher Nennung ihres apostolischen Verf. anführt. Alle Bedenklichkeit in dieser Hinsicht würde verschwinden, wenn Hieronymus de viris illustr. s. catalog. scriptorum eccles. c. 9. so zu verstehen wäre, und Recht hätte, dass Justin einen Commentar über die Apokal. geschrieben. Hieronymus sagt nemlich a. a. O.: (Joan. apost.) quarto decimo anno secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano in Patmos insulam relegatus scripsit apocalypsin, *quam interpretatur* (*interpretantur*) [3]) *Justinus Martyr et Irenaeus.* Die letzten Worte sind sehr dunkel. Spricht H. sonst in seiner Schrift von exegetischen Commentarien der Väter über biblische Bücher, so drückt er sich dem gewöhn-

---

1) Vergl. Semisch, Justin d. Märtyr. I, 105 ff.
2) S. Olshausen und Semisch, die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyr. Justinus. S. 155 — 205.
3) Vallarsi liest interpretatur. Fabricius in der Bibl. Eccles. interpretantur.

lichen Sprachgebrauche gemäss klar und bestimmt aus [1]). Auch ist sonst seine Art nicht, bey den biblischen Schriften gleich die Commentarien darüber anzugeben; er führt die Commentarien sonst ohne Ausnahme unter den Namen ihrer Verfasser an. — Niemand weiss im Alterthume etwas von Commentarien des Justin und Irenäus über die Apokalypse [2]). Hieronymus selbst weiss in den Catalogen der Schriften des Justin und Irenäus nichts davon [3]). Es ist also wohl klar, dass er auch an unsrer Stelle keine exegetische Commentare des Justin und Irenäus über die Apokalypse gemeint hat. Aber was meint er denn? Der Griechische Uebersetzer des Catalogs, der sogenannte Sophronius [4]), las jene Worte schon so, wie wir sie in den Handschriften haben; er übersetzt ἣν μετέφρασεν Ἰουστῖνος μάρτυς κ. Εἰρηναῖος. Willkührlich macht er aus dem Präsens *interpretatur* ein Präteritum. Aber was soll man sich unter jenem μετέφρασε denken? Uebersetzungen, Umschreibungen? Gewiss eben so unwahrscheinlich, als Commentarien. Kurz, schon Sophronius verstand die Stelle nicht. Nach J. A. Fabricius [5]) soll H. die einzelnen Anführungen und vielleicht auch Erklärungen über die Apokalypse bey Justin und Irenäus gemeint haben. Der Sache nach kann kaum etwas anderes gemeint seyn. Aber der Ausdruck interpretatur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entspricht nicht. Vallarsi [6]) vermuthet, aber ohne allen Grund, H. wolle sagen, Justin und Irenäus hätten der Schrift des Joh.

---

1) Z. B. Cap. 25. 36. 54.

2) Andreas und Arethas würde wenigstens Kunde davon gehabt haben.

3) Cap. 23. 35.

4) Nach Einigen aus dem 8. Jahrhunderte, nach Andern aus viel späterer Zeit. Gewiss ist der Verf. nicht der Zeitgenoss und Freund des Hieronymus.

5) Bibl. Eccles. p. 56.

6) In seiner Ausgabe der Werke des Hieronymus Tom. 2. P. 2. p. 846.

zuerst den Namen der ἀποκάλυψις gegeben. Da keine erträgliche Erklärung der Worte, wie sie sind, möglich zu seyn scheint, auch die Handschriften keine Hülfe gewähren, so scheint die Conjectur wenigstens erlaubt, dass die fraglichen Worte ein späterer Zusatz seyen von irgend einem Unwissenden. Aber Hieronymus sagt in der Euseb. Chronik auf dieselbe Weise: apost. Joannes in Patmos insulam relegatus apocalypsin vidit, *quam interpretatur Jrenaeus.* So schützt die eine Stelle die andere. In der Chronik leistet das Griechische Original des Eusebius Bürgschaft wenigstens für die Authentie des Gedankens. Dass H. in seinem catalogus noch den Justin hinzufügt, könnte bedenklich scheinen, allein er hat es in der Chronik nur mit der Meinung des Eusebius zu thun, hier mit seiner eigenen, welche vielleicht in Euseb. KG. IV, 18. ihren Grund hat. Aber eben die Stelle der Chronik führt vielleicht auf den rechten Sinn. Der Griechische Text des Eusebius hat *ὡς δηλοῖ Εἰρηναῖος* [1]), und die Armenische Uebersetzung ganz entsprechend, *uti narrat Irenaeus.* Da Eusebius, wie der Zusammenhang der Stelle, besonders der Ausdruck *ἔνθα* (nemlich auf Patmos) *τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι λέγεται*, deutlich zeigt, die bestimmte Stelle des Irenäus adv. haer. V, 30. [2]) vor Augen hat, so ist an der Echtheit der Worte des Originals nicht zu zweifeln. Aber wie kommt Hieronymus dazu, quam interpretatur zu übersetzen? Man erwartet mit Recht ein ut oder quomodo declarat, narrat oder dergleichen. Sollte Hieronymus interpretari für *δηλοῦν* in der Bedeutung von declarare, narrare gebraucht haben? Ich finde wenigstens bey Hieronymus selbst kein Beyspiel eines solchen Gebrauchs von interpretari. Aber allerdings lässt sich denken, dass interpretari, wie das

---

1) Vergl. Chronic. Pasch. Ed. Bonn. p. 468.
2) Vergl. Euseb. H. E. III, 18. V, 8.

Griechische ἑρμηνεύειν, in der Bedeutung von verkündigen, anzeigen, gebraucht worden ist, so wie denn ἑρμηνεύς auch bey den Classikern für κήρυξ vorkommt. Aber gesetzt, dass H. interpretari in der Bedeutung von δηλοῦν gebrauchte, und gebrauchen konnte, warum schreibt er nicht dem Original entsprechend ut oder quomodo? Las er in der Chronik des Eusebius ἦν statt ὡς δηλοῖ? Hieronymus übersetzte auch sonst wohl flüchtig [1]). Allein er muss sich doch bey seiner Uebersetzung etwas bestimmtes gedacht haben. Unstreitig haben schon Tillemont, Grabe, J. A. Fabricius [2]) und Massuet [3]) das Richtige gesehen. Justin nemlich, noch mehr aber Irenäus, haben in ihren Schriften die apokalyptischen Stellen über den Antichrist und das tausendjährige Reich vielfach geltend gemacht und näher erklärt (interpretantur), und dadurch die traditionelle Auslegung der Johanneischen Apokalypse begründet. Der Ausdruck des Hieronymus ist ungenau und missverständlich, aber es ist doch kein hinreichender Grund zu meinen, er habe damit wirkliche Commentarien des Justin und Irenäus bezeichnen wollen.

Justin hat also die Apokalypse des Johannes als eine Schrift des Apostels Johannes anerkannt und gebraucht. Hierüber kann kein Zweifel seyn. Sein Zeug-

---

1) Gerade mit der Chronik des Eusebius wird er beschuldigt eben nicht sehr gewissenhaft und genau umgegangen zu seyn, und in s. Catal. giebt es auch sonst wohl Beyspiele von Missverständnissen des Eusebius, s. z. B. c. 40. vergl. Fabric. bibl. eccles. zu d. St.

2) S. Fabr. bibl. eccl. zu d. St.

3) Massuet in d. dissertt. in Iren. libros, dissert. 2. de Iren. vita, gestis et scriptis art. 3. §. 64. Aus den Worten des Hieronymus in s. catal., sagt er, colligi posse non puto, integros ab Iren. editos fuisse commentarios in apoc.; nec ea Hieronymi mens fuisse videtur. Respiciebat H. ad varia apoc. loca, quae in suis quinque libris explicat Irenaeus, et praesertim in quinto, sub cujus finem de millenario Chr. regno et de Antichristo plura sacri hujusce libri testimonia interpretatur, et ad institutum accommodat.

niss beruht gewiss auf der kirchlichen Tradition. Die Frage aber ist, wie allgemein, wie sicher und fest diese Tradition war? Dem bisherigen zu Folge, haben wir von dieser Tradition kein früheres Zeugniss, als das des Justin. Möglich, dass dieselbe vollkommenen Grund hat. Aber Justin ist uns kein hinreichender Bürge dafür, dem wir unbedingt vertrauen dürften.

§. 37.

Die Zeugnisse des Melito, Theophilus, Apollonius und der Gemeinden von Lyon und Vienne.

Seit Justin werden nicht nur die Spuren vom Gebrauche der Apokalypse, sondern auch die Zeugnisse und Urtheile über sie häufiger und bestimmter. Der Grund ist, weil seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts bey dem zunehmenden Kampfe der katholischen Kirche mit den Häretikern das Bedürfniss eines neutestamentlichen Schriftkanons neben dem alttestamentlichen immer dringender und die Nothwendigkeit, ihn zusammenzuhalten, zu vertheidigen und auszulegen, immer grösser wird. So wird die Sammlung der neutestamentlichen Bücher allmählich vollständiger, gleichmässiger. Die Evangelien und die apostolischen Briefe, namentlich die Paulinischen, bleiben freylich zunächst die Hauptsache; sie sind das Nothwendigste, der eigentliche Stamm des Kanons. Aber je mehr das Christliche Leben, und in Folge davon auch das theologische Denken sich in Gegensätzen der mannigfaltigsten Art entfaltet, desto nothwendiger wird es, um für jede Richtung wenn auch nur mittelbare apostolische Normen zu haben, die verschiedensten und mannigfaltigsten Darstellungen zu sammeln, zu vergleichen und so den gemeinsamen Kanon der Christlichen Wahrheit zu vervollständigen. Was insbesondere die Apokalypse betrifft, so ist nicht zu verkennen, dass theils die chiliastische, theils die montanistische

Bewegung in der Kirche seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts wesentlich dazu beytrugen, der Apokalypse immer grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon bey Justin ist der Chiliasmus nicht ohne Antheil an seinem Interesse an der Apokalypse. Mehr noch zeigt sich diess seit Justin, wo der prophetische Geist und das Interesse an den Lehren der Christlichen ἐλπὶς gerade durch den Montanismus eine besondere Anregung erhielten. Diess dient Anfangs mehr nur dazu, dass man sich mit der Apokalypse häufiger beschäftigt, je länger je mehr aber wird dadurch ein Kampf der Meinungen über das Buch herbeygeführt, durch den die kirchl. Tradition über die Apok. interessanter, aber auch in demselben Maasse verwickelter und für die historische Kritik schwieriger wird. Dieser Streit der Meinungen tritt aber erst mit dem Anfange des 3. Jahrhunderts bestimmt hervor. Bis dahin sind die Zeugnisse und Urtheile über die Apokalypse, wenn sie gleich theilweise vollständiger werden, doch im Ganzen sehr abgerissen, eintönig und zum Theil selbst in ihrer Begünstigung der Apokalypse noch sehr unbestimmt.

1. Wenn man hört, der Bischof Melito von Sardes[1]), ein Zeitgenosse Justins, gebe von der Apokalypse Zeugniss, so ist man darauf um so gespannter, da Melito einer Gemeinde vorstand, an welche einer der sieben apokalyptischen Briefe gerichtet ist. Milito war, nach den Nachrichten des Eusebius[2]), nicht nur ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, der die herrschenden Interessen der Kirche seiner Zeit wahrnahm, sondern es geht auch insbesondere aus dem Fragmente über den

---

1) Vergl. Piper, Melito, in den theolog. Stud. und Kritik. 38. Heft 1. S. 54 ff. Er schrieb seine Apologie etwa 171. und scheint bald darnach gestorben zu seyn. S. Piper a. a. O. S. 100.

2) H. E. IV, 26.

alttestamentlichen Kanon bey Eusebius[1]) hervor, dass er zu den nachfragenden, forschenden Männern seiner Zeit gehörte. Aber der Wunsch, von ihm ein klares und bestimmtes Zeugniss über die Apokalypse zu vernehmen, wird nicht erfüllt. Alles, was man in dieser Hinsicht von ihm hat, beschränkt sich darauf, dass Eusebius und diesem folgend Hieronymus berichten, Melito habe eine Schrift über die Apokalypse des Johannes geschrieben[2]). Man ist nicht einmahl über den Titel der Schrift einig[3]); viel weniger weiss man, was sie enthalten habe, und wie darin über den Verfasser der Apokalypse geurtheilt sey. Nur die Vermuthung ist erlaubt, dass wenn Melito etwa den Presbyter Johannes für den Verfasser der Apokalypse gehalten hätte, der gerade hierauf sehr aufmerksame Eusebius diess nicht unbemerkt gelassen haben würde. Aber hat Eusebius die Schrift Melitons selber gelesen? Kleuker bezweifelt es[4]). Aber daraus, dass Eusebius nur von einigen Schriften Melitons den Inhalt angiebt, folgt nicht, dass er die anderen nicht gelesen. Bey dem Fragmentarischen und Zufälligen in der Kirchengeschichte des Eusebius kann man nicht sagen, er würde von dem Inhalte der andern nothwendig etwas gesagt haben müssen, wenn er sie gelesen hätte. Da Melito in seiner theologischen Richtung dem Kreise von Papias und Irenäus angehörte[5]), so ist nicht unwahrscheinlich:

1) A. a. O. Melito schreibt an den Onesimus, dem er seine Schrift über das A. T. *ἐκλογαί* widmete, dass er auf seiner Reise in den Orient sich in Palästina genau nach der alttestam. Litteratur erkundigt habe. Vgl. Piper a. a. O. S. 61 f.

2) Eusebius a. a. O. Hieronymus de viris illust. Cap. 24.

3) Nach Eusebius scheint die Schrift d. Titel *περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* geführt zu haben. Nach Hieronymus aber, der die Schriften vielleicht selbst noch gelesen hatte, schrieb er de diabolo librum unum, de apocalypsi Joannis librum unum. Die Art, wie Eusebius die beyden Bücher anführt, scheint anzudeuten, dass sie verwandt und zusammengehörig waren. Vergl. Piper a. a. O. S. 69 f.

4) S. Kleuker über d. Urspr. u. Zw. d. Offenb. Joh. S. 46.

5) S. Neanders KG. Bd. 1. Abth. 3. S. 866. Vgl. Danz de

dass er als Chiliast aus chiliastischem, vielleicht auch antimontanistischem Interesse sich mit der Apokalypse beschäftigte und dieselbe um ihres Inhaltes willen als apostolische Schrift geachtet und gebraucht hat.

2. Wahrscheinlich gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts schreibt nach Eusebius[1]) Theophilus, Bischof von Antiochien, eine Streitschrift gegen die Häresie des Hermogenes[2]). Die Schrift ist verloren gegangen. Eusebius aber, der sie gelesen hat, bezeugt, dass Theophilus darin „Beweisstellen (μαρτυρίαι) aus der Apokalypse des Johannes gebraucht habe." Diess ist an sich sehr unbedeutend. Aber es ist bemerkenswerth, dass Hermogenes wahrscheinlich ein Gegner der Montanisten war[3]). Die Haeresie des Hermogenes betraf freylich ganz andere Lehren, als die eigentlich apokalyptischen; und es ist nicht wahrscheinlich, dass Theophilus in seiner Streitschrift die Apokalypse anders, als gelegentlich gebraucht habe[4]). Aber man kann mit Recht daraus schliessen, dass, wenn Theophilus die Apokalypse gegen Hermogenes gebrauchte, er die Anerkennung derselben, als einer neutestamentlichen Auctorität, schon in ziemlich weiten Kreisen voraussetzte. Noch gewisser ist der Schluss, dass die Apokalypse, wie von Theophilus selbst, so auch in der Antiochischen Kirche zu seiner Zeit anerkannt und geachtet wurde. Dass

---

Euseb. Caesar. p. 128. und Piper a. a. O. S. 70. und 86 ff. Er war kein Montanist, aber wahrscheinlich auch kein strenger Antimontanist, sondern ein sogenannter Mittlerer. Er schrieb περὶ προφητείας. Leider aber weiss man von dem Inhalte dieser Schrift nichts Näheres. Zu den erwiesen unechten Schriften des Mannes gehörten die späteren Machwerke Postilla in Apoc., l'apoc. de Meliton und s. liber de passione Joannis. S. Piper a. a. O. S. 110 ff.

1) H. E. IV, 24.

2) S. über die Häresie des Hermogenes Neanders KG. Bd. 1. Abth. 3. S. 976 ff.

3) S. Neander a. a. O.

4) Aehnlich wie Tertullian in seiner Schrift gegen den Hermogenes.

diese Anerkennung wie bey Justin, so auch bey Theophilus mit der Meinung, dass der Apostel Johannes ihr Verfasser sey, zusammenhing, ist wenigstens wahrscheinlich. Man hat vermuthet, Theophilus spiele in seiner Schrift an den Autolykos B. 2. Cap. 28. besonders in den Worten Δαίμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται (nemlich der Satan), auf Apokalypse XII, 3 ff. an. Es ist nur wahrscheinlich, dass Theophilus bey dieser Bezeichnung des Satans vorzugsweise der Apokalypse folgt. Aber, wenn es auch gewiss wäre, so würde es nur beweisen, dass die Apokalypse zur Zeit des Theophilus vielfältig gebraucht wurde, und auf Christliche Sprache und Denkweise bereits Einfluss gewonnen hatte.

3. Wichtiger ist das Zeugniss des Apollonius, eines antimontanistischen Schriftstellers, in Kleinasien, am Ende des zweyten und im Anfang des dritten Jahrhunderts. Eusebius[1]) bezeugt, dass Apollonius in seiner Schrift gegen die Montanisten auch aus der Apokalypse des Johannes Beweisstellen genommen habe, und ausserdem von eben dem Johannes erzähle, dass derselbe in Ephesus durch göttliche Kraft einen Todten erweckt habe. Ob das letztere irgendwie mit dem Gebrauche und der Geltung der Apokalypse bey Apollonius zusammengehangen habe, wissen wir nicht. Das aber ist wichtig, dass Apollonius auch bey entschiedenem Widerspruche gegen den Montanismus die Apokalypse anerkannte, und sie, wie aus dem Zusammenhange der Stelle bey Eusebius hervorzugehen scheint, für eine Schrift des Apostels Joh. hielt. Beweisstellen aus neutestamentl. Schriften gebrauchte man damahls nur, wenn man sie anerkannte[2]). Hätte Apollonius etwa

1) H. E. V, 18.

2) Ohne Grund behauptet Merkel in seinem umständlichen Beweise, dass die Apokalypse ein untergeschobenes Buch sey, S. 103., Apollonius habe gegen die Montanisten aus der Apokalypse nur als aus einem zugestandenen Buche, ex concessis, disputirt.

einen andern, als den Apostel Johannes für den Verfasser der Apokalypse gehalten, so würde es Eusebius unstreitig bemerkt haben. Diess Zeugniss wäre noch wichtiger, wenn die Nachricht in der Schrift Praedestinatus [1]) (aus dem 5. Jahrhundert), dass Apollonius Presbyter in Ephesus gewesen, Glauben verdiente. Aber das Schweigen des Eusebius und Hieronymus macht diese Nachricht verdächtig.

4. Zu den Zeugnissen über die Apokalypse aus der zweyten Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört auch das von Eusebius H. E. V, 1 — 3. aufbewahrte Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon an die Gemeinden von Asien und Phrygien über die von ihnen unter Marcus Aurelius (177) erduldeten Verfolgungen. Unverkennbar sind darin die Anspielungen auf die Apokalypse, welche zum Theil wörtliche Citate enthalten. So Eusebius V, 1. §. 3. ed. Heinich. Tom. 2. p. 10., wo von dem Märtyrer Vettius Epagathos mit Worten aus Apok. XIV, 4. gesagt wird: *ἦν γὰρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητὴς ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ.* Eben daselbst §. 24. ed. Hein. p. 34. wird das Wüthen des heidnischen Volkes und seiner Obrigkeit gegen die Christen als Erfüllung der Schriftstelle Apok. XXII, 11. angesehen, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.* Eusebius V, 2. wird Christus nach Apok. I, 5. III, 14. der *πιστὸς κ. ἀληθινὸς μάρτυς*, der *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* genannt. Nun citirt das Sendschreiben zwar die Apokalypse nicht förmlich, nennt auch ihren Verfasser nicht. Aber es gebraucht nach damahliger Art auch Aussprüche des Herrn in dem Evang. des Joh. und Gedanken und Worte aus den Paul. Briefen, ohne förmliches Citat. Aus dem *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* sieht man, dass der Verfasser des Sendschreibens, — nach der

---

1) Cap. 26.

Vermuthung von Valesius und A.[1]) vielleicht Irenäus, die Apokalypse schon zum heiligen Schriftkanon rechnet und dabey voraussetzt, dass die Asiatischen und Phrygischen Gemeinden dasselbe thun. War Irenäus der Verfasser, so theilen die Gallischen Gemeinden auch mit ihm die Ueberzeugung, dass die Apokalypse den Apostel Johannes zum Verfasser hat; wie denn wohl Irenäus und die vielen Asiatischen Griechen, welche in die Gallischen Gemeinden übergegangen waren, die Brücke seyn mögen, auf welcher die Apokalypse zu den Abendländischen Gemeinden als eine heilige Apostelschrift herüberkam.

5. Den Zeugnissen für die Authentie der Apokal. aus der zweyten Hälfte des 2. Jahrhunderts fügen Hengstenberg u. a. auch das des Polykrates von Ephesus in dem Eusebius KG. V, 24. mitgetheilten Briefe an den R. Bischof Victor und dessen Gemeinde hinzu. Hier heisst es: Zu den grossen Todten, welche einst die Kirche Asiens als *μεγάλα στοιχεῖα* geziert, gehöre auch *Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τ. κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς κ. διδάσκαλος.* Darin soll nach H. die Johanneische Trilogie: Evangelium, Apokalypse und Briefe, unverkennbar angedeutet seyn. „Es ist natürlich, sagt H., dass Polykrates die Wirksamkeit des Johannes hier vorwiegend nach ihren unvergänglichsten Denkmählern, seinen Schriften, bezeichnet. Nemlich in dem *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος* u. s. w. sey die Beziehung auf das Evangelium unverkennbar; aus dem Evangelium entnommen bezeichne der Ausdruck das innerste Wesen desselben. Als *διδάσκαλος* trete Johannes vorzugsweise in den Briefen auf, wie schon die Anrede, *τεκνία μου*, zeige. Der *ἱερεὺς* aber mit dem Stirnblech, mit dem unmittelbar sich anschliessenden *μάρτυς*, spiele unverkennbar auf

1) S. Heinichen zu Euseb. V, 1. p. 6.

die Apokalypse an.“ Wie sinnreich doch der „unbefangene“ Mann die Worte des Polykrates für seine Meinung auszudeuten und auszubeuten weiss! Aber ist die Deutung auch natürlich und wahr? Die übrigen μεγάλα στοιχεῖα charakterisirt Polykrates meist nach ihren amtlichen Würden und Functionen und ihrem Märtyrthume, — nach ihren litterarischen Denkmählern keinen. Hiernach ist eine litterarische Charakteristik des Johannes nicht zu erwarten. Nur wenn der Ausdruck ganz evident und unzweydeutig wäre, könnte man sie in diesem Zusammenhange gelten lassen. Aber nichts weniger, als diess. Das ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τ. κυρίου ἀναπεσὼν ist aus dem Evangelium genommen, bezeichnet aber ein thatsächliches Verhältniss des Johannes zu Christo, in keiner Weise charakterisirt es das Evangelium als pectus Christi. Die Beziehung des διδάσκαλ. auf die Briefe des Johannes und die Anrede meine Kindlein in den Briefen ist ganz ohne Grund. Das Nächste ist an das mündliche Lehramt des Johannes zu denken; soll das Wort den schriftlichen Lehrer bezeichnen, so begreift es alle Schriften des Johannes. Μάρτυς noch 3 Mahl von Polykrates gebraucht, bezeichnet den Märtyrer und bezieht sich bey Johannes auf das allgemein angenommene Märtyrthum desselben, welches die Apokalypse 1, 9. zu bezeugen scheint. Insofern mag Polykrates dabey an die Apokalypse gedacht haben. Aber die Bezeichnung steht für sich und mit dem ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς in keiner engeren Verbindung, als mit dem folgenden διδάσκαλος. Dass Johannes ein Priester genannt wird, der das Petalon getragen, ist seltsam. Im christlichen Sinne ist's gewiss zu nehmen, insofern also nicht buchstäblich. Aber wie denn? H. verwirft Baurs [1]) Erklärung, wonach Johannes der Apokalyptiker gemeint sey als besonders bevorzugter Stell-

1) Kritische Unters. über die Evangelien S. 370.

vertreter Christi des Hohenpriesters, den dieser als sichtbaren Repräsentanten des Hohenpriesterthums auf Erden zurückgelassen habe. Aber den Apokalyptiker Johannes will er doch dadurch deutlich bezeichnet wissen. Der Apokalyptiker ist aber zunächst kein Priester, sondern ein Prophet. Polykrates spricht kurz vorher von der prophetischen Tochter des Philippus, und nachher von dem Melito, als Propheten. Aber dort, wie hier, gebraucht er das entsprechende *ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτεύεσθαι*. Warum, wenn er den Apokalyptiker Johannes bezeichnen wollte, sagt er statt dessen *ἱερεὺς τὸ πέταλον προφορ.*? „Weil, sagt H., in der Apokalypse das Priesterthum aller Gläubigen so stark hervorgehoben wird I, 6. V, 10. XX, 6., weil in dem visionären Hinaufsteigen des Johannes in den Himmel u. s. w. IV, 1. und in seinem Verkehr mit den Engeln, als seinen Mitknechten die wesentliche Prärogative des Priesterthums, das Nahen und Naheseyn bey Gott sich ausdrücke, endlich weil er Gott frage im Namen aller Heiligen und weissage und so auch von dieser Seite das charakteristische Merkmahl des Priesters (vergl. Johannes Evangelium XI, 5.) an sich trage.“ Wie, weil alle Gläubigen nach der Apokalypse Priester sind, darum wird Johannes vorzugsweise Priester genannt? Weil er im Geiste ist und eine Prophetie hat und schreibt, darum ist er Priester? Sind Propheten und Priester ohne Weiteres eins? Polykrates mag jene Stelle im sog. apok. Style geschrieben haben, aber, wenn er einigermassen dabey besonnen war, und den Verfasser der Apokalypse verständlich bezeichnen wollte, müsste er ihn nach XXI, 18. 19. vergl. I, 1. 2. *δοῦλος Ἰ. Χρ.* und *προφήτης* nennen. Kurz, ich bin gefangen genug im Zusammenhange der Stelle, um dabey zu verharren, dass das allerdings bildliche *ἱερεὺς τὸ πέταλον προφορεκώς* eine Bezeichnung des hervorragen-

den hohepriesterähnlichen Episcopats des Johannes seyn soll [1]).

Hiernach enthält die Stelle des Polykrates, abgesehen von dem schwankenden μάρτυς, in keinerley Weise ein „wichtiges Zeugniss für die Apokalypse."

§. 38.

Das Zeugniss des Irenäus.

Das wichtigste Zeugniss aus dem 2. Jahrhundert giebt uns unstreitig Irenäus, der Bischof von Lyon gest. 202. Dieser gebraucht in seiner Hauptschrift adv. haereses die Apokalypse sehr oft als eine in seinem kirchlichen Kreise anerkannte neutestamentliche Auctorität, führt längere Stellen aus ihr an, — und nennt den Johannes, den Jünger des Herrn, womit er offenbar den Evangelisten und Apostel meint [2]). Indem er ihn aber näher, nicht als den Verfasser, sondern als den Empfänger oder Seher der Offenbarung bezeichnet, will er das ursprüngliche Verhältniss des Johannes zu dem wesentlichen Inhalte des Buches prägnant ausdrücken und gewiss nicht von dem Seher den Verfasser derselben unterscheiden [3]).

In der Hauptstelle, V, 30., welche schon Eusebius H. E. V, 8., wo er die Zeugnisse des Irenäus über die heiligen, besonders neutestamentlichen Schriften zusammenstellt, für die Apokalypse ausgezeichnet, — spricht

1) Salom. Cyprian erklärt die Stelle schon richtig davon, dass Joh. longe maxima auctoritate in eccl. Chr. enituerit. Vergl. m. Commentar über d. Ev. Joh. I, 20 f. Anmerk.

2) Er nennt IV, 37. den Verfasser der Apokalypse, wie III, 1. den Verfasser des Briefes gleicherweise Joannes, Domini discipulus; das Ev. aber schreibt er dem Apostel zu.

3) Charakteristisch ist bey ihm die Citirformel der Apokalypse: Joannes vidit in apoc. IV, 37. 50. V, 30. u. a., womit er offenbar den eigenthümlichen prophetischen Inhalt bezeichnet, aber er gebraucht auch, wie von andern neutestamentlichen Schriftstellern, die Formel: Joannes ait oder significat.

er zunächst von dem apokalyptischen Zahlzeichen des Antichrists (XIII, 17. 18.), den Lesearten und Deutungen desselben. Er vertheidigt gegen die unechte Leseart 616 die echte 666., welche, wie er sagt, sich in allen guten und alten Handschriften (*ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις*) finde, und auch das Zeugniss derer für sich habe, welche den Johannes von Angesicht gesehen hätten (*μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων*). — Bey der Vieldeutigkeit und den vielfachen Deutungen der Zahl 666 zu seiner Zeit erklärt er es für sicherer, die Erfüllung der Weissagung abzuwarten, als über den Namen der Zahl hin und her zu rathen. Er seiner Seits wage nicht, über den Namen des Antichrists etwas Gewisses zu behaupten. „Denn, — so schliesst er, — wenn in der gegenwärtigen Zeit der Name des Antichrists offen verkündigt werden sollte, so würde derselbe von demjenigen selbst angegeben worden seyn, welcher die Offenbarung geschauet hat. Dieselbe ist nemlich nicht vor gar langer Zeit geschauet worden, sondern beynahe in unserem Zeitalter, gegen das Ende der Regierung Domitians, (*οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομιτιανοῦ ἀρχῆς*)."

Man sieht aus dieser Stelle, dass die Apokalypse und deren Deutung zur Zeit des Irenäus bereits viele beschäftigte. Indem sich Irenäus für die echte Leseart auf diejenigen beruft, welche den Johannes gesehen hatten, setzt er die apostolisch johanneische Authentie derselben als anerkannt voraus. Diese erst zu beweisen scheint ihm nicht nöthig. Diess ist allerdings ein bedeutendes, obwohl zunächst mittelbares Zeugniss für die Apokalypse. Irenäus, aus Kleinasien gebürtig, im Umgange mit Polykarp von Smyrna — überhaupt unter den Diadochen des Johannes in der Kleinasiatischen Kirche auf-

gewachsen und gebildet [1]), lebt und wirkt im Abendlande als ein kirchlich praktischer Mann von grossem Ansehn und vielfachen Berührungen mit den Kirchen des Abend- und Morgenlandes, und erscheint so als ein wahrhaft katholischer Kirchenmann, in welchem sich morgen- und abendländische Traditionen der Lehre und Sitte concentriren. Im ernsten und gelehrten Kampfe mit den Häresieen und Secten seiner Zeit stellt er der häretischen und sektirerischen Pseudepigraphie und Einschwärzung apokryphischer Bücher den katholischen Schriftkanon streng und fest zusammenhaltig entgegen, und legt dabey ein grosses Gewicht auf sichere historische Traditionen und auf die historische Continuität und Bewahrung des Apostolischen. — Diess alles berechtigt zu der Vermuthung, dass das, was er über die Apokalypse aussagt, auf sicherem historischen Grunde beruht. Gewiss haben diejenigen Unrecht, welche ihn beschuldigen, er habe aus montanistischer Neigung die Apokalypse für echt gehalten. Kein strenger Gegner, aber auch kein eigentlicher Anhänger des Montanismus, gehörte er zu den milden Beurtheilern und Vermittlern desselben mit der katholischen Kirche [2]). Wenn selbst ein strenger Antimontanist, wie Apollonius, die Apokalypse für eine echte apostolische Schrift halten konnte, und diese, wie Justins Beyspiel zeigt, schon vor den montanistischen Bewegungen in der katholischen Kirche kanonisches Ansehen hatte, so muss man einräumen, dass auch Irenäus unabhängig von allem Montanismus die Apokalypse als apostolische Schrift hochachten und gebrauchen konnte. Dass also Irenäus aus historischen Gründen die Apokalypse für eine echte Johanneische Schrift halten konnte, wer kann das läugnen? Aber

---

1) S. Epist. ad Florinum, (einen Irrlehrer, den Irenäus als Knabe bey Polykarp gesehen hatte), Euseb. H. E. V, 20.

2) S. Neanders allgem. Gesch. d. christl. Rel. und Kirche Bd. 2. (2. Ausg.) S. 1168 ff.

die Frage ist, ob er wirklich historische Gründe dafür gehabt habe und welche? Er sagt in jener Stelle V, 30. nicht, dass die den Johannes gesehen ihm auch Bürgen seyen für die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes; nur die echte Leseart der apokalyptischen Zahl haben sie ihm verbürgt. Ueberhaupt giebt er nirgends Rechenschaft von den Gründen seines Urtheils über den Verfasser des Buches. Er scheint der in seinem Kreise geltenden Tradition ohne weiteres gefolgt zu seyn. Zu diesem Kreise gehörten auch solche, welche den Apostel Johannes noch gesehen und gekannt hatten. Hätte er in seinem Kleinasiatischen und Abendländischen Lebenskreise Widersprüche gegen die Apokalypse von Belang gefunden, er würde dieselben, wie den antimontanistischen Widerspruch gegen das Johanneische Evangelium, erwähnt und bestritten haben. Aber eben diess kann Ursach gewesen seyn, dass er die Tradition über die Apokalypse auch nicht genauer prüfte, das argumentum a silentio, das Nichtwidersprechen, für ein positives Zeugniss nahm, die Tradition also unbesehens aufnahm. Wenigstens für möglich muss man diess halten. Zur historischen Skepsis und Kritik der kirchlichen Traditionen war er so wenig aufgelegt, wie andere. Erst die gelehrten Alexandriner fangen die litterärische Kritik an und kommen über den Anfang nicht viel hinaus. So lange nicht irgend ein polemisches und doctrinelles Interesse zu einer genaueren Nachforschung nöthigte, folgten die katholischen Lehrer unbesehens und sorglos der in ihrem Kreise geltenden Tradition. Die Alten fingen mit gutem Vorurtheil auch auf dem historischen Gebiete an, nicht mit dem Zweifel. Aber wer darf sagen, dass sie dabey immer geirrt hätten?

Indessen haben wir hier einen Fall ganz eigener Art. Irenäus freylich sagt zuversichtlich, die Apokalypse sey in seinem Zeitalter gegen Ende der Regierung des Kai-

sers Domitian, also in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts, geschauet, d. i. geschrieben. Wir finden nun dieselbe Zeitbestimmung auch bey Eusebius in der Chronik und zwar genauer so gefasst, dass Johannes im 14. Jahre des Kaisers Domitian, nach der gewöhnlichen Chronologie 95, (er regierte von 81 — 96.) auf Patmos im Exil gewesen und dort die Offenbarung empfangen habe. Diese Tradition wird nach Eusebius, aber wohl auch mit durch seine Auctorität, allgemein, bis, wie wir nachher sehen werden, Epiphanius Exil und Abfassung der Apokalypse unter Kaiser Claudius setzt. Dass ein so kirchlich traditioneller und traditionsgläubiger Mann, wie Epiphanius, von dieser Tradition abweicht, ist auffallend, und nur begreiflich, wenn es ausser der Irenäischen und Eusebianischen Tradition noch eine andere über die Abfassungszeit der Apokalypse gab, und wenn Epiphanius jene nicht für die schlechthin sichere katholische hielt. Wir fragen, aus welcher Quelle schöpfte Eusebius seine Tradition? Wahrscheinlich aus Irenäus und wie es scheint eben aus unserer Stelle. Aber woher hat Irenäus jene Zeitbestimmung? Er sagt nicht, dass er sie von denen habe, welche den Johannes, den Apostel, gesehen. Aber es ist wahrscheinlich, dass er sie, nicht etwa selber erst exegetisch aus den betreffenden chronologischen Stellen der Apokalypse entnommen, sondern von Früheren empfangen hatte als eine ihm glaubwürdige Tradition. Da die Apokalypse in ihrer Beziehung auf die Zeitgeschichte chronologische Andeutungen über die Zeit ihrer Abfassung enthält, namentlich XVII, 10. 11., so wie XI, 8 ff. und in den sieben apokalyptischen Briefen, so sind wir im Stande und verpflichtet, jene traditionelle Zeitbestimmung zu prüfen, ob sie hinreichenden Grund habe. Nun hat man zwar zu aller Zeit versucht, die Zeitbestimmung des Irenäus auch exegetisch aus der Apokalypse selbst zu rechtfertigen. Aber, wenn auch der neueste Versuch

Hengstenbergs zwar allen Widerspruch und Zweifel niederdonnert, aber nichts weniger als evident und allgemein überzeugend ist, wenn, wie wir nachher sehen werden, die Irenäische Zeitbestimmung exegetisch unhaltbar, und eine frühere Abfassungszeit im höchsten Grade wahrscheinlich ist, so wird dadurch das Zeugniss des Irenäus von der apostolischjohanneischen Authentie zwar nicht geradezu aufgehoben, aber sehr geschwächt, wenigstens seiner absoluten Glaubwürdigkeit beraubt. Die gewissenhafte Kritik wird in ihrem Abwägen der Gründe für und wider dem Zeugnisse des Irenäus, so wie dem des Justin, zwar immer ein bedeutendes Gewicht zuschreiben, aber doch nur ein relatives.

§. 39.

Streit der Meinungen seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts.

1. Das dritte Jahrhundert ist unstreitig die interessanteste Zeit in der kritischen Geschichte der Apokalypse. Mit dem Anfange desselben wird der Montanistische Streit erst recht lebhaft und theologisch bedeutend. Unter den mancherley theologischen Fragen, welche durch denselben angeregt wurden, ist auch die über die Authentie und kanonische Geltung der Johanneischen Schriften. Es ist bekannt, dass die Montanisten ihre Lehre von der Fortdauer der heiligen Geistesgaben, namentlich der prophetischen Gabe in der Kirche, insbesondere aber die schwärmerische Ansicht, dass der von Christo verheissene Paraklet in Montanus zur männlichen Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden wirksam erschienen sey, vorzugsweise durch das Evangelium des Johannes zu vertheidigen suchten. Um ihnen diese Schutzwehr auf das gewisseste zu entziehen, verwarf der heftigere Theil ihrer Gegner das Johanneische Evangelium, als eine unechte Schrift [1]).

1) S. Irenäus III, 11.

Die Montanisten waren zugleich Chiliasten; ihre Weissagungen waren überwiegend chiliastischen Inhalts, mehr und weniger grob sinnlich, phantastisch, ja fanatisch. Sie thaten darin mehr, als der einfache Sinn der Apokalypse ihnen erlaubte. Unstreitig würden sie auch ohne die Apokalypse chiliastische Schwärmer gewesen seyn [1]). Aber als sie ihres Chiliasmus wegen angegriffen wurden, scheinen sie sich ganz besonders auf die in der Kirche bereits sehr verbreitete und als apostolische Auctorität geachtete Apokalypse berufen zu haben. Es ist Schade, dass die hierauf bezügliche Schrift ihres Hauptschriftstellers, des Tertullian, de spe fidelium [2]), verloren gegangen ist. Aber es hat auch so keinen Zweifel, dass die Apokalypse unter den Montanisten eben als apostolischjohanneische Schrift besonders viel galt. Tertullian beruft sich auf sie in seinen echtmontanistischen Schriften, wie in den andern, mit grosser Entschiedenheit; er setzt ihre apostolischjohanneische Echtheit als ausgemacht überall voraus [3]). Keine Spur davon, dass er die Apokalypse etwa erst durch die Montanistische Secte kennen oder achten gelernt habe. Er bemerkt gelegentlich [4]), dass Marcion die Apokalypse nicht gelten lasse: aber von einem bestimmten Widerspruche gegen sie in der Kirche weiss er nichts. Diess

1) Vergl. §. 18. S. 321 ff.

2) S. Tert. c. Marc. III, 24.

3) De pudic. 19. de resurr. carnis 25. de anima 8. 9. c. Marc. III, 14. u. a. m. Es ist fast kein Capitel der Apokalypse, woraus nicht Tertullian citirt oder Anspielungen genommen hätte.

4) c. Marc. IV, 5. Habemus et Joannis alumnas ecclesias, (die kleinasiatischen, welche besonders in der Apokalypse genannt werden). Nam et si Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. Falsch erklärt man die Stelle, wenn man mit Schott sagt: „ad traditionem vetustam provocat, Apocalypsin Apostolo vindicantem." Der Zusammenhang lehrt, dass sich die Worte: ordo episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem, nicht auf die Apokalypse, sondern auf die Joannis alumnas ecclesias beziehen.

ist wichtig. Tertullian war der Mann nicht, der bestimmte Widersprüche gegen neutestamentliche Bücher, wenn sie vorhanden waren, unbeachtet und unwiderlegt gelassen hätte. Man muss also daraus schliessen, dass wie Marcions Nichtanerkennung der Apokalypse ihm nicht bedeutend genug schien, um mehr als gelegentlich davon zu sprechen, so ihm noch kein positiver Widerspruch in der Kirche bekannt geworden war, als er schrieb. Man darf diess nicht zu hoch anschlagen. Es folgt nicht daraus, dass bis dahin überall kein historischer, objectiver Grund zum Widerspruch vorhanden gewesen, noch auch, dass Tertullian die Tradition, der er in Betreff der Apokalypse folgte, gehörig geprüft hatte.

Der Widerspruch aber blieb nicht aus. Zunächst freylich waren es eben die sogenannten Aloger, welche den Widerspruch erhoben, und der Widerspruch war ein rein subjectiver, ohne historische und kritische Begründung.

2. Der historische Begriff der Aloger, welche zuerst Epiphanius[1]) in die Ketzergeschichte der alten Kirche eingeführt hat, ist eben so streitig, als schwierig[2]). So viel aber scheint historisch bezeugt und gewiss zu seyn, dass es zu Ende des zweyten und Anfang des dritten Jahrhunderts, zunächst in Kleinasien, dann auch in der Römischen Kirche Gegner der Montanisten gab, welche, wie sie das Johanneische Evangelium aus antimontanistischem Interesse verwarfen, so auch, um dem Montanistischen Chiliasmus seine Hauptstütze zu entziehen,

---

1) Haer. LI. adv. Alogos.

2) Vergl. ausser den älteren Schriften von J. G. Koerner de auctoritate canonica apocalypseos Johannis ab Alogis impugnata et ab Epiphanio defensa Lips 1751., und von Merkel, historisch kritische Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger und anderer alten Lehren über die Apokalypse 1782. 8. Heinichen de Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Lips. 1829. Neanders KG. Bd. 1. Abth. 2. S. 906 und 1003. (2. Ausg.) Gieselers KG. 1. §. 48. (4. Ausg.).

die Apokalypse für unecht erklärten. Weil die Antimontanisten, wohl in der Regel nüchterne, und jeder, auch der speculativen, gnostischen Schwärmerey abgeneigte Leute, je länger je mehr auch die antitrinitarische Richtung der Zeit in sich aufgenommen zu haben scheinen, so nennt sie Epiph. eben wegen ihrer Heterodoxie in der Lehre von dem Logos Aloger. In welcher Art aber diese sogenannten Aloger gegen die Apokalypse protestirten, hat Epiphanius, und wenn, wie wahrscheinlich, Dionysius von Alexandrien in seinem Berichte über die Gegner der Apokal. vor ihm [1]) dieselben im Auge hat, auch dieser, glaubhaft berichtet. Sie stiessen sich überhaupt an den chiliastischen Elementen der Apokalypse, und es ist augenscheinlich, dass sie vornehmlich deswegen erklärten, die Apokalypse sey kein Werk irgend eines Apostels, noch irgend eines rechtgläubigen, kirchlichen Schriftstellers, sondern des Cerinth, der sein Machwerk nach einem ehrwürdigen Namen genannt habe, um dadurch seinem fleischlichen Chiliasmus Eingang zu verschaffen. Dionysius sagt, dass sie die Apokalypse Hauptstück für Hauptstück durchgegangen seyen, um zu zeigen, dass sie eine unverständliche und unvernünftige Schrift sey, keine Offenbarung, sondern verhüllt unter einer starken und dichten Decke von Unverstand [2]). Epiphanius, der wie Dionysius die

---

1) S. Euseb. H. E. VII, 25. Die Charakteristik der *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*, welche *ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον* in diesem Fragmente des Dionysius stimmt mit dem, was Epiphanius von den Widersprüchen seiner Aloger gegen die Apokalypse sagt, so genau zusammen, dass die Identität der Personen unverkennbar ist. Hug zwar meint, Einl. (3. Ausg.) 2, S. 584, Dionysius verstehe solche Gegner der Apokalypse, welche Nepos in Aegypten in der Hitze der Partheyen dem Buche durch den Chiliasmus zugezogen habe. Aber wozu die Conjectur, wo die historischen Zeugnisse so klar reden? Vgl. Heinichen de Alogis p. 50. 51. not. 67.

2) Ich lese Euseb. H. E. VII, 25.: *ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφοδρῷ καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνωσίας παραπετάσματι.* s. Heinichen zu der St.

antiapokalyptischen Schriften der Aloger selbst gelesen zu haben scheint [1]), führt einzelne Vorwürfe von ihnen an, welche durch die Kürze, womit er sie mittheilt, und die Widerlegungen, die er hinzufügt, noch unverständiger werden, als sie ursprünglich gewesen seyn mögen. So sagten sie z. B.: „Was hilft mir die Apokalypse, welche von 7 Engeln und 7 Trommeten zu mir redet?" — [2]). Was meinten sie damit? Aus der dunklen Widerlegung des Epiphanius sieht man nur so viel, sie stiessen sich, wie in der neueren Zeit Oeder und A. an der dunklen symbolischen Darstellung der Apokalypse, und, indem sie alles darin wörtlich nahmen, spotteten sie darüber. Eben so ärgerlich und unverständlich war den Unpoetischen die Schilderung Apok. IX, 14 ff. [3]). Sie lachten, scheint es, über die 4 Engel am Euphrat, welche ein anderer Engel lösen soll, und über das seltsame Heer von Reutern mit feurigen, schwefelichten und gelben Panzern u. s. w. Der wichtigste und scheinbarste Einwurf aber ist nach Epiphanius dieser, dass einige [4]) sagten: „In der Apokalypse heisse es II, 18 ff.: Schreibe an den Engel der Gemeinde in Thyatira; und doch sey keine Christengemeinde daselbst; wie habe der Verfasser also an die Gemeinde schreiben können, welche nicht existire?" [5]). Soll dieser Einwurf sammt der Widerlegung des Epiphanius Sinn haben, so kann nur gemeint seyn, dass, wenn die Apokalypse von einem wahren Propheten, wie der Apostel Johannes, geschrieben wäre, dieser hätte voraus sehen müssen,

---

1) S. Heinichen de Alogis pag. 61. not. 80.

2) S. Epiph. LI, 32. Vergl. darüber Heinichen a. a. O. p. 56. not. 76. und Merkel hist. krit. Aufklär. d. Streitigk. der Aloger S. 70 ff.

3) Epiph. LI, 34. s. Merkel a. a. O. S. 99 ff.

4) Epiph. LI, 33. *Εἶτά τινες ἐξ αὐτῶν ἐπιλαμβάνονται* u. s. w. Also einige warfen der Apok. diess vor, andere anderes.

5) Es heisst: *Καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις, πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ;* Vergl. hierüber oben §. 26. S. 424.

dass jetzt keine rechtgläubige, wahrhaft Christliche Kirche zu Thyatira sey, weil die Montanisten sie mit ihrer Ketzerey erfüllt hätten [1]. In diesem Sinne nimmt Epiphanius den Einwurf, so dass es ihm nach seiner Art leicht genug wird, die Aloger mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er giebt zu, dass die Gemeinde eben zur Zeit der Aloger durch die Ketzerey der Montanisten, ja durch die Aloger selbst, die eben mit jenen gekämpft, verwüstet worden sey, bis sie erst späterhin, eben zur Zeit des Epiphanius (112 Jahre nachher) zu einer wahrhaft Christlichen Gemeinde restaurirt worden sey [2]. Jene Corruption aber, ja den fast gänzlichen Untergang der Gemeinde vornehmlich durch die montanistische Ketzerey habe Johannes Apok. II, 20 ff. trefflich geweissagt. Wenn, wie Merkel [3]) und A. meinen, die Aloger etwa gesagt hätten, in der Zeit, wo die Apokalypse geschrieben seyn solle, habe es noch keine Gemeinde in Thyatira gegeben, diese sey erst später entstanden, so hätten sie, wenn sie einen historischen Grund dazu gehabt hätten, etwas Verständiges und sehr Bedeutendes gesagt. Aber Epiphanius hätte sie dann anders widerlegen müssen. Es ist kein Grund, anzunehmen, dass Epiphanius den Einwurf absichtlich verdrehet, oder unabsichtlich missverstanden habe. Den verständigeren Einwurf zu widerlegen, würde dem Epiphanius viel leichter geworden seyn, als den unverständigen, den er doch nicht ohne Anstrengung von Witz widerlegt. Warum sollte er denselben nicht verstanden

---

1) Vergl. Heinichen a. a. O. S. 58 ff.

2) Ich folge hier, was die Worte: *ἐνοικησάντων τούτων* (Aloger) *καὶ τῶν κατὰ φρύγας,* [*οἱ μὲν*] *δικὴν λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἱ δὲ ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν, τοῦ λόγου τούτου* (der Montanisten) *εἰς ἀνατροπήν, κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο,* — betrifft, der Verbesserung der Stelle bey Merkel S. 35 ff. und Gieseler KG. 1. 201. Anmerk.

3) A. a. O. S. 79 ff.

und ehrlich referirt haben? Kurz, nach dem, was Epiphanius und Dionysius berichten, war die Kritik der Aloger in Betreff der Apokalypse nichts als die baarste Unkritik, und ungleich willkührlicher als ihre negative Kritik über das Evangelium des Johannes [1]). Nicht aus irgend einem historischen Grunde, — denn diess würde wenigstens von Dionysius von Alexandrien nicht unbemerkt geblieben seyn, — sondern aus exegetischem Unverstande und Mangel an einer gebildeten theologischen Polemik verwarfen sie die Apokalypse. Bey einiger exegetischer Bildung, bey einigem historischen Sinn und polemischen Verstande würden sie die Apokalypse nicht so wörtlich und geistlos ausgelegt, um sie für unsinnig zu halten, den Cerinthischen Chiliasmus nicht darin zu finden geglaubt haben, und nicht nöthig gehabt haben, eine Schrift zu verwerfen, die ihnen bey geschicktem Gebrauch eher hätte dienen können, die Träume der Montanisten zu widerlegen.

Auf keinen Fall ist also der Widerspruch der Aloger des Epiphanius gegen die Apok. für die Kritik von grösserem Gewichte, als die widerspruchslose Annahme derselben von Seiten ihrer Gegner.

3. Es ist Schade, dass wir von dem jedenfalls sehr bedeutenden Römischen Presbyter Cajus [2]) nichts weiter haben, als die wenigen Notizen und Bruchstücke, die uns Eusebius und Photius aufbewahrt haben [3]). Für unsre Untersuchung ist nur das interessant, dass er einen polemischen Dialog gegen den Montanisten Proclus geschrieben hat, worin er den Cerinthischen Chiliasmus bestritt. Hierin sagte er nach Euseb. [4]) unter andern folgendes: *ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι᾽ ἀποκαλύψεων*

---

1) Vgl. m. Commentar über d. Ev. 3. Aufl. Bd. 1. S. 66 ff.
2) Euseb. nennt ihn H. E. VI, 20. λογιώτατον.
3) Euseb. H. E. II, 25. III, 28. VI, 20. Photius Bib. Cod. 48. Vergl. Routh Reliquiae sacrae Tom. 2. p. 1 ff.
4) H. E. III, 28.

ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν λέγει γίνεσθαι. Diess ist die Stelle, worüber in der Semlerischen Periode so viel gestritten, und so viel Gelehrsamkeit für und wider zum Theil verschwendet ist [1]). Wie ist die Stelle zu verstehen, und was hat sie im pragmatischen Zusammenhange der kirchl. Tradition für eine Bedeutung? Bey aller Abgerissenheit des Fragments ist klar, dass **Cajus** vornehmlich die Absicht hatte, den Montanistischen Chiliasmus als eine Häresie darzustellen, welche nur durch Irrthum und Täuschung in der Christenheit entstanden und verbreitet sey. „Auch Cerinth, sagt er, (der notorische Ketzer) hat durch Offenbarungen, als von einem grossen Apostel geschrieben, wunderseltsame Dinge, als von Engeln ihm gezeigt, lügenhafterweise bey uns eingeführt, indem er sagt, nach der Auferstehung werde das Reich Christi ein irdisches seyn und es werde von Neuem in Jerusalem das Fleisch der Wollust und dem Vergnügen dienen u. s. w.". Wenn wir die Worte so für sich nehmen, so ist im Allgemeinen der Sinn der, dass Cerinth durch vorgebliche Offenbarungen, die er unter dem Namen eines grossen Apostels **schriftlich** bekannt machte, seinen sinnlichen Chiliasmus einzuführen und zu verbreiten gesucht habe, ähnlich, wie die Montanisten ihre

---

1) Ausser den beyden Schriften von **Merkel**, Aufkl. der Streitigk. der Aloger, und umständlicher Beweis u. s. w. S. 95 ff. sind besonders zu bemerken **Storr** N. Apol. S. 61 ff. **Hartwig** Apologie 1, S. 33 ff. 3, S. 164 ff. **Kleuker** a. a. O. §. 738—46. **Paulus** Historia Cerinthi in d. Introd. in N. T. Capit. select. §. 30 sqq. und **Heinichen** in s. Ausgabe d. KG. des Euseb., besonders d. Addenda Tom. 3. p. 556.

chiliastischen Träume durch vorgebliche Offenbarungen zu empfehlen pflegten. Welches ist aber der besondere historische Sinn? Meint Cajus, dass Cerinth wirklich eine Schrift unter dem Titel eines grossen Apostels *ἀποκαλύψεις* geschrieben, welche verschieden von unsrer neutestamentlichen Apokalypse unter die Zahl der apokryphischen Apokalypsen zu setzen sey? Auf den ersten Anblick nichts wahrscheinlicher, als diess! Und viele neuere und ältere Gelehrte verstehen die Stelle so [1]). Der Titel, so wie der Inhalt der Schrift, wie ihn Cajus angiebt, ein ausschweifender sinnlicher Chiliasmus, — beydes spricht dafür. Zur Johanneischen Apokalypse scheint sich keins von beyden zu schicken. Auch sagt Theodoret [2]) geradezu: *Κήρινθος καὶ ἀποκαλύψεις τινὰς ὡς αὐτὸς τεθεαμένας ἐπλάσατο, καὶ ἀπειλῶν τινων διδασκαλίας συνέθηκε, καὶ τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν ἔφησεν ἐπίγειον ἔσεσθαι* u. s. w. Man weiss nicht, ob Theodoret unter den *ἀπειλῶν τινων διδασκαλίαις* eine von den *ἀποκαλύψεις* verschiedene Schrift des Cerinth verstand, oder dadurch nur den Inhalt der Apokalypsen näher bezeichnen wollte. Theodorets Nachricht ist sehr unklar. Er folgt dem Eusebius; die Cerinthischen *ἀποκαλύψεις* hatte er nicht selber gesehen; er urtheilt, wie es scheint, von Hörensagen. Unverkennbar versteht er unter den Cerinthischen Apokalypsen eine eigene Schrift des Ketzers. Seine Auctorität wäre entscheidend, wenn seine Nachricht über Cerinth überhaupt origineller, zusammenhän-

---

1) So Twells in s. Vindiciis in Wolf Curae philol. V. p. 415. Fassini Vindiciae p. 92. Schmidt Hist. et Vindic. p. 319. not. 4. (dieser meint, Cajus verstehe nicht unsere Joh. Apokal., sondern fanaticam apocalypsis interpretationem, interpolationem atq. amplificationem a prophetis Montanistarum factam, cui adhaeserat Proclus aeque ac Tertullianus. Diess ist aber ganz aus der Luft gegriffen). Hartwig a. a. O. Dr. Paulus Hist. Cerinthi in Introduct. in N. T. capita selectiora. §. 30. p. 56 sqq. und Hugs Einl. 2. S. 594 ff.

2) Fab. Haer. II, 3.

gender, und bestimmter wäre. Entscheidender auf jeden Fall ist Eusebius, der die Schrift des Cajus jedenfalls selber gelesen, dem Cerinthischen Zeitalter so viel näher, und der Geschichte Cerinths so viel kundiger war, als Theodoret. Eusebius aber scheint die Stelle des Cajus nicht so verstanden zu haben, als habe es eine besondere von Cerinth wirklich verfasste Schrift unter dem Titel *ἀποκαλύψεις* gegeben. Er hat sich mit der apokryphischen, häretischen Litteratur vielfach beschäftigt, aber er erwähnt nirgends auch nur von fern einer solchen Cerinthischen Schrift, die nach dem, was Cajus sagt, sehr einflussreich in der Kirche, und in sofern dem Eusebius bekannt gewesen seyn müsste. Hätte Cerinth wirklich eine Schrift der Art verfasst, so müsste sich doch, sollte man denken, irgendwo eine bestimmtere Spur und Kunde davon erhalten haben. Aber auch Irenäus [1]) weiss nichts davon; und Epiphanius [2]), der sonst viel von Cerinth zu erzählen weiss, namentlich auch von dem verstümmelten Evangelium des Matthäus, dessen sich die Cerinthianer bedienten, sagt von der Cerinthischen Apokalypse, welche sich wenigstens in der Secte selbst erhalten und geltend gemacht haben würde, kein Wort. Man wird jener Ansicht völlig abgeneigt, wenn man den Context, in welchem Euseb. jene Stelle aus Cajus mittheilt, in seinem vollen histor. Zusammenhange nimmt. Unstreitig will Euseb. III, 28. die vorhandenen Notizen über Cerinth zusammenstellen. Nachdem er die Nachrichten des Cajus mitgetheilt, führt er eine nach seiner Ansicht offenbar analoge Stelle aus dem zweyten Buche der Schrift des Dionysius von Alex. *περὶ ἐπαγγελιῶν* über Cerinth an. Die Stelle ist an diesem Orte ungenau mitgetheilt und dadurch unverständlich. Sie soll zunächst nur ein zweytes mit dem

1) Advers. haer. 1, 25.
2) Haer. 28.

Cajus übereinstimmendes Zeugniss über den Chiliasmus des Cerinth abgeben. Diess ist klar genug darin enthalten. Aber KG. B. VII. K. 25. theilt Eusebius die Stelle vollständig mit. Und hier ist augenscheinlich, dass Dionysius, wie schon bemerkt, von den antimontanistischen Alogern spricht, welche, weil ihnen der chiliastische Inhalt der Johanneischen Apokalypse anstössig und lästig war, dieselbe für ein apokryphisches Machwerk des Häresiarchen Cerinth, jenes Hauptfeindes des Apostels Johannes, vielleicht gerade eben desswegen — erklärten [1]). Dadurch bekommt die Stelle des Cajus ihr wahres Licht, ihren bestimmten historischen Sinn. Cajus war ein entschiedener Antimontanist und wie viele derselben der Apokalypse des Johannes um so abgeneigter, da der grosse Name des Apostels, den man für den Verfasser hielt, dem, wie man meinte, durch das Buch begünstigten Chiliasmus der Montanisten grossen Vorschub zu thun schien. Er erklärte also seinem Gegner, dem Proklus, ohne Weiteres, die vermeintliche Hauptstütze des Montanistischen Chiliasmus sey nicht der Apostel Johannes in der nach ihm benannten Apokalypse, sondern Cerinth, der diese unter dem Namen des grossen Apostels erdichtet habe. Nur, wenn diess der Sinn des Cajus ist, erklärt sich, warum er den grossen Apostel, dessen Auctorität Cerinth missbrauchte, nicht nennt [2]). Jedermann wusste, dass der Apostel Jo-

1) Die hierher gehörigen Worte lauten so: *τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον, καθ᾽ ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες, ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες. ψεύδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφήν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἀποκάλυψιν εἶναι, τὴν σφοδρῷ καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας (ἀγνωσίας) παραπετάσματι. καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος. Κήρινθον δὲ τὸν καὶ ἀπ᾽ ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα* u. s. w.

2) Man könnte an die Apokalypse des Petrus (Euseb. H. E. III, 3.) denken. Aber gerade in diesem Falle würde Cajus den Namen haben nennen müssen, weil diese Apok. viel weniger bekannt war.

hannes gemeint sey. Auch die τερατολογίαι ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμέναι stimmen im Sinne des Cajus am besten zur Johanneischen Apokalypse, denn gerade die Vermittlung der Offenbarungen durch Engel ist dieser eigenthümlich, I, 1. XXI, 9. ff. u. a. Ja, wenn Cajus eine andere, von Cerinth verfasste Apokalypse im Sinne gehabt hätte, konnte er wohl schreiben: τερατολογίας ἡμῖν — ψευδόμενος ἐπεισάγει? Diess setzt voraus, dass die Schrift, die er meint, in der Kirche überhaupt verbreitet war und Eingang gefunden hatte. Wo ist in jener Zeit die Apokalypse, welche ausser der Johanneischen in der Kirche Eingang und Ansehn gefunden hatte? Dass die Montanisten und auch andere Chiliastisirende, wie z. B. Irenäus, von keiner andern wussten, ist ausgemacht. — Allein wir dürfen nicht verschweigen, was dieser Auslegung in der Stelle selbst entgegensteht [1]). Zuvörderst der Plural δι' ἀποκαλύψεων. Man muss zugestehen, dass, wenn diess den Titel der Schrift bezeichnen soll, die Johanneische Apokalypse nie so genannt wird, sondern regelmässig ἡ ἀποκάλυψις, auch bey Eusebius. So scheint also wirklich eine andere Schrift gemeint zu seyn. Merkel [2]) hilft sich durch die Bemerkung ἀποκαλύψεις könne der pluralis excellentiae seyn. Aber damit ist in der That nichts gesagt. Aller Anstoss aber verschwindet wirklich, wenn man δι' ἀποκαλύψεων nicht von dem Titel der Schrift, sondern von ihrem Inhalte, den einzelnen Vi-

---

1) Wenn Muratori und Freindaller (Caji Presbyt. fragm. aceph. de canone etc. Linz 1803.) u. a. Recht hätten, dass das fragment. acephal. et anonym. de Canone scriptur. in den Monument. Ital. m. aevi III, p. 854. den Cajus zum Verf. habe, so wäre diess freylich das bedeutendste und schlagendste Argument gegen unsere Auslegung der obigen Stelle. Aber kein Mensch theilt wohl jetzt noch diese seltsame Meinung, die gar keinen Grund hat. Vergl. Credner, zur Geschichte des Kanons 1847. S. 94. S. über dieses Fragm. unten.

2) Vorrede zur Aufklär. d. Streitigk. d. Aloger, und ebenso Eichhorn Einl. 2. 414. Anmerk. f.

sionen und Offenbarungen, die in der Apokalypse unterschieden werden, versteht. Und in dieser Hinsicht hat Eichhorn ganz recht, wenn er sich auf Eusebius KG. VII, 25. beruft, wo Dionysius sagt: ἀδελφὸν δὲ ἡμῶν καὶ συγκοινωνὸν εἶπε (nemlich der Verfasser der Apokalypse) καὶ μάρτυρα Ἰησοῦ καὶ μακάριον ἐπὶ τῇ θέᾳ καὶ ἀκοῇ τῶν ἀποκαλύψεων. Augenscheinlich wird hier der Inhalt der Apokalypse durch ἀποκαλύψεις bezeichnet. Das Zweyte, was uns entgegensteht, ist diess, dass der Chiliasmus Cerinths in seinen ἀποκαλύψεις, wie ihn Cajus beschreibt, mit dem Inhalte der Johanneischen Apokalypse nicht zusammenstimmt. In der That, was ist unsrer Apokalypse fremder, als jene Cerinthische χιλιονταετία ἐν γάμῳ ἑορτῆς, und jenes wollüstige und ausschweifende Leben in dem neuen Jerusalem, vergl. Apokal. XXI, 27? — Allein Cajus berichtet aus jenen ἀποκαλύψεις nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach, und zwar so, wie er diesen auffasste. Man könnte sagen, ein verständiger Mann, wie Cajus, könne die Apokalypse nicht so falsch verstanden haben. Aber, wenn doch die Aloger des Epiphanius und Dionysius die Apokalypse nicht viel besser verstanden, und die damahls überhaupt herrschende wörtliche Auslegung der Apokal. unstreitig dazu beygetragen hat, den doch mehr und weniger sinnlichen Chiliasmus eines Justin, Irenäus, Tertullian, zwar nicht zu erzeugen, aber doch zu unterstützen, warum sollte man nicht annehmen können, dass Cajus mit derselben wörtlichen und geistlosen Auslegung, womit die Chiliasten die Apokalypse mehr und weniger missbrauchten, diese bekämpft habe, als eine unapostolische, unjohanneische Schrift?

Es ist also kein hinreichender Grund vorhanden [1]),

1) Selbst der Fall ist denkbarer, wiewohl höchst unwahrscheinlich, dass Cerinth die Johanneische Apokalypse schon gebraucht, aber verfälscht, als dass Cajus eine von Cerinth wirklich verfasste apokr. Apok. gemeint habe. s. Lampe Comment. in Joan. 1. p. 127. not.

die Stelle des Cajus anders, als so zu verstehen, dass er die Apokalypse, welche sein montanistischer Gegner für ein Werk des Apostels Johannes hielt, für ein apokryphisches Machwerk des Ketzers Cerinth erklärte. Offenbar gehört Cajus in die Classe der antimontanistischen Gegner der Apokalypse, deren Art und Weise wir vorher aus Epiphanius und Dionysius kennen gelernt haben. Sein Urtheil über die Apokalypse hat also im pragmatischen Zusammenhange der kirchlichen Tradition nichts mehr und weniger zu bedeuten, als der Widerspruch der sogenannten Aloger bey Epiphanius.

4. Weil der Widerspruch der Aloger oder Antimontanisten eben nur ein höchst subjectiver und schlechtbegründeter war, und gar keinen objectiven historischen Grund und Boden hatte, so erklärt sich, dass er zu einer ernsteren historischen Untersuchung wenigstens unmittelbar gar nicht anregte. Bis auf Dionysius von Alexandrien finden wir keine Spur einer ernsteren kritischen Regung. Es mag nicht viel bedeuten, wenn Klemens von Alexandrien im Anfang des dritten Jahrhunderts aus der Apokalypse ohne alle Bedenklichkeit, und so, als wäre ihm von dem Widerspruche der Aloger nie etwas zu Ohren gekommen, als einer apostolischjohanneischen Schrift häufig citirt, und namentlich Strom. VI, 13. §. 106. mit Anspielung auf das himmlische Presbyterium und die 24 Throne in der Apokalypse sagt, ὥς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης. Er meint gewiss den Apostel, wie aus seiner Erwähnung des Patmischen Exils in der Schrift τίς ὁ σωζ. πλούσιος §. 42. deutlich hervorgeht. Aber Klemens fasst den Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen nicht scharf genug, als dass von ihm kritische Untersuchungen der Art zu erwarten wären. Vielleicht hatte er sich in seiner Schrift περὶ προφητείας, worin er es

mit den Montanisten zu thun hatte [1]), über die Apokalypse bestimmter erklärt. Diese Schrift ist leider verloren gegangen. Augenscheinlich aber folgt **Klemens** der Tradition seiner Kirche, in der die Apokalypse damahls als eine apostolisch johanneische Schrift gegolten zu haben scheint. Das aber ist von Bedeutung, dass sein Schüler **Origenes** [2]), der über den neutestamentlichen Kanon, seine Grenzen und Classen, Nachforschungen anstellt, und nicht verhehlt, wenn eine neutestamentliche Schrift mehr und weniger Widerspruch erfahren hatte, nicht bloss gelegentlich die Apokalypse als eine apostolisch johanneische Schrift anführt [3]), sondern in seinem Commentar zu Matthäus ausdrücklich sagt [4]): *Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου; ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο. ἔγραψε δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς* u. s. w. Eben in diesem Commentare verspricht er eine Auslegung der Apoka-

---

1) Strom. I, 24. und IV. c. 13. §. 95.

2) **Stern** S. 31. a. a. O. führt an, dass auch **Ammonius**, der Lehrer des Origenes, (also wohl Ammonius Saccas?), — die Apokalypse als eine Schrift des Johannes anerkannt habe. In der Catena varia in Danielem, welche **Ang. Mai** in d. Veterum Scriptorum Nova Collectio Tom. I. herausgegeben hat, wird Abtheil. 2. 213. eine Erklärung zu Daniel IX, 27. von einem oft in dieser Catene genannten Ammonius angeführt, wo derselbe sich auf die Danielische Zahl (1260) der beyden Zeugen, des Elias und Enoch, in der Apok. XI, 3 ff. mit der Bemerkung beruft, *περὶ ὧν καὶ Ἰωάννης εἶπεν ἐν τῇ ἀποκαλύψει.* Allein Herr **Stern** scheint diese Catene und die litterarhistorischen Erörterungen von **Ang. Mai** über dieselbe Prolegom. p. XXXIII sqq. nicht recht angesehen zu haben. Denn hier wird ausdrücklich bemerkt, dass dieser Ammonius ein Presbyter und Oekonomus der Alex. Kirche war, welcher zur Zeit der Chalced. Synode, also etwa in der Mitte des 5. Jahrhunderts lebte, wie sich diess deutlich ergebe aus d. Acten d. Synode bey Labb. Tom. 3. p. 1848.

3) z. B. Comment. in Evang. Joannis ed. **Lommatzsch**, Tom. I, 1. 6.

4) S Euseb. H. E. VI, 25.

lypse (s. Comment. series in Matth. (Lat.)[1]). Man weiss nicht, ob er sein Versprechen gehalten hat. Origenes also scheint von bedeutenden Widersprüchen gegen die Apokalypse nichts gewusst zu haben. Den Widerspruch der Aloger, wenn er, was nicht unwahrscheinlich ist, ihn kannte, achtete er zu gering, um sich auf Widerlegung oder Erörterung einzulassen. Er ist kein Freund des montanistischen Chiliasmus, vielmehr ein Gegner, ja ein eifriger Bekämpfer desselben[2]). Von der Seite also hätte er geneigt seyn können, den Alogern beyzustimmen. Wenn er es nun nicht thut, so muss man freylich in Anschlag bringen, dass er in seiner exegetischen Methode ein Auskunftsmittel fand, den sinnlichen Chiliasmus seiner Zeit zu bekämpfen, ohne an der Apokalypse anzustossen, auch, dass er die Kritik des neutestamentlichen Kanons eben erst anfing und in ziemlich rohen Anfängen und zufälligen Aeusserungen derselben stehen blieb; aber das folgt jedenfalls daraus, dass Origenes weder in der Alexandrinischen Tradition, noch auch auf seinen vielen theologischen Wanderungen auswärts irgend einen hinreichenden Grund fand, an der apostolisch johanneischen Authentie der Apokalypse zu zweifeln.

5. Verlassen wir einstweilen die Alexandrinische Kirche und Schule und wenden uns zu andern Gegenden und Zeugnissen der kirchlichen Tradition in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, so begegnet uns zunächst der sogenannte Bischof Hippolytus (um 240), nach Photius[3]) ein Schüler des Irenäus, und, wie Hieronymus[4]) andeutet, ein Zeitgenoss und Bekann-

1) Tract. 30. c. 49. Ed. Lommatzsch. Vol. IV. p. 307. Vgl. Huet. Origeniana lib. III. sect. 2. c. 4.
2) S. Neanders KG. I, 2. S. 1125 ff.
3) Cod. 121.
4) Catal. Cap. 61. Vergl. hierüber und über die unbegründete Vermuthung des Photius, dass Hippolyt ein Schüler des Irenäus gewesen, Gieseler KG. 1. 341 ff.

ter des Origenes. Hieronymus und Eusebius wissen nicht, wo er Bischof war. Jener nennt ihn auch einen Märtyrer [1]. Ganz grundlos ist wohl, ihn zum Bischof in Arabien zu machen. Wenn Zonaras und Nicephorus, G. Syncellus und d. Chronicon Alexandr.[2]) irgend Grund haben, ihn zum Bischof von Portus Romanus (*Πόρτου τοῦ κατὰ τὴν Ῥώμην*, oder wie das Chronic, Pasch. sich ausdrückt *ἐπίσκ. τοῦ καλουμένου Πόρτου πλησίον τῆς Ῥώμης*) zu machen, so ist das natürlichste, an den Portus Romanus s. Augustus bey Ostia zu denken. Jedenfalls aber scheint Hippolytus in Rom bekannt und wirksam gewesen zu seyn [3]). Man hat 1551. in Rom eine Statue des Hippolytus ausgegraben, auf welchem sich sein Canon Paschalis und ein Verzeichniss seiner Schriften befindet. Diess letztere ist nicht ganz mehr erhalten [4]), aber man liest mit ziemlicher Sicherheit heraus, dass eine seiner Hauptschriften

---

1) Comment. in Matth. Praefat,

2) Zonar. Annal. Ed. Byzant. Veneta. lib. XII, 15. Niceph. H. E. IV, 31. G. Sync. Chronogr. p. 358. Ed. Bonn. 642. Chronic. Paschale p. 6. Ed. Bonn. p. 12.

3) Unter den Unterschriften der Synode von Arles 314. findet sich auch diese: Gregorius Episcopus de loco, qui est in portu Romae, — in der provincia Africa. Routh Reliqu. sacr. meinte, aber ganz ohne Grund, diess sey der bischöfliche Sitz des Hippolyt gewesen. Nach Gieseler a. a. O. war er ein dem Novatianus anhängender Presbyter von Antiochien, welcher nach Rom ging, sich hier an die Novatianer anschloss und zu grossem Ansehen gelangte. Aber allmählich bedenklich geworden über seine Trennung von der Kirche, trat er im Anblick des nahen Todes, den er als Märtyrer vielleicht bey Portus Rom. litt, zur katholischen Kirche zurück. Erst die Späteren machten ihn zum Bischof, aber Niemand weiss, wo er Bischof gewesen, und so entstanden über seinen Bischofssitz verschiedene Vermuthungen. — Vielleicht ergiebt sich aus der kürzlich von Emman. Miller herausgegebenen Schrift *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, welche wahrscheinlich das von Photius erwähnte *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* des Hippolyt ist, Näheres über die Geschichte desselben, s. G. G. A. 51. Nr. 153 — 155.

4) Zuerst v. J. Scaliger de emendat. temp., dann von Gruter Corp. inscript. fol. 140. bekannt gemacht und commentirt. S. Cave Hist. litter. Tom. I. pag. 104. und Opp. Hippolyti Ed. J. A. Fabricius p. 38. Haenell, de Hippolyto p. 14 sqq.

eine *ἀπολογία* oder *τὰ*[1]) *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* war. Diese und die in der Inschrift gleich darauf folgende Schrift *περὶ χαρισμάτων* scheinen gegen die Antimontanisten gerichtet gewesen zu seyn, vielleicht gegen die Kleinasiatischen Aloger, vielleicht aber gegen die Antimontanisten in Rom, wenn es wahr ist, dass noch im 14. Jahrhunderte bey den Chaldäern eine Schrift des Hippolyt unter dem Titel Capita adversus Cajum vorhanden war[2]). Nach G. Syncellus freylich wäre sie geschrieben *πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις*, wenn diess nicht, wie wahrscheinlich, den Titel einer andern besondern Schrift bezeichnet[3]). Aus dem Titel der Schrift scheint zu folgen, dass Hippolyt die apostolischjohanneische Authentie der Apokalypse vertheidigte, aber in welcher Art, darüber geben uns weder Andreas, noch Arethas, welche wenigstens seine Schrift de antichristo gelesen hatten, noch auch die Fragmente von Auslegungen, welche sich in dem von Ewald unter den Orientalischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu

---

1) Man liest nemlich vor *ΥΠΕΡ* nur noch A. Der Raum scheint nach der Analogie der übrigen Zeilen weniger *ἀπολογία* als *τὰ* zu gestatten. Hieronymus sagt nur *de apocalypsi*.

2) S. Assemanni Bibl. Orient. Tom. 3. P. 1. Diess wiese, was den Portus Rom., wo H. Bischof gewesen seyn soll, betrifft, noch bestimmter auf die Tiber hin. Auch erklärt sich wohl so am besten das Auffinden jener Statue bey Rom.

3) S. G. Sync. Chronogr. p. 674. Ed. Bonn. Man kann die Worte des Sync. *ἐν οἷς* (nemlich unter den Commentarien des Hippolyt über biblische BB.) *καὶ εἰς τὴν ἐν Πάτμῳ τοῦ θεολόγου ἀποκάλυψιν πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις* — — *ἐξέτεθο* — nicht anders verstehen, als dass H. mit der Apokalypse gegen den Marcion gestritten. Aber wie soll man sich das denken? Eher könnte eine andere Schrift des H. über das Gute und Böse gegen die Marcioniten gerichtet gewesen seyn. Nach Euseb. H. E. VI, 22. und Hieron. de viris illustr. Cap. 61. hat H gegen die Marcion. eine besondere Schrift geschrieben, die nach Hieronymus von der über die Apokalypse verschieden war. Entweder also G. Syncellus hat frühere Nachrichten falsch verstanden, oder man muss die Stelle emendiren und vor *πρὸς Μαρκίωνα*, *καὶ* einschieben. Vgl. Haenell a. a. O. 47. sq.

Paris entdeckten und beschriebenen [1]) Arabischen Commentare über die Apokalypse erhalten haben, gewisse Auskunft. Aber gewiss ist, dass Hippolyt in seiner Schrift über den Antichrist nicht nur an mehreren Stellen, wie Cap. 35. 43. 49. und 60. sqq. die Apokalypse als eine heilige Schrift, als eine Johanneische citirt und zum Theil commentirt, sondern auch c. 36. den Verfasser ausdrücklich anredet: μακάρις Ἰωάννη, ἀπόστολι κ. μαθητὰ τοῦ κυρίου [2]).

6. Hippolyt gehört, wie Irenäus, der Morgenländischen und Abendländischen Kirche, insbesondere der Antiochenischen und Römischen, zugleich an. Aber seine schriftstellerische Thätigkeit fällt, wie es scheint, vornehmlich in seinen Aufenthalt in der Römischen Kirche. Erörtern wir nun zunächst die Römische Tradition zu seiner Zeit (in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts) näher, so haben wir oben (N. 3.) an dem Antimontanistischen Presbyter Cajus, im Anfange des 3. Jahrhunderts, einen entschiedenen Gegner der Apokalypse kennen gelernt. Allein Cajus verwirft dieselbe aus polemischem Partheyurtheil. Die Abneigung gegen die Apokalypse war in der Römischen Kirche damahls nichts weniger, als allgemein und kirchlich. Würde er nicht sonst vorgezogen haben, sich auf die Unbekanntschaft oder Verwerfung der Apokalypse in seiner Kirche zu berufen? Von der anderen Seite, wenn die Apokalypse im Kanon seiner Kirche schon fest stand, würde er gewagt haben, dieselbe so wegwerfend zu beurtheilen? Wie nun? Haben wir ein bestimmteres Zeugniss über den Stand der Apokalypse in der Römischen Kirche jener Zeit?

1) S. Ewald's Abhandl. zur orient. und biblischen Litteratur 1 Th. S. 1 — 11.

2) S. Opp. ed. Fabr. Vergl. Ang. Mai Script. veter. nova collect. I. p. 206., wo ein Fragment aus des Hippolyt. Comment. über Daniel bestimmt auf Apok. XIII. hinweist.

Das fragm. anonymi de canone scripturarum ss. bey Muratori [1]), welches, gegen das Ende des 2. Jahrhunderts verfasst, den Kanon der Römischen Kirche in dieser Zeit darstellt, spricht von der Apokalypse in zwey Stellen. Zuerst erwähnt es dieselbe bey der Siebenzahl der Gemeinden, an welche der Apostel Paulus geschrieben, in dieser Weise [2]): Cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali etc. — Et Johannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. — Sodann aber, nachdem die epistola Judae erwähnt ist, heisst es: et superscripti (Credner macht aus dem corrumpirten superscrictio — superscriptae) Johannis duae in catholica habentur, ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, apocalypsis etiam Johannis. Et Petri tantum recipimus, quem quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. (Die letzteren Worte liest Credner so: — scripta. Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam etc). Nach dem inneren Zusammenhange des Fragments erkennt der Verfasser als apostolischjohanneisch an: das Evangelium, den ersten und zweyten (wahrscheinlich nicht den dritten) Brief [3]). Ueber die Apokalypse aber scheint er einer doppelten Ansicht zu folgen. In der ersten Stelle bezeichnet er die Apokalypse als die Schrift des Apostels Johannes, welcher eben als Apostel ein praedecessor des Apostels Paulus von ihm genannt wird. Dass er in dieser Stelle nicht etwa die Apokalypse als vor den Paulinischen Briefen geschrieben voraussetzt, wie einige geschlossen

---

1) In Muratori Antiquit. Italic. med. aevi Tom. III. p. 854. Vergl. Credner, zur Geschichte des Kanons S. 69 ff. und K. Wieseler der Kanon des N. T. von Muratori, von Neuem verglichen und im Zusammenhange erläutert, in den theol. Studien und Kritiken 1847. Heft 4. S. 815 ff..

2) Ich folge der Leseart Wiesclers.

3) S. hierüber Wieseler a. a. O. S. 843 ff.

haben, sondern nur die Siebenzahl der an Gemeinden gerichteten Paulinischen Briefe in der Sammlung derselben als analog der Siebenzahl der apokalyptischen Briefe betrachtet und durch diese Analogie den Schein der Zufälligkeit entfernen will, hat D. Wieseler deutlich ins Licht gestellt [1]). Was aber die zweyte Stelle betrifft, so scheint der Verfasser hier, wo er von den letzten Büchern des damahligen Kanons, den katholischen Briefen und der Apokalypse, und ihrer Kanonicität ausdrücklich handelt, wenn wir Wieselers Emendationen in Interpunction und Leseart folgen, die Ansicht derer zu seiner Zeit ausdrücken zu wollen, welche die Johanneische Apokalypse nur in ähnlicher Weise für apostolischjohanneisch hielten, wie die Weisheit Salomonis unter den Apokryphen des A. T. für Salomonisch. Nach Credners Interpunctioh, Leseart und Auslegung würde der Verfasser die Johanneische und Petrinische Apokal. auf eine Linie stellen und von beyden sagen, dass man sie wohl zulasse, aber nicht allgemein für echte und kanonische Schriften halte. In dem einen und anderen Falle würde der Verfasser bezeugen, dass die Apokalypse in seiner Kirche gebraucht werde, aber dass die Urtheile über ihre Echtheit verschieden seyen, worin dann nichts anderes liegen würde, als dass man die Schrift nach der Classenbezeichnung des Eusebius für ein Antilegomenon zu halten habe. Es ist zu bedauern, dass sich aus dem Fragmente nicht erkennen lässt, ob und in wiefern die ungünstigere Ansicht des Verf. von der Apokalypse eben nur die antimontanistische Partheyansicht in der Röm. Kirche seiner Zeit war, oder aber unabhängig davon die Privatansicht des Fragmentisten auf dem Grunde seiner Kenntniss von dem Stand der Meinungen in der abendl. Kirche.

Gewiss ist, dass der kirchliche Gebrauch auch in der

1) A. a. O. S. 826 f.

Römischen Kirche im Uebergange von dem zweyten zum dritten Jahrhundert der Apokalypse günstig war und durch die abgeneigten Privaturtheile sich nicht stören liess.

Dass die Lat. Afrikanische Kirche im dritten Jahrhundert die Apokalypse als kanonische Schrift im Gebrauch hatte, zeigt Cyprian, welcher dieselbe, so oft er sie citirt, den übrigen allgemein anerkannten neutestamentlichen Schriften gleichstellt, vergl. besonders de bono patient. 25. (ed. Oberthür opp. Cypr. I. p. 458 f.) und die testim. cont. Judaeos I, 20. II, 1. 3. III, 16. u. s. w. Aber freylich war Cyprian nicht frey von der Montanistischen Richtung [1]) Tertullians, seines Magister, wie er ihn vorzugsweise nannte. Auch ist bemerkenswerth, dass er in der Regel nur mit der Formel in Apocalypsi citirt, und wenn er den Seher Johannes nennt, doch nicht, wie durchherrschend bey Paulus und Petrus, den Apostelnamen hinzufügt.

7. Anders als die Abendländische Römische und Afrikanische Kirche verhält sich zur Apokalypse die Syr. Nationalkirche im 3. Jahrhundert.

Die älteste Uebersetzung dieser Kirche, die sogenannte Peschito, wenn nicht schon gegen das Ende des zweyten doch gewiss schon im Anfange des dritten Jahrhunderts verfasst, hat in ihrem neutestamentlichen Kanon ausser dem 2. und 3. Brief des Johannes, dem 2. Brief Petri, dem Brief Judä, auch die Apokalypse nicht. Kein Factum ist gewisser, als diess [2]).

Diese Erscheinung ist auffallend. Theophilus von Antiochien hatte, wie oben gezeigt, die Apokalypse in seinem Griechischen Kanon. War Antiochien wenigstens in litterarischer theologischer Hinsicht die Mutterkirche von Syrien, so ist seltsam, dass die Peschito die Apoka-

---

1) Vergl. Rettbergs Cyprian S. 19 und 341 ff.

2) Vergl. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 4. S. 393 ff. und de Wette's Einl. in d. N. T. §. 11 a. ff.

lypse nicht mit übersetzt hat. Dazu kommt, dass Ephraem der Syrer, der Hauptkirchenvater der Syrischen Kirche (propheta Syrorum genannt) im 4. Jahrhundert, (um das Jahr 370.), obwohl er vorzugsweise die Peschito gebrauchte [1], doch die Apokalypse nebst den anderen von jener ausgelassenen neutestamentlichen Schriften in einer Syrischen Uebersetzung las und als heilige, als kanonische Schrift gebrauchte [2]. Wie? Hatte er diese Bücher in der Peschito? Seltsamer Weise hat aber die spätere im Anfang des 6. Jahrhunderts gemachte Syrische Uebersetzung, die Philoxeniana, zwar die in der Peschito fehlenden 4 katholischen Briefe, die Apokalypse aber wie es scheint hatte sie ursprünglich nicht [3]. Freylich kennen wir die ursprüngliche Gestalt der Philoxeniana urkundlich nicht, sondern nur die im Anfang des 7. Jahrhunderts oder Ende des 6. Jahrhunderts von Thomas von Charkel gemachte Ueberarbeitung derselben. Aber auch diese hat in der Ausgabe von Joseph White (aus dem einzigen vollständigen handschriftlichen Exemplar zu Oxford) die Apokalypse nicht. Indessen scheint die von Ludov. de Dieu herausgegebene Syrische Uebersetzung der Apokalypse, verglichen mit dem Fragment einer Syrischen Apokalypse, welche Jakob von Edessa gebrauchte, der Philoxeniana nach der Bearbeitung durch Thomas anzugehören [4].

Die Aufgabe ist, diese Erscheinungen aus der Geschichte der Apokalypse und des kirchlichen Kanons in der Syrischen Nationalkirche pragmatisch zu erklären.

---

1) Vgl. Lengerke de Ephr. Syri arte hermeneut. p. 8 sqq. und Wiseman Horae Syr. p. 107 sqq.

2) Die Hauptstellen finden wir in den Griech. (d. h. ins Gr. übersetzten) Werken Ephraems, in der Homilie de Secundo Domini adv., wo es insbesondere chron. II. p. 248. ed. Assem. heisst: καθὼς ἀκούομεν τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος (Apoc. XXI, 4. 5.)

3) S. Eichhorn a. a. O. S. 475 ff.

4) Vgl. Eichhorn a. a. O. §. 61—64. Hug Einl. I. §. 76. und de Wette a. a. O. §. 11 b.

Die Lösung derselben ist um so schwieriger, da wir durch den Mangel an hinreichenden Thatsachen in eine Art von Cirkelbeweis gebannt sind.

Hug[1]) und Thiersch[2]) vermuthen, dass da Ephraem der Syrer in seiner Syrischen Uebersetzung, — eben der Peschito, die Apokalypse gelesen habe, die Peschito auch ursprünglich die Apokalypse, wie die bezeichneten 4 katholischen Briefe, in ihrem Kanon gehabt haben müsse. Allmählich aber sey im 4. Jahrhundert dieselbe aus der Peschito weggelassen. Thiersch meint, dass der Einfluss der Antiochenischen Schule in der Zeit des Theodor von Mopsvestia, und der von derselben abhängigen Schule von Nisibis einem Theile der Syrischen Kirche die Apokal. entzogen habe. — Diess ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, da Ephraems Auctorität unter den Syrern so bedeutend war, dass, wenn dieser die Apokalypse in seiner Peschito wirklich las, weder Antiochien noch Nisibis im Stande war, die Auslassung des Buches zu bewirken, welches in diesem Falle die zwiefache Auctorität der ältesten Syrischen Kirchenübersetzung und des Syr. Propheten für sich hatte.

Nach Br. Walton hat Lic. Wichelhaus[3]) neuerdings zur Erklärung des unzweifelhaften Fehlens der Apokalypse in der Peschito die Vermuthung aufgestellt, dass die Peschito schon im ersten Jahrhundert noch zur Zeit des Königs Abgarus verfasst sey, also in einer Zeit, in der, wie er meint, die Apokalypse entweder noch nicht verfasst oder in Umlauf gesetzt, oder

1) Einl. in das N. T. Bd. 1. §. 63. Hug sagt, die Apokalypse sey im 4. Jahrhundert aus der Peschito allmählich weggelassen. Nicht sagt er, wie Stern a. a. O. S. 90, in Folge der Zweifel an der Echtheit der Apokalypse von Seiten des Dionys. v. Alex.

2) Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik d. N. T. 428 ff.

3) S. de N. T. Versione Syr. antiqua, quam Peschito vocant, libri 4. 1850. p. 63. Auch J. D. Michaelis setzte sie in s. Einl. in d. N. T. I. S. 388. ins erste Jahrh.

aber noch nicht zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung gelangt war. Allein unwahrscheinlicher ist nichts, als diese Vermuthung. Wäre die Peschito schon im ersten Jahrhundert verfasst, so würden wohl mehr Bücher des N. T. in ihr fehlen, als die 4 katholischen Briefe und die Apokalypse. Die von Hug und Eichhorn [1]) gegebenen Beweise für die spätere Abfassung der Peschito, Ende des zweyten oder Anfang des dritten Jahrhunderts, sind so schlagend, dass wir uns der weiteren Mühe zur Widerlegung der Hypothese von Wichelhaus überheben können.

Unleugbar hat die Auslassung der Apokalypse und der bezeichneten 4 katholischen Briefe in der Peschito darin ihren Grund, dass zu der Zeit, wo dieselbe verfertigt wurde, jene Bücher unter den Syrern kirchlich noch nicht gebraucht wurden, noch kein entschiedenes kirchliches Ansehen erlangt hatten, ihnen, wie andern Kirchen, noch als Antilegomena galten. Als späterhin im Laufe des 3. Jahrhunderts, besonders durch Ephraem Syrus und seit ihm, die Syrische Nationalkirche mit der theologischen kirchlichen Litteratur der übrigen Kirchen in Verbindung kam, wurde auch wenigstens von einem Theile derselben der vollständigere neutestamentliche Kanon aufgenommen. Seitdem gab es auch Syrische Uebersetzungen jener katholischen Briefe und der Apokalypse und Ephraem Syrus fand schon eine kirchlich gewordene vor. Wenn, wie wir nachher sehen werden, auch noch späterhin diese Bücher in der Syrischen Kirche nicht von Allen gebraucht wurden, so hatte diess unstreitig seinen Grund hauptsächlich darin, dass die älteste Syr. Uebersetzung dieselben ursprünglich weggelassen hatte.

Hat die Peschito die Apokalypse weggelassen, weil dieselbe zu ihrer Zeit nicht allgemein anerkannt wurde,

1) S. Eichhorn a. a. O. §. 56 sqq.

so kann man freylich nicht sagen, die Apokalypse habe von Anfang an, bis die Antimontanisten Widerspruch gegen sie erhoben, überall in der katholischen Kirche als ein Homologumenon gegolten.

Dr. Hengstenberg ist einsichtig genug, die Waffe, welche hierin für die skeptische oder negative Kritik gegen die Apokalypse liegt, zu erkennen. Und unstreitig wird seine Parthey ihm sehr Dank wissen, dass er Mittel gefunden hat, jene Waffe nicht nur den Zweiflern aus der Hand zu winden, sondern sie sogar neu geschärft gegen dieselben zu gebrauchen. Seine Argumentation ist diese [1]: „Steht es fest, dass der erste bedeutende Widerspruch gegen die Apokalypse, der des Dionysius von Alexandrien, erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts erfolgte, so wird auch die Peschito erst gegen das Ende des Jahrhunderts verfasst seyn können. Der gelehrte und zum Theil klügelnde Charakter derselben will sich auch zu einer früheren Zeit nicht recht passen. Ferner beginnt die Blüthe der Syrischen Litteratur erst im 4. Jahrhundert mit Ephraem. Es ist kaum denkbar, dass zwischen einer Uebersetzung dieser Art, die bereits eine Frucht bedeutender Förderung der litterarischen Bildung war, und den anderen Erzeugnissen derselben ein Zeitraum von einigen Jahrhunderten liege. — Hiernach könne, fügt er hinzu, die Weglassung der Apokalypse in der Peschito nicht irgend einen historischen Grund haben, sondern nur daraus erklärt werden, dass der Verfasser von dem exegetischen Unvermögen und der polemischen Hitze solcher Zweifler, wie Dionysius, angesteckt gewesen sey. Auf dasselbe Resultat führe auch die Analogie der übrigen ausgelassenen Bücher, bey denen ebenfalls nur der Inhalt eine Handhabe für den Zweifel dargeboten und gegen deren Echtheit

1) A. a. O. S. 151 f.

keine positiven äusseren Zeugnisse vorhanden gewesen, wenn auch eine geringere äussere Beglaubigung."

Unstreitig würden wir, wenn die Peschito die Apokalypse enthalten hätte, einen allen Zweifel niederdonnernden Beweis für die denkbar früheste Abfassung dieser Uebersetzung von Herrn Hengstenberg erhalten haben. So aber muss zu Gunsten der Apokalypse die Peschito ein Jahrh. jünger werden, als die meisten Kenner derselben annehmen. Prüfen wir den Beweis des alle polemische Hitze in Andern verdammenden Mannes genauer.

Was den Verfasser der Peschito bestimmt habe, die Apokalypse nicht aufzunehmen, weiss Hengstenberg eben so wenig aus historischen Zeugnissen, wie wir. Es steht hier Vermuthung gegen Vermuthung. Aber was das Alter der Peschito betrifft, so beliebt es Herrn Hengstenberg aus der Beschaffenheit der Uebersetzung und der Geschichte der Syrischen Litteratur den Beweis zu führen. Den gelehrten Charakter der Uebersetzung, der sich für eine frühere Abfassung nicht schicke, findet Hengstenberg nach Wichelhaus [1]) z. B. darin, dass sie AG. I, 1. und öfter statt ὁ Ἰησοῦς die vollere Formel hat Dom. noster J. Chr., auch AG. II, 42. übersetzt: Et constantes erant in doctrina apostolorum et associabant se in precatione et fractione eucharistiae, wo der Griechische Text liest: κ. τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου κ. ταῖς προςευχαῖς. Aber gelehrt ist weder das eine noch das andere. Ob der Syrer nicht so im Griechischen Originale gelesen habe, wollen wir dahin gestellt lassen, wiewohl die Frage jedem Besonnenen nahe liegt. Ungenaues, den Lesern das Verständniss erleichterndes Uebersetzen ist noch kein gelehrtes. Aber warum verschweigt Hengstenberg, was Wichelhaus gleich darauf bemerkt, dass der Uebersetzer selbst AG. XX, 28.

---

1) A. a. O. p. 88 sq.

zwar ἐπισκόπους beybehalte, sonst aber immer, wo es Amtsname scheine, dafür πρεσβύτερος setze, und daneben διάκονοι habe? Wichelhaus schliesst richtig, dass die Uebersetzung geschrieben sey, als das systema hierarchicum et episcopale in der Syrischen Kirche noch nicht eingeführt war. Die Peschito übersetzte also aus der Anschauung eines früheren einfacheren Zustandes ihrer Kirche. Den klügelnden Charakter der Uebersetzung findet H. nach Wichelhaus [1]) z. B. darin, dass sie Matth. XXVII, 35. die Worte ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου: Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου etc. auslasse. Aber weder er noch Wichelhaus, der nicht weiss, an offenderit Syrum aliosque illud ὑπὸ τ. προφ., quia locus Psalmorum est, haben in ihrem Griesbach nachgesehen, der, weil eine grosse Anzahl der besten Griech. Handschriften u. s. w. die Stelle nicht haben, dieselbe aus seiner Recension schon ausgestossen hat. Mehr hat zu bedeuten, dass die Peschito 1. Kor. V, 8. statt ἐν ἀζύμοις ἐν ζύμῃ übersetzt, mit Rücksicht auf die Abendmahlssitte, gesäuertes Brot zu vertheilen, aber allerdings ganz gedankenlos den Sinn des Apostels verkehrend. Eine solche Willkühr konnte sich der klügelnde Uebersetzer auch schon im 2. Jahrhundert erlauben, weil das fermentatum, wahrscheinlich in Folge der Verbindung des Abendmahls mit den Agapen eine uralte Orientalische (antijüdische) Sitte war [2]); später kaum, weil je länger je mehr, wie der Griechische Text, so auch wohl die Uebersetzung desselben, genauer behandelt wurde. Im Allgemeinen aber kommt bey dieser Untersuchung die Frage sehr in Betracht, ob wir in solchen Stellen den ursprünglichen Text der Peschito haben oder nicht. — Endlich aber findet Hengsten-

---

1) A. a. O. 263.

2) Vgl. Bingham Antiq. Tom. VI. 269. Baumgarten Crusius Compend. der Dogmengesch. 2. 343. Neanders KG. Bd. 1. 571 ff. und Bd. 8. 637 ff.

berg auf seine eigene Hand undenkbar, dass zwischen der Peschito und der Blüthe der Syrischen Litteratur, welche mit Ephraem beginne, ein Zeitraum von einigen Jahrhunderten liege. Aber, wenn doch lange vor Ephraem Bardesanes (um 172.) in Syrien Syrische Hymnen dichtete, denen Ephraem andere rechtgläubige entgegensetzte, kann nicht schon in dieser Zeit eine Uebersetzung, wie die Peschito entstanden seyn, ja muss sie nicht so viel früher geschrieben seyn, als Ephraem schrieb, da dieser nöthig hat, in seinen Auslegungen der Schrift nach der Peschito veraltete, ungebräuchliche Worte die er zum Theil selbst nicht mehr versteht, durch verständlichere seiner Zeit zu erklären?[1]). Steht nun aber fest, dass die Peschito lange vor Ephraem geschrieben seyn muss, und nach der Meinung der Kenner wenigstens schon Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts verfasst ist, so lässt sich auch die Auslassung der Apokalypse nicht aus einer Einwirkung des polemisch hitzigen und exegetischunvermögenden Dionysius von Alexandrien erklären, sondern nur daraus, dass die Apokalypse und die 4 katholischen Briefe, welche sie nicht hat, zu ihrer Zeit in der Syrischen Kirche noch nicht als kanonisch galten, und dass der Verfasser dieselben in den Griechischen Handschriften, aus denen er übersetzte, nicht vorfand. Ob er seine Griechischen Handschriften aus Antiochien oder Alexandrien oder woher sonst hatte, wissen wir nicht. Dass in Antiochien Theophilus die Apokalypse gebrauchte, daraus folgt nicht, dass sie schon in den kirchlichen Kanon seiner Kirche aufgenommen war. Man darf nicht vergessen, dass Theophilus der Zeit des erst entstehenden, wenigstens noch nicht abgeschlossenen neutestamentlichen Kanons angehört. In dieser Zeit hatte die eine Kirche mehr in ihrem Kanon, als die andere, und

---

1) S. Lengerke a. a. O. p. 235 sqq.

die verschiedenen Privaturtheile der Kirchenlehrer und die traditionellen kirchlichen Urtheile und Gebräuche der verschiedenen Kirchen waren noch nicht miteinander ausgeglichen. Die Ausgleichung trat, wie man weiss, ziemlich spät ein. Hieraus soll nicht geschlossen werden, dass die Apokalypse von denen, welche sie nicht in ihren Kanon aufgenommen hatten, aus historischen oder dogmatischen Gründen für unecht gehalten worden ist, sondern nur, dass die allgemeine Anerkennung der Apokalypse als einer echten apostolischen Schrift in der Kirche von Anfang an unerweislich, und dass noch sehr die Frage ist, aus welchen Gründen sie nicht als Homologumenon galt. Dass nur exegetisches Unvermögen und polemische Hitze ihr widersprachen, ist die unerweisliche Voraussetzung einer erhitzten Apologetik. Die anständige, gelehrte Ruhe, mit der Dionysius seine Kritik vorträgt, beweist das Gegentheil.

§. 40.

Dionysius von Alexandrien und sein kritisches Urtheil über die Apokalypse.

Dionysius von Alexandrien, in der Mitte des dritten Jahrhunderts (er starb 265.), der würdige Schüler und Nachfolger des grossen Origenes in der Vorsteherschaft der Alexandrinischen Katechetenschule, ist einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit, unbefangen, wie wenige, ein suchender Geist, wie Origenes, aber mehr noch als dieser ein frey und ruhig prüfender, welcher das apostolische Wort γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται zu seinem Grundsatze machte, dabey aber keine eigentlich skeptische, negative Verstandesnatur, sondern ein Mann, der auch auf Visionen etwas gab und, wenn sie dem Worte Gottes entsprachen, göttliche Weisungen darin fand [1]). Er ist der erste, welcher den aposto-

1) Vergl. seinen Brief an den Römischen Presbyter Philemon

lischjohanneischen Ursprung der Apokalypse mit gelehrter Alexandrinischer litterarischer Kritik bezweifelt. Allerdings wurde er dazu zunächst durch seinen Streit mit den Aegyptischen Chiliasten veranlasst, und so hat er an den antichiliastischen Alogern seine Vorgänger, allein in der besonnenen kritischen Art, wie er seine Bedenken gegen die Apokalypse vorbringt, ist er ohne Vorgänger, und nichts weniger als ein erhitzter tendentiöser Polemiker.

Eusebius [1]) theilt uns das Urtheil des Dionysius über die Apokalypse meist mit den eigenen Worten desselben aus dem zweyten Buche seiner Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* mit, so, dass man die Veranlassung, den Gang und das innere Getriebe seiner Kritik deutlich erkennen kann [2]).

Nach Eusebius hatte Nepos, Bischof des Arsinoitischen Nomos, wie es scheint, im Anfange des 3. Jahrhunderts, gegen die Alexandrinische Schule, namentlich wohl gegen die Origeneische Theorie der allegorischen Auslegung, eine eigene Vertheidigungsschrift für den Chiliasmus geschrieben, unter dem Titel *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*, worin er wahrscheinlich den Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi und der Frommen auf Erden im Sinne der älteren Lehrer, eines Papias, Irenäus u. a., besonders durch eine antiallegoristische Erklärung der Apokalypse zu rechtfertigen und zu begründen

---

worin er sich gegen den Vorwurf, dass er zum Schaden seiner Seele viel häretische Schriften las, damit vertheidigte, dass er sagte: *Ὅραμα θεόπεμπτον προσελθὼν ἐπέῤῥωσέ με, καὶ λόγος πρός με γενόμενος προσέταξε διαῤῥήδην λέγων: Πᾶσιν ἐντύγχανε οἷς ἂν εἰς χεῖρας λάβοις· διευθύνειν γὰρ ἕκαστα καὶ δοκιμάζειν ἱκανὸς εἶ· καὶ σοι γέγονε τοῦτο ἐξαρχῆς καὶ τῆς πίστεως αἴτιον. ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα, ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (vergl. 1. Thess. V, 21.) S. Euseb. H. E. VIII, 7. Dionys. Opp. ed. Rom. 157. Vergl. die kurze treffende Schilderung des Mannes in Neanders KG. I, 1229 f.

1) H. E. VII, 24. 25. vgl. Dionys. Opp. p. 69 sqq.

2) Vergl. besonders Kleuker a. a. O. S. 139 ff.

suchte. Diese Schrift fand in seinen Gemeinden, unter Laien, wie Geistlichen, viel Eingang, und es erhielt sich in dieser Gegend auch nach dem Tode des Nepos eine bedeutende chiliastische Parthey, an deren Spitze Korakion stand. Von Alexandrien aus bekämpft, wurde die Parthey immer heftiger und fanatischer, so dass sich ganze Gemeinden von der Alexandrinischen Mutterkirche losrissen. Dionysius, seit 248 Bischof von Alexandrien, hielt für seine Pflicht, den Irrthum nicht unbekämpft zu lassen, aber nach seiner geistvollen, christlich freyen Art schlug er einen damahls leider schon selteneren Weg der Polemik ein. Er begab sich im J. 255 selbst in die Mitte der chiliast. Gemeinden, belehrte, disputirte Tagelang mit Geistlichen und Laien über die Schrift des sonst auch von ihm sehr geachteten Nepos, und es gelang ihm, die Leute von ihrem Irrthume zu überzeugen. Damit aber nicht zufrieden, schrieb er gleich darauf seine Abhandlung (in 2 Büchern, δύο συγγράμματα) über die Verheissungen (περὶ ἐπαγγελιῶν), worin er, um die Schrift des Nepos gründlich zu widerlegen, zuerst seine Meinung über das chiliastische Dogma, sodann aber über die Offenbarung des Johannes auseinandersetzte. Wenn alles darin so verständig und klar war, wie das, was Eusebius daraus mittheilt, so muss man die Schrift für eins der schönsten Producte der patristischen Litteratur halten. Allein, so schmerzlich desshalb der Verlust des Ganzen ist, so reichen doch die Fragmente bey Eusebius hin, um uns von der Ansicht und Kritik des Dionysius über die Apokalypse einen klaren Begriff zu machen.

Dionysius berührt zuerst den Widerspruch derer, welche vor seiner Zeit die Apokalypse als ein unverständliches und unverständiges Buch verwarfen, und es für das Machwerk des Ketzers Cerinth hielten [1]). Er

1) Nach dem Obigen §. 38. meinte er damit die Aloger, vielleicht insbesondere den Cajus.

verwirft diese Ansicht und sagt: „Ich hingegen möchte nicht wagen, das Buch so schlechthin zu verwerfen, da es von vielen Brüdern sehr werth gehalten wird. Vielmehr nehme ich gern an, dass sein Verständniss (Sinn) höher sey, als mein Verstand, und vermuthe, dass durchweg ein verborgener und erhabener, wunderbarer Sinn darin liege. Denn, wenn ich es auch nicht verstehe, so ahne ich doch einen gewissen tieferen Sinn in den Worten. Ich messe und richte es nicht nach dem Maasse meines eigenen Verstandes, sondern dem Glauben mehr einräumend [1]) achte ich dafür, dass es höhere Dinge enthält, als ich begreife; und ich verwerfe das nicht, was ich nicht selbst geschauet habe, sondern bewundere es vielmehr, eben weil ich es nicht gesehen" [2]). Nachdem er dann, wie Euseb. sagt, die ganze Schrift der Offenbarung prüfend durchgegangen ist, und gezeigt hat, dass man sie nicht buchstäblich verstehen dürfe [3]), fährt er fort: „Nachdem der Prophet seine ganze Weissagung vollendet hat, preist er diejenigen glücklich, welche sie bewahren; aber auch sich preist er glücklich [4]). Denn

---

1) *Οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μέτρων καὶ κρίνων λογισμῷ, πίστει δὲ πλέον νέμων ὑψηλότερα ἢ ὑπ' ἐμοῦ καταληφθῆναι νενόμηκα.* Gewiss geht diese *πίστις* auf den Inhalt, die prophetischen Mysterien des Buches, nicht darauf, dass, wie Merkel meint, D. bey der Frage, ob die Schrift von Joh. dem Apostel sey oder nicht, der Versicherung Anderer ohne Beweis getrauet habe. Sein ganzes Urtheil über die Apok. ist ja eben ein Beweis, dass er in dieser Hinsicht mehr zweifelte, als glaubte. S. Kleuker a. a. O. S. 139—144. Anmerk. und Heinichen zu Euseb. KG. 3. p. 531 *ff.*

2) *Καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα, ἃ μὴ συνεώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον, ὅτι μὴ καὶ εἶδον.* Offenbar will Dionys. sagen, je mehr die Apok. enthalte, was über seinen Erfahrungskreis, seinen Horizont hinausgehe, desto mehr halte er sich an die Bewunderung des Ungewöhnlichen. S. über d. St. Kleuker a. a. O. S. 144. Anmerk.

3) *Κατὰ τὴν πρόχειρον*, eigentl. die oberflächliche, leichtfertige Art der Ausleg., im Gegensatz gegen die tiefere.

4) In der That construirt hier Dionysius Apok. XXII., 7. 8. falsch, indem er V. 8. *καὶ ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων κ. βλέπων ταῦτα* von dem vorhergehenden *μακάριος* abhängig macht, da es doch offenbar zu dem folgenden Satze — *ἔπεσον προσκυνῆσαι* zu con-

er spricht, glücklich, wer die Worte der Weissagung dieses Buches hält, und auch ich, Johannes, der das sah und hörte! Dass er sich also Johannes nennt, und die Schrift einen Johannes zum Verfasser hat, dem widerspreche ich nicht. Ich gebe zu, dass sie eines heiligen und gottbegeisterten Mannes Werk sey. Aber nicht leicht möchte ich behaupten, jener sey der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus, der Bruder des (ältern) Jakobus, der das Evangelium geschrieben und den katholischen Brief. Denn ich schliesse (*τεκμαίρομαι*) sowohl aus dem Charakter beider Schriften (*ἐκ τοῦ ἤθους ἑκατέρων*), als aus der Art der Sprache, und der sogenannten Oekonomie der Apok. (*καὶ ἐκ τῶν λόγων εἴδους καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης*), dass der Verf. nicht derselbe sey. Der Evangelist nämlich drückt nirgends seinen Namen aus, noch kündigt er sich selber an, weder im Evangelium, noch in dem Briefe. — — Der Apostel Joh. spricht nirgends von sich weder in der ersten noch in der dritten Person [1]); der Verf. der Apok. dagegen stellt sich gleich im Anfang voran 1, 1. 2.; darauf überschreibt er den Brief: Johannes an die sieben Gemeinden in Asien, Gnade und Friede! Dagegen hat der Evangelist auch nicht einmahl dem kathol. Briefe seinen Namen vorgesetzt, sondern ohne Umstände gleich angefangen mit dem Geheimniss der göttlichen Offenbarung 1. Joh. I, 1 ff." — — „Nicht einmahl in dem zweyten und dritten Briefe, die man für Johanneisch zu halten pflegt, so kurz sie auch sind, steht Johannes namentlich voran, sondern namenlos steht geschrieben: Der Aelteste. Der

struiren ist. Darüber lässt ihn Hengstenberg a. a. O. 145. Anm. gewaltig an, mit der hämischen Invective, dass ein solches Missverständniss eben nicht von grosser Liebe zu „d. heil. und inspirirten Manne" (dem Apokalyptiker) zeuge. Wir bemerken nur, dass diess Missverständniss für die Argumentation des Dionysius indifferent ist.

1) *Οὐδὲ ὡς περὶ ἑαυτοῦ, οὐδὲ ὡς περὶ ἑτέρου.*

Verf. der Apok. dagegen hält es nicht für genug, sich ein für alle Mahl zu nennen, und dann fortzufahren, sondern wiederholt sagt er 1, 9.: Ich Johannes, Euer Bruder u. s. w. Sogar gegen das Ende sagt er dasselbe: Selig, wer die Worte der Weissagung dieses Buches hält, und auch ich Johannes, der das sah und hörte. — Dass also ein Johannes die Offenbarung geschrieben, das muss man ihm glauben, da er es sagt. Was für ein Johannes es aber sey, das ist nicht klar. Denn er sagt nicht von sich, wie der Verf. des Ev. vielmahls, dass er der von dem Herrn geliebte Jünger sey, noch, der Bruder des Jakobus, auch nicht, dass er der unmittelbare Augen- und Ohrenzeuge des Herrn gewesen. Er würde etwas der Art gesagt haben, wenn er sich deutlich (als Apostel Christi) hätte bezeichnen wollen. Aber nichts dergleichen. Nur unsern Bruder und Mitgenossen nennt er sich, Zeugen Jesu, und selig, weil er solche Offenbarungen gesehen und gehört habe. Ich glaube aber, dass es viele dem Apostel Johannes gleichnamige gegeben habe, welche aus Liebe zu jenem, aus Bewunderung und Nacheifer und weil sie gleich ihm von dem Herrn geliebt zu seyn wünschten, eben den Namen (Johannes) gern angenommen haben; so wie Christliche Kinder häufig Paulus und auch Petrus heissen."

„Nun findet sich zwar noch ein anderer Johannes in der Apostelgeschichte, mit dem Beynamen Markus, den Paulus und Barnabas zu ihrem Begleiter nahmen; von welchem es auch heisst: Sie hatten aber auch den Johannes zu ihrem Dienste, AG. XIII, 5. Ob aber dieser die Apok. geschrieben, ich möchte es nicht behaupten. Denn es steht nicht geschrieben, dass dieser mit Paulus und Barnabas bis nach Asien gekommen sey. Im Gegentheil heisst es, die Gesellschaft des Paulus reiste von Paphos ab und kam nach Perge in Pamphy-

lien; Joh. aber trennte sich von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück."

„Ich glaube ein anderer (des Namens) von denen, welche (wirklich) in Asien gewesen sind, ist der Verf. Denn man sagt, dass es in Ephesus zwey Grabmähler gebe, und dass beyde einem Johannes zugeschrieben werden." So weit seine τέκμαρσις ἐκ τοῦ ἤθους ἑκατέρων.

„Auch aus den Gedanken und Ausdrücken, so wie ihrer Composition (ἀπὸ τῆς συντάξεως αὐτῶν), fährt er fort, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass die Apok. einen andern Verf. habe, als den Evangelisten. Denn was die Gedanken betrifft, so stimmen Evangelium und Brief mit einander überein und fangen auch auf ähnliche Weise an. Das Evang. sagt: Im Anfange war das Wort. Der Brief: Was von Anfang an war. Jenes sagt: Und das Wort ward Fleisch u. s. w. Dasselbe mit einer kleinen Veränderung sagt der Brief: Was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen haben u. s. w. — Dieses Präludium ist, wie der Verf. weiterhin erklärt, gegen diejenigen gerichtet, welche sagten, der Herr sey nicht im Fleisch zu uns gekommen. — Desswegen fügt er gleich sorgfältig hinzu: Und wir bezeugen, was wir gesehen haben u. s. w. Er bleibt sich gleich und entfernt sich nicht von seinem Zwecke. Ueberall dieselben Hauptsätze und Ausdrücke, in denen er das Ganze durchführt. Wir wollen einige davon in der Kürze erwähnen. Der aufmerksame Leser wird in beyden Schriften (dem Ev. und dem Br.) häufig finden (die Ausdrücke): Leben, Licht, Vertreibung der Finsterniss (ἀποτροπὴ τοῦ σκότους). Unausgesetzt kommt vor: Wahrheit, Gnade, Freude, Fleisch und Blut des Herrn, Gericht, Vergebung der Sünden, die Liebe Gottes zu uns, das Gebot, sich unter einander zu lieben, dass man alle Gebote halten solle; ferner überall die Ueberführung (Verdam-

mung) der Welt, des Teufels, des Antichrists, die Verheissung des heil. Geistes, die Kindschaft Gottes, der Glaube, der von uns durchaus gefordert wird, Vater und Sohn. Ueberhaupt, wer den Charakter genauer betrachtet, der wird unfehlbar überall in beyden Schriften dieselbe Farbe bemerken. Ganz und gar verschieden und abweichend davon ist die Apok. Sie berührt, sie nähert sich kaum irgend einem von jenen Grundgedanken, ja keine Sylbe hat sie mit dem Evangel. und dem Briefe gemein. Aber es geschieht auch weder der Apok. Erwähnung in dem Briefe, (denn von dem Ev. will ich nicht einmahl reden,) noch des Briefes in der Apokalypse, da doch Paulus der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen gedenkt, die er nicht einmahl besonders aufgeschrieben hat."

„Ausserdem aber kann man leicht auch die Verschiedenheit der Sprache wahrnehmen zwischen dem Evangelium und dem Briefe auf der einen und der Apok. auf der andern Seite. Denn jene sind nicht nur ohne allen Anstoss gegen die Griech. Sprachregeln geschrieben, sondern sogar mit grosser Beredsamkeit in den einzelnen Ausdrücken, Verbindungen der Sätze und der Composition der ganzen Darstellung. Wenigstens wird man nichts weniger, als barbarische Ausdrücke, oder Solöcismen, oder überhaupt Idiotismen in ihnen finden. Denn er (ihr Verf.) besass, wie es scheint, beiderley Gabe, vom Herrn geschenkt, sowohl die der Erkenntniss, als der Darstellung [1]). Was dagegen den Verf. der Apok. betrifft, so will ich nicht leugnen, dass derselbe die Offenbarung gesehen, und die Erkenntniss und Weissagung empfangen hat, aber seine Sprache finde

1) Ἑκάτερον γὰρ εἶχεν, ὡς ἔοικε, τὸν λόγον, u. s. w. Dieser zwief. λόγος wird gleich nachher erklärt durch λόγος τῆς γνώσεως und λόγος τῆς φράσεως. s. Kleuker a. a. O. S. 154. Anm.

ich nicht eben Griechisch, er bedient sich vielmehr barbarischer Wendungen und ist hie und da voll Solöcismen. Es ist nicht nöthig, diese jetzt auszulesen. Denn nicht, um zu spotten, — das glaube ja Niemand, — habe ich diess alles gesagt, sondern einzig und allein um die Unähnlichkeit jener Schriften ausführlich darzulegen."

Die Kritik des Dionysius hat, wie wir nachher sehen werden, durch die Auctorität ihres Urhebers, wohl noch mehr aber durch ihre innere Tüchtigkeit auf das Urtheil über die Apok., zunächst vornehmlich in den gelehrteren Kreisen der Griech. Kirche einen bedeutenden und anhaltenden Einfluss ausgeübt [1]). Das Hauptgewicht derselben für uns aber liegt nicht sowohl hierin, auch nicht in ihrem Ergebniss, sondern in ihrem historischen pragmatischen Zusammenhange mit der damahligen kirchlichen Tradition über die Apokalypse.

Allerdings ist Dionysius durch seinen Streit mit dem Nepotianischen Chiliasmus zu seiner Kritik veranlasst worden. Aber diese äussere Veranlassung prädeterminirte ihn nicht in seinem Urtheile über die Apok. Der eigentliche innere Antrieb zu seiner kritischen Untersuchung lag in seinem kritischen Wahrheit suchenden Geiste. Daraus erklärt sich, dass seine Kritik von tendentiöser Polemik nichts an sich hat. Man kann über die Apok., den Chiliasten gegenüber, nicht günstiger urtheilen, als er thut. Er achtet, bewundert sie selbst da, wo er sie nicht zu verstehen bekennt. Er hat aber genug von ihr verstanden, um über den Geist und die Art des Buches, so wie die rechte Art seiner Auslegung urtheilen zu können. Wenn er bescheiden sagt, dass er nicht alles in der Apok. vollkommen verstehe, so ist

---

1) S. P. J. Mönster, de Dionys. Alex. circa Apocalypsin Joan. sententia, hujusque vi in seriorem libri aestimationem. Havn. 1826. 8.

diess keine exegetische Impotenz, sondern ein Beweis, dass er mehr hermeneutischen Sinn, auch mehr wahren Christlichen Verstand hatte, als diejenigen verrathen, welche heutzutage alles schlechthin zu verstehen meinen und ihm sein bescheidenes *θαυμάζειν* als exegetische Schwäche und Unfähigkeit aus Heterodoxie aufrücken. — Den Chiliasten gegenüber hatte er gar nicht nöthig, die apostolische Johann. Authentie der Apok. in Zweifel zu ziehen. Er hatte wohl schon von Origenes gelernt, wie man das Buch für ein echtes Werk des Johann. halten und doch den Chiliasmus bestreiten konnte. Auch hatte er selbst hermeneutischen Verstand genug, um nach dem Vorgange seines grossen Lehrers [1]) selbst die betreffende Stelle der Apok. aus ihrem nächsten Zusammenhange und der Analogie der Schrift so zu deuten, dass die Nepot. Chiliasten selbst mit ihrem in diesem Stücke gewiss falschen exegetischen Grundsatz von der buchstäblichen Auslegung nichts dagegen vermochten. Man kann zugeben, dass, wenn er bestimmt nachweisen konnte, dass die Apok. kein Werk des Apostels Joh. sey, er dadurch einen nicht unbedeutenden Vortheil gegen die Chiliasten gewann. Allein er sucht diesen Vortheil nicht, wiewohl die Ueberschätzung der Apok. auf Seiten seiner Gegner, von denen er sagt, dass ein Theil von ihnen die Evangelien und die apostol. Briefe vernachlässigte und geringschätzte [2]), ihn leicht zu dem Extrem verleiten konnte, das Buch zu unterschätzen. Aber Niemand hält sich von diesem Extrem ferner, als er. Er verwirft die Apok. nicht schlechthin, wie die frühern Gegner in kecker Drei-

1) S. oben S. 329. Andreas giebt sogar als traditionelle Auslegung der betr. Stelle an, dass die tausendjährige Herrschaft Christi mit den Seinigen den *χρόνος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος* ausdrücke und dass nach der Analogie der Schrift die bestimmte Tausendzahl nicht streng wörtlich genommen werden könne.

2) S. Euseb. H. E. VII, 24.

stigkeit gethan hatten. Er zweifelt nur, ob das Buch von dem Apostel Joh. verfasst sey. Indem er seinen Zweifel begründet und erörtert, bekennt er, dass er die Apok. für das Werk eines heiligen inspirirten Mannes — also wohl aus der apostol. Zeit — halte. Bey diesem Bekenntniss oder Zugeständniss konnte dem scharfsinnigen Manne nicht entgehen, dass die Fähigeren unter den Gegnern ihm erwiedern konnten, dass Zweifel noch keine Gewissheit sey, und dass es für die streitige Hauptfrage nicht allzuviel austrage, ob die Apok. unmittelbar ein Werk des Apostels Joh. sey, wenn sie nur, wie er doch zugebe, einen heiligen inspirirten Mann zum Verf. habe. Ich will damit nichts weiter sagen, als dass von polemischer Heftigkeit und heftiger Vortheilverfolgung in seiner Kritik keine Spur ist. Er forscht mit grosser Ruhe, überlegt unpartheyisch das Für und Wider der verschiedenen möglichen Ansichten von dem Verf. des Buches und legt die Momente seines Zweifels, wie seiner Vermuthung zur Entscheidung vor. Merkwürdig ist die vorsichtige Art, wie er des andern Ephesinischen Johannes (des Presbyters) eben nur Erwähnung thut, aber denselben nur hinstellt als möglichen Verf. der Apok., da er gezeigt hat, dass Joh. Markus der Verfasser nicht zu seyn scheine [1]). Er trifft nicht immer das Rechte, übertreibt wohl den Unterschied zwischen der Apok. und den andern, allgemein anerkannten Johann. Schriften und übersieht das Aehnliche, Ausgleichbare, was sich findet. Aber seine kritische Untersuchung ist mehr eine gelegentliche, anregende, als schlechthin abschliessende. Er fängt die Kritik der Apok. eigentlich erst an; aber sein Anfang ist ein glücklicher; er steht damit auf der Höhe der

1) Leider kann man aus dem Fragment bey Eusebius nicht erkennen, ob Dionysius auf die Hypothese, dass der Presbyter Joh. der Verf. sey, genauer eingegangen ist, und die von Eusebius mitgetheilte Stelle des Papias dabey benutzt hat.

litterarischen Kritik seiner Zeit in dem gelehrten Alexandrien. Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Dionysius, dass er durch seinen Versuch die kirchliche Tradition über die Apok. zur kritischen Erwägung gestellt, und den richtigen Weg gezeigt hat, auf welchem man in solchen Fällen über mehr und weniger unsichere litterarische Traditionen zu einem sicheren Urtheil gelangt. Da die Verschiedenheit der dem Johannes traditionell beygelegten Schriften in Gedanken, Darstellung und Sprechweise von ihm eben als ein Factum betrachtet wird, so kann wohl Niemand sagen, dass er an die Stelle des Faktischen das Unfaktische und das beliebige Meinen gesetzt und so das kirchliche Urtheil corrumpirt habe. Er hat diesem vielmehr die Augen für das ursprüngliche faktische Verhältniss der Apok. geöffnet. Hierbey aber ist nun für uns von besonderer Wichtigkeit, dass die kritische Forschung des Dionysius unverkennbar voraussetzt, dass er weder auf Seiten der kirchlich traditionellen Anerkennung der Apok., als eines Werkes des Apostels Joh., noch auf Seiten des antimontanistischen Widerspruchs ein sicheres historisches Wissen und Gewissen vorfand und anzuerkennen vermochte. Dass er die Traditionen kannte, dafür bürgt seine Alexandr. Gelehrsamkeit. Hätte er auf der Seite der kathol. kirchlichen Tradition eine hinreichende historische Gewissheit gefunden, so war er katholisch-kirchlich und zugleich wissenschaftlich gebildet genug, um dieselbe unbefangen und unbeschadet seiner antichiliastischen Ueberzeugung anzuerkennen und geltend zu machen.

Ganz anders freylich urtheilt **Hengstenberg**, welcher den Dionysius wegen seiner Bedenken und Zweifel scharf ins Gebet, ja ins Gericht nimmt [1]).

Nach H. hat eben nur die Polemik gegen die Chi-

---

1) A. a. O. S. 143 ff.

lianten in seinem Sprengel, verbunden mit der Unfähigkeit, die Apok. auf eine den Gegnern imponirende Weise auszulegen, den Dionysius dazu bestimmt, sich der ihm lästigen Auctorität der Schrift durch Angriffe auf ihren apostolischen Ursprung zu entledigen [1]). „Allerdings hat er diess mit einer gewissen Mässigung gethan. Aber, sagt H., auch nur Bescheidenheit und Klugheit hat ihn von der völligen Verwerf. der Apok. abgehalten. Bey allem Respect, welchen er vor dem heiligen Buche und seinem tiefen Inhalte bekennt, fehlte es ihm doch an einer wirklichen lebendigen Ueberzeugung von der Göttlichkeit, so wie an allem wahren geistigeren Verständnisse desselben. Eben desshalb bringt er es nur zu Concessionen nach dieser Seite hin. Wie wäre auch einem Manne, der von sich überzeugt war, dass er die Geschicklichkeit besitze, alles zu prüfen und zu untersuchen, möglich gewesen, in das innere Wesen, das Wie eines geistigeren Verständnisses des schweren Buches einzudringen! Der Dualismus, der mit allen blossen Concessionen verbunden ist, macht sich auch in der Kritik des Dionysius deutlich genug geltend, — welche doch am Ende nicht bloss gegen die Abfassung der Apok. von dem Apostel, sondern auch gegen die doch von ihm zugestandene von einem heiligen inspirirten Manne streitet. Wer, wie Dionys., das vermeinte schlechte Griechisch der Apok. (deren Griechisch doch das beste ist für den vorliegenden Zweck) so geradezu als Mangel fasst, wer so schlechthin unfähig ist, die tieferen Ursachen ihres sprachlichen Charakters zu erfassen, wer den Fehler bey ihr sucht, statt in der classischen Gräcität, die als Darstellungsmittel für die höchsten Geheimnisse nicht geeignet war, — bey dem kann

1) In diesem Stücke stimmt Hengstenberg mit der Ansicht der Tübinger Schule von der Kritik des Dionysius überein. S. Schnitzer, Beyträge zur Joh. Kritik in Zellers Jahrbücher 1842. S. 646 ff.

auch von einer lebendigen Ueberzeugung von der Inspiration der Apok. nicht die Rede seyn."

So lautet im Wesentlichen die zornige Strafrede gegen den Zweifler, welche sich am Ende vermisst, ex divinatione die boshafte Herzenskündigung auszusprechen, Dionysius rede zwar zunächst nur von seinem Missbehagen an der Sprache der Apokal., aber „ohne Zweifel habe er in seinem Herzen gesprochen, was die Aloger mit dem Munde: Was hilft mir die Apok., welche von 7 Engeln und 7 Posaunen zu mir redet?" —

Ueber diese divinatorische Insinuation kein Wort weiter, als dass Dionysius sich unstreitig einer solchen auch gegen den schlimmsten Gegner geschämt haben würde. Was aber die anständiger vorgetragenen Vorwürfe gegen den ἀνὴρ ζητητικός betrifft, so sind sie zum Theil so leichtfertiger Art, dass, wenn dergleichen nicht jetzt als besondere Erweisungen des Geistes und der Kraft gepriesen würden, kaum nöthig wäre, darauf zu antworten. Zunächst müssen wir Herrn Hengstenberg im ganzen Ernste fragen, ob er die den Sprachcharakter der Apokal. betreffende Stelle in dem Fragment des Dionysius auch nur wirklich gelesen hat? Wo spricht denn D. nur irgend ein Wort von seinem Missbehagen an der unclassischen Sprache der Apokal. aus eklem Griechischen Geschmack? Von der Verschiedenheit des Sprachcharakters zwischen der Apok. und den übrigen Joh. Schriften spricht er, und findet darin einen Grund, an der apostolischen Johan. Authentie der ersteren zu zweifeln. Die unclassische, zum Theil barbarische Gräcität der Apok. an sich für ein Merkmahl ihrer Unechtheit und Nichtcanonicität zu halten, fällt ihm nicht von fern ein. Wie sollte er auch, der wohl überlegende, prüfende Mann? Hat er doch in der Alex. Uebersetzung des A. T. und in den drey ersten Evangelien viel gelesen, Wahrheit und Leben aus ihnen geschöpft, und durch das Hebraisiren, den

Barbarismus der biblischen Gräcität sich seinen Geschmack am göttlichen Worte nicht verderben lassen. Das freylich konnte ihm bey seinem gesunden Sinne nicht einfallen, zu meinen, die classische Gräcität eigene sich zur Darstellung der höchsten Geheimnisse nicht. Er wird zu der Macht des göttlichen Geistes ein besseres Vertrauen gehabt und gedacht haben: Konnte derselbe am heil. Pfingstfeste in so vielen Sprachen die Grossthaten Gottes preisen lassen, und in dem besseren Griechisch des Apostels Paulus, so wie des Joh. Ev. die tiefsten Geheimnisse des Gottesreiches kund thun, warum sollte er nicht vermocht haben, die apok. Geheimnisse in classischer Gräcität auf geeignete Weise auszusprechen? Wenn er aber bescheiden erklärt, in dem Buche nicht alles verstehen zu können, so theilt er diess Schicksal mit Männern, wie Dr. Luther, dessen Geist sich auch in das Buch nicht schicken konnte. Ein kritischer bescheidener Geist wie Dionysius hat einen andern Maassstab des vollkommenen Verstehens, als die modernen Allversteher „mit ihrem ausgebildeten heiligen Geschmack." Versichert ein solcher Mann, dass er, obwohl er nicht alles in der Apok. verstehe, obwohl er Bedenken trage, dieselbe wegen der Verschiedenheit des Inhalts, der Darstellungsweise und Sprache dem Verf. des Evangel. zuzuschreiben, er dieselbe doch für die Schrift eines heiligen und inspirirten Mannes halte, was für ein Recht hat man, in diesem Bekenntnisse eben nur eine kluge Bescheidenheit und Verhüllung seiner wahren Meinung zu argwöhnen? Hatten Frühere aus polemischem Interesse gegen die Chiliasten das Buch schlechthin als unkanonisch verworfen, so zeugt es nicht nur von kluger Mässigung und Bescheidenheit, die den Gegner durch ein mildes Urtheil eher zu gewinnen hofft, als durch ein schroffes, sondern von wirklichem unbefangenen Wahrheitssinn, wenn er nicht bloss behauptet, sondern auch zu beweisen sucht, dass die

Apok. zwar nicht von dem Apostel Joh., aber von einem heiligen inspirirten Manne desselben Namens verfasst seyn möge. Enthält der neut. Kanon auch sonst heilige, inspirirte Schriften, welche nicht von Aposteln verfasst sind, warum sollte Dionysius nicht in ehrlichster Weise behaupten können, die Apok. sey, wenn auch nicht vom Apostel Joh., doch eine wahre kanonische Schrift, nur nicht ersten Grades? Ich fürchte, er hat die Idee des Kanons und der Inspiration zu seiner Zeit besser verstanden, als sein Gegner von heute. Und wenn er von einer solchen Schrift sagt, er verstehe sie auch nach seiner hermeneutischen Methode, welche sonst geeignet war, unter Bildern und Symbolen die tiefsten Gedanken des Geistes zu entdecken, nicht ganz, muss er darum kein Vertrauen zur Inspiration der apok. Schrift oder sie gar nicht für inspirirt gehalten haben? Bescheidene Ehrfurcht vor den Geheimnissen des göttlichen Wortes ist keine Verleugnung derselben.

Nachdem H. die lange Strafrede gegen Dionysius und seine Gönner vollendet hat, nimmt er den Gestraften endlich wieder zu Gnaden an, da derselbe in dem Briefe [1]) an den Hermannon über den Kaiser Valerianus und dessen Christenverfolgung sagt, dass in ihm erfüllt sey, was dem Johannes in der Apok. XIII, 5. (*καὶ ἐδόθη γὰρ αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίαν· καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ μῆνες τεσσαράκοντα δύο*) geoffenbart sey. H. zweifelt nicht, „dass hier die Echtheit der Apok. als einer Schrift des Apostels Joh. anerkannt sey. „Hier rede er, meint er, die Sprache der Ueberzeugung, nicht mehr die der Concession. Entweder D. hatte, da der Brief später geschrieben sey, als die Schrift über die Verheissungen, unterdessen, vielleicht eben in der Leidenszeit während der

---

1) S. Euseb. H. E. VII, 10. vrgl. 1. Ed. Rom. p. 178 sq.

Valer. Verfolgung zum Einblick in die Herrlichkeit des Buches, seine Ansicht über den Verf. der Apok. geändert, oder er hat in der früheren Schrift, durch seinen polemischen Eifer fortgerissen, nur einseitig gesprochen, und in der spätern Schrift die andere Seite hervorgehoben, so dass wohl im Grunde schon früher seine Zweifel ihm selbst nur als Zweifel erschienen seyen. Auf jeden Fall zeige diese spätere Aeusserung, dass man seinem früheren Angriffe eben keine grosse Bedeutung beylegen dürfe." Wunderliche Rede! Hat doch Dionys. in der Schrift über die Verheissungen seine Zweifel an der apostol. Johann. Authentie der Apok. nur für Zweifel gehalten und für nichts weiter gehalten wissen wollen. Der ganze Ton der Gewissenhaftigkeit in seiner Kritik zeugt davon [1]). Wozu also den bescheidenen Zweifler so hart anlassen? Aber Dionys. war der Mann nicht, der wohl überlegtes Bedenken so schnell aufgab. Wozu auch sollte er das? Er konnte die Apok. für kein Werk des Apostels Joh. halten und doch für eine heilige kanonische Schrift voll wahrer Weissagungen. Ja er sagt es in seiner Kritik ganz ausdrücklich. Eben nach diesem Bekenntnisse konnte er, da er die Schrift im Kanon seiner Kirche fand, später aus ihr eine zu seiner Zeit in Erfüllung gegangene Weissagung im guten Glauben, ohne alle Ueberzeugungsveränderung, citiren. Er sagt aber nicht: der Apostel Johannes, sondern nur *καὶ τῷ Ἰωάννῃ δὲ ὁμοίως ἀποκαλύπτεται.* Dass er damit ohne Zweifel den Apostel Johannes gemeint habe, ist eben nur eine von den nicht sehr bescheidenen und auch nicht sehr klugen Voraussetzungen der Hengstenbergschen Kritik.

Ich bin daher auch bey dem weiteren Besinnen un-

---

1) Hieronym. sagt Catal. 69., indem er von des Dionys. 2 Büchern gegen den Nepos spricht, in quibus de apocalypsi Joannis diligentissime (also nicht im einseitigen polemischen Eifer, wie Hengstenberg meint,) disputat.

ter der Leitung des Herrn Hengstenberg nicht im Stande von meiner Behauptung abzugehen, dass Dionysius, ein kirchlicher Mann in dem Sinne, dass er die Traditionen der Kirche und ihre Gesetze sorgfältig erforschte und ehrte [1]), bey seiner Kritik über die Apok. kein sicheres historisches Zeugniss für die apostolische Johanneische Authentie der Apok. vorfand.

§. 41.

Dritte Periode der kirchl. Tradition. Des Eusebius von Cäsarea Unentschiedenheit über den Verfasser der Apok.

Der kritische Versuch des Alex. Dionysius überragte so sehr seine Zeit, dass er zunächst als ganz vereinzelt dasteht. Bey aller Auctorität des gelehrten Alex. Bischofs war er nicht im Stande, den Strom der kirchl. Tradition wesentlich zu unterbrechen. Der kirchliche Kanon des N. T. war seit Irenäus schon bis auf einen gewissen Punkt abgeschlossen; selbst seine Grenze, die Apokalypse, war von der kirchlichen Gewohnheit der meisten Kirchen schon so weit gefestigt, dass, wenn auch das Urtheil des Dionysius entschiedener und evidenter gewesen wäre, eine allgemeine Zustimmung nicht zu erwarten war; um so weniger, da es für den populären Verstand der Kirche jener Zeit ziemlich gleichgültig war, ob die Apok. von dem Apostel Joh., oder von einem gleichnamigen anderen, aber doch heiligen und inspirirten Manne verfasst seyn sollte. Hatte man doch im Kanon auch Evangelien, welche keinen Apostel im engeren Sinn, sondern nur apostol. Jünger zu Verfassern haben. Der Begriff der apostolischen Authentie war nicht scharf bestimmt, und die Classification der neutestamentlichen Schriften nach den Graden

1) Basilius d. Gr. nannte ihn Epist. 188. wegen seiner genauen Kenntniss der Gesetze der Kirche vorzugsweise ὁ κανονικός.

ihrer grösseren oder geringeren Gewissheit, der unmittelbaren oder mittelbaren apostolischen Authentie war eben erst im Entstehen, und hatte im Allgemeinen mehr gelehrte theologische, als kirchlichpraktische Bedeutung. Dazu kam, dass der Kampf gegen den Montanismus und Chiliasmus, so wie gegen die Ueberschätzung der Apok. von dieser Seite im Laufe des dritten Jahrhunderts allmählig erschlaffte und sein Interesse verlor. Es traten andere, bedeutendere Lehrstreitigkeiten in den Vordergrund, bey welchen die Apokalypse eben keine besondere Bedeutung hatte. Nachdem die katholische Orthodoxie durch weitere Ausbildung des Lehrzusammenhanges der Schrift den Chiliasmus bis auf einen gewissen Punkt überwältigt und zu einer mehr und weniger singulären Sectenansicht hinabgedrückt hatte, andererseits auch mit dem allmählichen Schwächerwerden der Verfolgungen das praktische Interesse am Chiliasmus und auch an der Apokalypse und ihrer Prophetie sich in der Kirche verlor, verlor die kritische Frage über den Verf. der Apok. je länger je mehr das kirchliche praktische Interesse, welches sie noch für den Dionysius hatte. Nur in den Kreisen der gelehrten Theologie, insbesondere der kirchenhistorischen Forschung konnte die Kritik des Dionysius Beachtung, Zustimmung oder Bestreitung, finden. So erklärt es sich, dass selbst in der gelehrten Alex. Kirche der kritische Versuch des Dionysius zunächst keine weitere Beachtung und Bearbeitung fand, während seine dogmatischen Untersuchungen von Alex. Männern, wie Athanasius, beachtet und fortgesetzt wurden. Männer, wie Methodius [1]) von Tyrus (311.) und Pamphilus [2]) von Cäsarea (309.),

1) S. vornehml. s. Schrift Sympos. X. virginum. opp. ed. Combef. p. 70. und 97. Andreas hat aus ihm mehrere Scholien in seinen Commentar aufgenommen und nennt ihn zwischen Irenäus und Hippolyt unter den älteren Zeugen für die Inspiration der Apok.

2) In s. apol. pro Orig. — in Orig. opp. de la Rue T. IV. p. 25. 33.

jener ein Gegner, dem populären Chiliasmus geneigt, dieser ein Anhänger und Vertheidiger des Origenes, gebrauchten gleicherweise die Apok. als eine Schrift des Johannes in traditioneller Weise, beyde darin dem Origenes folgend. Auch Lactanz und Victorinus von Petobio in Pannonien (gest. 303. als Märtyrer) folgen der kirchl. Tradition ohne Bedenken [1]). Nur Eusebius von Cäsarea ging eben als Kirchenhistoriker auf die Kritik des Dionysius genauer ein, in sofern zunächst, als er dieselbe in seiner Kirchengeschichte ausführlich mittheilt, die Traditionen der Kirchen, die Urtheile der Alten über die Apok. sorgfältig sammelt, und den Stand und die Differenz der Meinungen aufmerksam beobachtet und hervorhebt. Allein weiter führt er die Kritik nicht. Dionysius hat ihn nicht völlig überzeugt, dass die Apok. nicht von dem Apostel Johannes verfasst sey; nur schwankend hat er ihn gemacht. K.G. III, 24. am Schlusse, nachdem er von der allgemeinen Anerkennung des Evangeliums und des ersten Briefes als unzweifelhaft echter Schriften des Apostels Joh. und von der Antilogie gegen den zweyten und dritten Brief gesprochen, sagt er: *τῆς δ' Ἀποκαλύψεως ἐφ' ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα. Ὅμως γε μὴν ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας ἐν οἰκείῳ καιρῷ τὴν ἐπίκρισιν δέξεται καὶ αὐτή.* Aber diese Epikrisis besteht eben nur darin, dass er die Urtheile der bedeutenderen Theologen über die Apok. mittheilt, namentlich das des Dionysius ausführlich, und in der Hauptstelle über den Kanon der

1) Lactanz in s. instit. div. II, 12. VII, 10. Epit. 42. u. a. Des Victorinus Schrift de fabrica coeli ist voll von Citaten aus der Apok. s. Routh Reliquiae sacr. Tom. III, p. 235 sqq. Derselbe schrieb einen Commentar über die Apok., worin er den Verf. derselben den Apostel Joh. nennt. Hieronymus charakterisirt diesen Commentar als einen chiliastischen. Ob der unter Victorins Namen noch erhaltene Commentar echt sey, ganz oder nur theilweise, darüber s. unten.

neutestamentlichen Schriften und ihre Classen III, 25. zuerst sagt: ἐπὶ τούτοις (nemlich den Homologumenen) τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα, — dann aber die Apok. wieder unter den sogen. νόθοις aufführt mit der Bemerkung: εἰ φανείη, ἥν τινές, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Indem er sie hier auch mit den πράξεις des Paulus, dem Hirten, der Apok. des Petrus, dem Briefe des Barnabas, und den διδαχαὶ der Apostel zusammenstellt, weist er ihr allerdings einen ziemlich niedrigen Platz unter den kirchlichen apostolischen Schriften an. Aber er bleibt schwankend, mit so grosser Vorliebe er auch die Kritik des Dionysius mittheilt und wie geneigt er auch nach KG. III, 39. der Vermuthung ist, dass die Apok. ein Werk des Presbyters Johannes sey, — und somit bestimmter als Dionysius den Verf. der Apok. zu nennen wagt. — De Wette vermuthet, der Grund dieses Schwankens möge in der dogmatischen Befangenheit zu suchen seyn, mit welcher Eusebius und Andere die Apok. entweder mit Vorliebe oder mit Abneigung beurtheilten. Allein von einer solchen Befangenheit, insbesondere Abneigung des Eusebius gegen die Apok. findet sich nirgends eine sichere Spur. Er war ein entschiedener Antichiliast. Aber Origenes, Pamphilus, Dionysius, selbst dieser, die er so sehr verehrte, konnten ihn lehren und hatten ihn auch wohl gelehrt, dass man bey aller Abneigung gegen den Chiliasmus die Apok. hochachten konnte. — Hengstenberg [1]) freylich hält den Eusebius gar nicht für schwankend in seinem Urtheile über die Apok. und deren Verfasser. „Sein Urtheil habe, sagt er, die Festigkeit, die es zu seiner Zeit haben konnte, wenn man davon absehe, dass die unverkennbare Göttlichkeit der Parthien (der

1) A. a. O. S. 155.

Apok.), deren Sinn offen liege, auf ihn nicht den Eindruck gemacht habe, den sie billig hätte machen sollen. Klar und entschieden erkenne er ja die Thatsache an, dass das Buch von den Alten einstimmig bezeugt sey, dass die äussern Gründe durchaus für seine Echtheit sprechen. Desshalb rechne er es auch zu den Homologumenen; er mache gar keinen Versuch, das Gewicht dieses Zeugnisses zu entkräften, erkenne es vielmehr in seiner vollen Bedeutung an. — Auf der andern Seite wage er auch nicht mit einem Machtspruche zu beseitigen, was er nicht widerlegen konnte. So lange nicht gelungen war, die auf innere Gründe basirten Zweifel zu beseitigen, und in der Auslegung eine neue Bahn zu brechen, galt es die Frage noch offen zu erhalten. Das habe Eusebius gethan. Daher das *εἰ φανείη* des Eusebius bey der Einreihung der Apok. unter die Homologumena, wie unter die *νόθα*." So ist also doch Eusebius nur entschieden für die Offenhaltung der Frage. Diese aber entscheidet er nicht. Gewiss erkennt er das Gewicht der älteren Zeugnisse für die Aufnahme der Apokal. unter die Homologumena an. Aber, wenn er diese Zeugnisse für objectiv hinreichend zur Feststellung der apostolisch johanneischen Authentie der Apok. gehalten hätte, so war er selbst nach Hengstenbergs Urtheil nicht der Mann, dem es an Neigung fehlte, jenes Gewicht geltend zu machen. Die Widersprüche der sogen. Aloger haben ihn nicht abgehalten, des Johannes Evang. für unzweifelhaft echt zu erklären, wie sollten sie ihn abgehalten haben von der Anerkennung der traditionell gewissen Echtheit der Johanneischen Apok.? Die Kritik des Dionysius konnte ihn an sich eben so wenig abhalten. Wenn er derselben nun Beifall gab, sie mit sichtbarer Vorliebe mittheilte, ja sogar derselben einen gewissen Abschluss gab durch die von ihm ausgesprochene Vermuthung, die Apok. möge wohl den Presbyter Johannes zum Verf.

haben, was bestimmte ihn dazu? — Hengstenberg sagt: weil sein Geist sich, wie der Luthers, in die Offenbarung des Joh. nicht finden konnte, und aus Mangel an Verständniss eine gewisse Abneigung gegen dieselbe hatte. — Natürlich verstand er nicht so viel davon, wie zu unserer Zeit insbesondere die rechtgläubigen Exegeten, aber gewiss eben so viel, wie diejenigen zu seiner Zeit, welche an der apostolischen Authentie im engern Sinne keinen Zweifel hatten. Abneigung gegen das Buch selbst zeigt er nirgends, sondern nur gegen den chiliastischen Missverstand und Missbrauch desselben. Nicht nur setzt er es, weil er sah, dass es in der kirchlichen Praxis allgemein als heil. Schrift gebraucht wurde, zu den Homologumenen, sondern er citirt auch aus demselben in seiner Demonstr. evang. p. 386. (ed. Colon.) unbedenklich Cap. V, 5. und findet in dieser Stelle sinnreich einen Schriftbeleg für den schönen und wahren Gedanken, dass der Herr nicht gekommen sey, um *ἀποκλεῖσαι καὶ ὥσπερ σφραγίσαι τὰς προφητικὰς ὁράσεις*, da er ja seinen Jüngern auch die dunkelsten, versiegelten Weissagungen auslegend enthülle und entsiegele, weswegen es eben in jener Stelle heisse: *ἐνίκησεν ὁ λέων ἐκ φυλῆς Ἰούδα* u. s. w. *κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου*. Auch entnimmt er Vita Const. III, 33. aus der Apok. die Idee des neuen Jerusalems, welches, wie er sagt, *διὰ προφητικῶν θεσπισμάτων* verkündigt sey, vrgl. Eclogae Prophet. (ed. Gaisford) 4, 8. und 30. (*κατὰ τὸν Ἰωάννην* nemlich Apoc. XIV, 6.). Er hat freylich keine chiliastische Vorliebe für das Buch, aber auch keine antichiliastische Abneigung dagegen. War er also der Kritik des Dionysius zugethan, so war er es nicht aus irgendwelcher Abneigung gegen das Buch oder aus exegetischer Verlegenheit. So viel verstand er von der historischen Kritik, dass er die Argumentation des Dionysius aus der Verschiedenheit des litterarischen Charakters zwischen der Apok. und den andern

Johanneischen Schriften nicht verachtete, aber auch nicht überschätzte in der Entscheidung der Frage über den Verf. des Buches. Hielt er diese Frage für eine noch offene, so muss er bey seiner sonstigen Zeugnissgläubigkeit in der kirchlichen Tradition die historische Gewissheit und Sicherheit nicht gefunden haben, welche ihm nöthig schien, um jeden Zweifel aus inneren Gründen der litterarischen Kritik zu beseitigen; aber er muss auch die ungünstigen Zeugnisse gegen die Johanneische Authentie der Apok. nicht für entscheidend gehalten haben, weil er sonst der inneren litterarischen Kritik des Dionysius unbedingt beygestimmt haben würde. Sage ich nun, dass die Art, wie Eusebius sich in der Kirchengeschichte III, 24. 25. 39. und VII, 25. gegen die Apokalypse stellt, zeige, dass er in der alten Kirche kein gewisses historisches Bewusstseyn weder davon, dass der Apostel Johannes die Apok. verfasst habe, noch auch vom Gegentheil gefunden, so ist diess Urtheil, mit Herrn Hengstenbergs Erlaubniss, kein Urtheil der Befangenheit, sondern der ruhigen Ueberlegung der betreffenden Momente. Wenigstens kann ich mich nicht überzeugen, dass Hengstenbergs entgegengesetztes Urtheil das schlechthin unbefangene, objectiv wahre sey. Die rothglühende Eifersignatur steht ihm zu deutlich an die Stirn geschrieben.

§. 42.

Die kirchliche Tradition im vierten Jahrhundert.

1. Das Urtheil des Eusebius in der KG. III, 25. über die Kanonicität der Apok. in Betreff ihres Verf., wonach man sie, je nachdem es beliebt (*εἰ φανείη*), zu den Homologumenen, aber auch zu den *νόθοις* rechnen konnte, ist zunächst allerdings sein Privaturtheil, aber es trifft mit dem Stande der Meinungen im 4. Jahrhundert zusammen, und wenn man auch sagen kann, dass

des Kirchenhistorikers Urtheil nicht ohne Einfluss auf den Stand der Meinungen in der Kirche dieses Zeitraumes war, so ist es doch auch, wie mir scheint, wesentlich durch die Differenz der Meinungen in der Kirche objectiv bestimmt worden.

Was zunächst die **Griechische Kirche** in diesem Jahrhundert betrifft, so finden wir, neben der entschiedensten Anerkennung der Apok. als eines vollkommenen Homologumenons bey den **Alexandrinern Athanasius** und **Didymus**, und bey den **Kappadocischen** Kirchenlehrern, **Basilius** d. Gr. und **Gregor** von **Nyssa**[1]), nicht wenige eben so ausge-

---

1) **Athanasius** führt in seiner Epist. festalis, Opp. ed. Bened. Tom. I, 961. die Apok. unter den kanonischen auf, mit den Worten: *καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις.* In seiner Orat. I. contra Arianos §. 1. Tom. I. p. 327. sagt er unmittelbar nach dem Citat aus Ev. Joh. I, 1.: *καὶ ἐν ἀποκαλύψει τάδε λέγει· ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* Er hält sie also für ein Werk des Evangel. Joh. Eben so ausdrücklich citirt er sie als Werk des Evangelisten Johannes in seiner Schrift de trinit. et spiritu S. (nur Lat. vorhanden, von den Benedict. für echt erklärt, sonst für unecht gehalten) §. 19. Sehr oft citirt er sie eben nur unter dem Namen Joh. [Die unechte Synopsis script. sacr., nach **Credner**, zur Gesch. d. Kan. S. 127 ff. erst etwa aus dem 10. Jahrh., ein Commentar eines spätern Athan. über die Chronographie d. Nicephorus führt sie nach den neutest. Schriften besonders auf als von den alten heil. VV. für echt gehaltene Schrift des Theologen Johannes.] — **Basilius** d. Gr. adv. Eunom. (opp. Tom. I, 282. und 249.) citirt sie gerade so, wie Athanas. in seiner orat. I. contr. Arian. Sonst gebraucht er sie nicht. Aber Andreas rechnet ihn zu den Zeugen für die Inspir. der Apok. — Interessant ist die Art, wie sein Bruder **Gregor** von Nyssa sie in seiner Ordinationsrede opp. Tom. II. p. 44. (ed. Paris.) anführt: *Ἤκουσα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, ἐν ἀποκρύφοις πρὸς τοὺς τοιούτους δι' αἰνίγματος λέγοντος, ὡς δέον ἀκριβῶς ζέειν μὲν πάντως τῷ πνεύματι, κατεψῦχθαι δὲ τῇ ἁμαρτίᾳ· ὄφελον γὰρ ἦσθά φησι ψυχρὸς ἢ ζεστός* etc. Apoc. III, 15. Es wäre ein innerer Widerspruch in der Stelle und der Ausdruck völlig ungeschickt, wenn in dem *ἐν ἀποκρύφοις* liegen sollte, was J. D. **Michaelis** Einl. 2. S. 1891., nach **Wetsteins** Vorgange (N. T. Tom. II. p. 744.) darin fand, dass Gregor die Apok. für eine apokryphische Schrift gehalten habe. *Ἀπόκρυφα* steht hier für *μυστικὰ* oder *μυστήρια* (*προφητικά*). In ähnlicher Weise nennt **Dionys. Areopag.** opp. Tom. I. 246 sq. die Apok. *τὴν κρυφίαν κ. μυστικὴν ἐποψίαν τοῦ τῶν μαθητῶν ἀγαπητοῦ κ. θεσπεσίου.* **Didymus** sagt in

zeichnete Männer, welche dieselbe entweder von dem kirchlichen Kanon gänzlich ausschliessen, oder doch zweifelhaft über sie sprechen.

Cyrill v. Jerusalem (+ 386.) giebt in seiner 4. Katechese c. 3. und 36. seinen Katechumenen den Rath, nur die kirchlich allgemein anerkannten Schriften des Alten und Neuen Testaments zu lesen und sich mit dem Apokryphischen nicht zu befassen (*πρὸς τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν!*). Es führt dann derselbe der Reihe nach die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments namentlich auf. Bey dem Neuen Testament bemerkt er ausdrücklich unter den apokryph. Evangelien das Manichäische *κατὰ Θωμᾶν*, und nachdem er die A.G. (als *πράξεις τῶν* XII. *ἀποστόλων*), die kathol. Briefe, alle sieben, und 14 Paulinische Briefe (also den Brief an die Hebräer mitgerechnet) genannt hat, sagt er, ohne die Apok. mit einem Worte zu erwähnen: *Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα* [*ἔξω*, was nach den Handschriften wenigstens sehr zweifelhaft ist] *ἐν δευτέρῳ κείσθω! καὶ ὅσα*[*μὲν*] *ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν* (privatim) *ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας!* Er rechnete also die Apok. nicht zum kirchlichen Kanon, wie er ihn kannte und hatte. Diess ist um so bedeutender, da er c. 35. sagt, diesen Kanon hätten die *ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκηλσίας προστάτοι* überliefert. Wird man sagen wollen, Cyrill schwanke dem Eusebius nach oder spreche eben nur sein Privaturtheil aus?

Namentlich citirt er in seinen Katechesen die Apok. nirgends. Aber er kennt sie, und nimmt aus ihr z. B. catech. I, 4. das *ὄνομα καινὸν* der Taufe, vielleicht auch den *νοητὸς παράδεισος* der Kirche, vrgl. Apok. II, 7.

---

seiner Enarr. in Epist. Joan. I.: Et in apoc. frequenter Joannes (d. Vrf. d. Br.) propheta nominatur, s. m. Vindic. et Quaestt. Didym. P. 2. p. 26. Vrgl. Guerike de Schola Alex. P. 2. 31.

17. Am meisten aber scheint er in der eschatologischen catech. 15. (von der zweyten Zukunft Christi, dem Antichrist und dem Gericht u. s. w.) auf sie Beziehung zu nehmen. Zwar den Namen des Antichrists hat er nicht aus ihr, sie hat ihn selbst nicht, und der Haupttext für ihn in seiner Lehre vom Antichrist ist die alttestamentliche Apokalypse des Daniel. Dass die Herrschaft des Antichrists $3\frac{1}{2}$ Jahr dauern werde, diess lehrt er, wie er ausdrücklich cap. 16. bemerkt: οὐκ ἐξ ἀποκρύφων, sondern ἐκ τοῦ Δανιήλ (cap. VII, 25. vrgl. XII, 7 ff.). Aber wenn er cap. 13. in der Deutung der Daniel. Weissagung VII, 14 ff. von dem vierten Thiere mit den 10 Hörnern, Königen, sagt, der Antichrist, der βασιλεὺς ἕτερος, ὃς ὑπεροίσει κακοῖς πάντας u. s. w., werde herrschen als der achte, so hat er diess ὄγδοος βασιλεύσει aus Apok. XVII, 11. Und wenn er cap. 17. sagt τοῦ δράκοντός ἐστιν ἄλλη κεφαλή, worunter er den häretischen Marcellus des Galatischen Ancyra versteht, so mischt sich in dieser Stelle wohl Danielisches und Johanneisch - Apokalyptisches, vrgl. Apoc. XII, 3. Allein er nennt seinen Katechumenen die Apok. niemahls und scheint sie wirklich verglichen mit dem Daniel zu den apokryphischen, d. i. kirchlich nicht recipirten Schriften zu rechnen. — Cyrill steht mit dieser Ansicht nicht allein in seiner Zeit. Es kann seyn, dass er dabey dem altsyrischen Kanon des N. T. folgt. Unstreitig geht er darin weiter, als Eusebius und Dionysius und scheint von diesen nicht abhängig zu seyn. Zu seiner Zeit wird die Synode von Laodicea in Kleinasien, vielleicht 363. gehalten [1]) und auf dieser der Bibelkanon des A. u. N. T. festgestellt, in dem sogen. 60. oder 59. Kanon. Dieser führt, wie Cyrill, die Apok. nicht auf unter den kanon. Büchern des N. T. [2]).

1) S. Gieseler KG. I, 2. S. 68.
2) Nur in dem Lat. Text in d. collatio Theodosii Diaconi und dem Cod. Diessensi bey Amort wird hinzugefügt: Apoc. Joan.

Die Canones apost. am Ende des 8. B. der Constitutt. apostolicae mögen in ihrer gegenwärtigen Gestalt dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören [1]), aber canon 85 (84.), welcher den Bibelkanon feststellt, die Apok. aber auslässt, scheint eine ältere Basis zu haben. Indessen wissen wir nicht, welcher Nationalkirche diese angehört. — Entscheidender und authentischer ist das Zeugniss des Gregor von Nazianz (starb 390.) über den kirchlichen Kanon seiner Zeit in Kleinasien. In dem Carmen *περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς* [2]) stellt er denselben Kanon des N. T. auf, wie Cyrill; er lässt ebenfalls die Apok. weg und schliesst: *πάσας ἔχεις· εἴ τι δὲ τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίοις!* Derselbe Gregor aber wird, wie oben bemerkt, von Andreas in seinem Commentar unter denen genannt, welche die Theopneustie und somit Kanonicität der Apok. anerkannt haben. Er führt auch in seinen Schriften sonst die Apok. wohl an, z. B. Tom. I. 516., wo er von den vorstehenden Engeln der Gemeinde spricht, hinzufügend: *πείθομαι γὰρ ἄλλους ἄλλης προστατεῖν ἐκκλησίας, ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς ἀποκαλύψεως.* Und an einer andern Stelle, ebendas. p. 573., führt er in der Lehre von der Gottheit Christi an, wie Basilius d. Gr., *καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος καὶ ὁ παντοκράτωρ,* hinzusetzend, *σαφῶς περὶ τοῦ υἱοῦ λεγόμενα.* Unstreitig also unterscheidet er den öffentlichen Kirchenkanon, der die Apok. nicht hat, und den theologischen Privatgebrauch derselben, den er sich erlaubte. Möglich, dass die Kleinasiatische Kirche, insbesondere die von Kappadocien, weil die Apok. hier früher dem Montanistischen Unwesen viel Vorschub gethan, dieselbe

---

Vrgl. J. W. Bickel, zur Frage über die Echtheit des Laodic. Bibelkanons (gegen Spittler), in den theol. Studien u. Kritiken. 1830. Heft 3. S. 591 — 614.

1) Vrgl. J. W. Bickel, Gesch. d. Kirchenrechts. S. 71 ff.

2) Carm. 33. opp. Greg. Naz. ed. Col. Tom. II. p. 98.

für den kirchlichen Gemeindegebrauch secretirt hatte. Aber würden die gelehrten Väter dieser Kirche im 4. Jahrhundert diese Secretirung (Apokryphie) fortgesetzt haben, wenn die Auctorität der Apok. auf sicheren alten Traditionen beruhete? Ihre Auslegung machte ihnen möglich, dem möglichen Schaden ihrer Lesung im Volke vorzubeugen, und ihr kirchlicher Sinn verbot ihnen, anerkannt echte Apostelschriften zu secretiren. — Der kirchliche Katalog der kanonischen Bücher des N. T. in den Iamben an den Seleukus [1]), die man dem Amphilochius von Ikonium in Phrygien beyzulegen pflegt, schweigt nicht von der Apok., sondern sagt:

Τὴν δ' ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν
Τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε
Νόθον λέγουσιν. Οὗτος ἀψευδέστατος
Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

Hier mag wegen des *νόθον λέγουσι* der Einfluss des Urtheils des Eusebius eingewirkt haben, aber der Grund der Weglassung der Apok. aus dem kirchlichen Kanon liegt in der kirchlichen Sitte jener kleinasiatischen Kirchen.

Von einem anderen bedeutenden Griechischen Kirchenvater aus dem Bildungskreise der kleinasiatischen Theologen dieser Zeit, Chrysostomus, sagt Suidas [2]), dass er die Apok. angenommen, aber obwohl er nicht allzuselten Gedanken und Aussprüche aus ihr nimmt [3]), citirt namentlich hat er sie nicht. Desto entschiedener spricht für ihre Anerkennung Epiphanius am Ende des 4. Jahrhunderts. Dieser rechnet den Widerspruch gegen sie zur Alogie der früheren Zeit. Haer. LI. sagt

1) In den opp. Greg. Nanz. Tom. II, p. 194. Andere schreiben diese Iamben dem Gregor v. Naz. zu.

2) Unter *Ἰωάννης*: *Δέχεται δὲ ὁ Χρυσόστομος — — καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν.*

3) Vrgl. Wetstein Prolegom. ad Apoc. N. T. Tom. II, p. 744. und Schmid Hist. et vindic. canon. p. 415.

er, wenn die Aloger nur die Apok. verworfen hätten, nicht auch das Evangelium des Johannes, so könnten sie diess *κατὰ ἀκριβολογίαν* gethan haben, *ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι διὰ τὰ ἐν τῇ ἀποκαλύψει βαθέως εἰρημένα.* Dass er hier *ἀπόκρυφος* nicht im kirchlich kanonischen Sinne, sondern ähnlich wie Gregor von Nyssa nimmt, geht unmittelbar aus dem Zusammenhang hervor. Aber, wenn er haer. LXXVII. gegen den Chiliasmus des Apollinar bemerkt, es sey bekannt, dass die Apokalypse von dem tausendjährigen Reiche lehre, (nur nicht irrthümlich, wie Apoll.), und *ὅτι παρὰ πλείστοις ἡ βίβλος πεπιστευμένη καὶ παρὰ τοῖς θεοσεβέσι*, so weist diess darauf hin, dass er die Apok. nicht bloss gegen die früheren Aloger, sondern auch noch gegen Widersprüche zu seiner Zeit zu vertheidigen hatte.

2. Während in der Nationalsyrischen Kirche im 4. Jahrhundert Ephraem der Syrer (gest. 378.) in Widerspruch mit dem Kanon der ältesten kirchlichen Uebersetzung, die Apok. des Johannes als heil. Schriftauctorität gebrauchte [1]), und durch sein Ansehn bewirkt zu haben scheint, dass sie wenigstens in einem Theile dieser Kirche kanonische Geltung bekam und behielt, wird in dieser Zeit in der Lateinisch abendländischen Kirche die volle kirchliche Anerkennung der Apok. immer allgemeiner und zweifelloser. Hilarius, Bischof von Pictavium in Aquitanien (gest. 368.), gebraucht die Apok. wiederholt als eine echte Schrift des Apostels Johannes, z. B. de trinit. 6, 20. 43. Eben so Ambrosius (gestorben 397.), der sie fast regelmässig als Schrift des Evangelisten Johannes citirt, z. B. de virgin. 14. de Spir. S. 3, 20. u. a. Der Afrikanische Donatist, Tichonius, schreibt einen Commentar über dieselbe [2]). Philastrius freylich, Bischof von Brixen,

1) S. §. 38, 7.

2) S. Gennad. de viris illustr. 18.: Exposuit et apoc. Joan.

der Freund des Ambrosius, führt de haeresibus c. 87. und 88. in der haeresis apocryphorum, indem er nach dem Statut der Apostel und ihrer Nachfolger feststellt, welche Bücher zu den katholisch-kirchlichen gehören, die Apok. des Johannes nicht an; eben so wenig, als den Brief an die Hebräer, von welchem er bemerkt, dass er von manchen nicht für eine Schrift des Apostels Paulus gehalten und nur „interdum" in der Kirche dem Volke vorgelesen werde. Allein haer. 60. macht er aus den Gegnern des Evangeliums und der Apokalypse, welche beyde Schriften nicht für Schriften beati Joan. evangelistae et apostoli halten, (die Aloger) eine Seelen verderbliche Häresie. Man muss also annehmen, dass er die Apok. zu den c. 87. von ihm sogenannten scripturis absconditis i. e. apocryphis, quae etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent, als eine echte Apostelschrift, gerechnet habe. Sein Zeitgenoss Rufin, Presbyter von Aquileja, rechnet dagegen in seiner Exposit. in symb. apostol. c. 37. die Apok. des Johannes unbedenklich zu den unzweifelhaften kanonischen Büchern.

Noch am Ende des 4. Jahrhunderts wird die im Abendlande herrschende Ansicht von der Apokal. auf zwey Afrikanischen Synoden förmlich kirchlich sanctionirt. Auf der Synode von Hippo vom Jahre 393. wird can. 36. und auf der von Carthago v. Jahre 397. can. 47. der alt- und neutestamentliche Bibelkanon festgestellt und der neutestamentliche mit „Apocalypsis Joannis liber unus" geschlossen. Auf diese kirchlich synodale Feststellung des neutestamentlichen Kanons war Augustin, in Hippo noch als Presbyter, in Carthago schon als Bischof nicht ohne Einfluss. Die Wirksamkeit dieses bedeutendsten Theologen seiner Zeit im Abendlande erstreckt sich von dem letzten Jahrze-

---

ex integro, nihil in ea carnale, sed totum intelligens spirituale. Ueber diesen Commentar s. unten.

hend des vierten Jahrhunderts bis zu seinem Tode 430. Er und sein historisch gelehrterer Zeitgenoss, Hieronymus (gest. 420.) sind die herrschenden und auf lange Zeit hin die Kirche des Abendlandes bestimmenden Grössen im Uebergange vom 4. zum 5. Jahrh. Ihre Ansicht von der Apok. schliesst eben so sehr die bisherige Periode der kirchlichen Tradition epochenartig ab, als sie die folgende Periode bestimmt, und so fordert der pragmatische Zusammenhang, an dieser Stelle die Urtheile beyder Väter zu erörtern.

Augustin, das sieht man deutlich, schliesst sich an seines Lehrers Ambrosius Art, die Apok. als eine unzweifelhafte apos.-johan. Schrift des Kanons zu gebrauchen, ohne Weiteres an. Er macht in seinen Schriften häufig Gebrauch von ihr und pflegt sie mit den Formeln: Joan. apost. in apoc. [1]); idem Joan. evangelista in eo libro, qui dicitur apoc. [2]); in apoc. ipsius Joannis, cujus est hoc evangelium [3]), u. a. [4]) zu citiren. Der Accent aber, der in diesen Formeln auf die Identität des Verfassers des Evangeliums und der Apok. gelegt wird, scheint anzudeuten, dass noch nöthig war, die entgegengesetzte Denkweise zurückzuweisen. Bey der Abhängigkeit der Lateinischen Kirche von der Griechischen und dem theologischen Verkehr zwischen beyden Kirchen konnten die Widersprüche gegen die Apok. in einem Theile der letzteren im Abendlande nicht unbekannt bleiben und forderten Berücksichtigung. Augustin lässt sich auf eine Rechtfertigung der kirchlichen Anerkennung der Apok. nicht weiter ein, er behauptet sie, wie eine ausgemachte Sache. Aber er scheint auch die abweichende Griechische Denkweise eben nicht genauer gekannt zu haben. Diese kannte aber Hieronymus. Er spricht davon in der Epistol. (129. aus d.

---

1) Epist. 118. 2) de civit. Dei 20, 7. 3) Tract. in evangel. Ioan. 13. 36. 4) de peccat. mer. 2, 7. de trinit. 2, 6. u. a.

Anfang des 5. Jahrhunderts) ad Dardanum, aber allerdings nicht genau. Er sagt: Quod si eam (den Brief an die Hebräer) Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin eadem libertate suscipiunt. Et tamen, setzt er hinzu, nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, — sed quasi canonicas. Er gebraucht sie durchweg in seinen Schriften als eine unzweifelhafte apostolisch - johanneische Schrift. Gegen Jovinian II, 14. charakterisirt er den Apostel Johannes, den Evangelisten, auch als Propheten, vidit enim in Patmo insula, in quam fuerat a Domitiano principe ab Domini martyrium relegatus, apocalypsin, infinita futurorum mysteria continentem. Er folgt hier und in dem catal. scriptor. eccl. c. 9. der Tradition des Irenäus über Ort und Zeit der Abfassung der Apokalypse. Wenn er aber in seinem Commentar zu Psalm 149. sagt: Legimus in apocalypsi Joannis, quae in ecclesiis legitur et recipitur, neque enim inter apocryphas scripturas habetur, sed inter ecclesiasticas, so ist diess nicht ohne den Schein einer Beschränkung seiner Anerkennung der Apokalypse. Nemlich nach dem Sprachgebrauch des Philastrius und Rufin [1]) u. a., wonach zwischen den kanonischen Schriften im engeren Sinne (nach Origenes die *γνήσιοι,* nach Eusebius *ὁμολογούμενοι*, nach Rufin und dem fragment. anonymi, libri numero completi vel intra numerum (canonem) conclusi) und den apokryphischen (prohibiti

---

1) S. Expos. in symb. apost. c. 38. Rufin rechnet die Apok. zu denjenigen Büchern, (quos) patres intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Zu den ecclesiasticis, quae legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam, rechnet er im N. T. z. B. den Hirten des Hermas.

libri, den erwiesen unechten *νόθοι*, bei Origenes und Eusebius), noch eine mittlere Classe unterschieden wurde, nemlich die Classe der ecclesiastici (die *ἀντιλεγόμενοι* bey Eusebius, *μικτοί* bey Origenes), qui ecclesiastica auctoritate in ecclesiis leguntur, aber keine unmittelbare apostolische Auctorität haben, — könnte es scheinen, als wenn Hieronymus der Apok. nicht den vollen kanonischen Charakterwerth beygelegt habe. Bey seiner gelehrten Kenntniss von den Traditionen und Urtheilen der ältern Kirche über die Apok. wäre eine solche Beschränkung seiner Anerkennung des Buches nicht zu verwundern; auch ist bekannt, dass er über manche Dinge zu verschiedenen Zeiten verschieden urtheilte. Mit dieser Beschränkung ist seine sonstige Verehrung der Apok. wohl verträglich. Sein Studium der alttestamentlichen Propheten befähigte ihn, die prophetische Schrift der Apok. zu würdigen, und wenn er Epist. VII. ad Paulin. (ep. 109.) von ihr sagt: Tot habet sacramenta, quot verba. Parum dixi pro merito voluminis: laus omnis inferior est, so ist diess ganz nach seiner Art, im Lob, wie im Tadel zu übertreiben. Indessen ist sehr die Frage, ob Hieronymus diesem technischen Sprachgebrauch folgt, da er in dem oben angeführten Briefe an den Dardanus die Apok. nebst dem Briefe an die Hebräer zu den kanonischen rechnet, und die apostolisch-johanneische Authentie im engeren Sinne sonst so entschieden behauptet.

§. 43.

Vierte Periode der kirchlichen Tradition.

Mit Augustin und Hieronymus ist die Darstellung der kirchlichen Tradition bereits in das 5. Jahrhundert, somit die vierte Periode eingetreten. In dieser finden wir nun

1. in der abendländischen Kirche die Apokalypse allgemein kirchlich anerkannt. Die kirchliche Fest-

stellung des Kanons in der Afrikanischen Kirche am Ende des 4. Jahrhunderts, wird auf der Afrik. Synode von Carthago von 419. wiederholt. Damit stimmt in Betreff der Apok. das Decret des Römischen Papstes Innocentius in dem Briefe an den Exsuperius, Bischof von Tholosa (Toulouse) vom Jahre 405.[1]) völlig überein. Auf dem Grunde dieser allgemeinen Uebereinstimmung sagt um dieselbe Zeit Severus Sulpicius[2]), die Apok. des Apostels Joh. werde a plerisque aut stulte aut impie nicht angenommen. Aber diese thörichten oder gottlosen Verwerfer findet er nicht in der Abendländisch Latein., sondern in der Griechischen Kirche. Allein selbst im Abendlande erhält sich die Kunde von der Verwerfung der Apok. im Morgenlande, trotz dem, dass der Papst Gelasius in seinem decret. de libris recipiendis et non recipiendis aus der Zeit des Jahres 500. angeblich in Uebereinstimmung mit 70 gelehrten Bischöfen, der Apok. als Werk des Apostels Johannes ihren Platz im Kanon der katholischen Kirche zwischen den Paulinischen und katholischen Briefen anweist[3]). Primasius und Cassiodor im 6. Jahrhundert legen die Apok. als echtes Apostelwerk zuversichtlich aus. Aber der Afrikaner Junilius, der Freund des Primasius, sagt noch de partib. leg. div. l. 4.: Nur 17 Bücher, nemlich die alttestamentl. Propheten und das Psalmbuch, enthalten die biblische Prophetie: caeterum, fährt er fort, de Joannis apocalypsi apud Orientales admodum dubitatur. Ein Perser, Paulus, in der Schule von Nisibis gebildet, hatte ihm diess erzählt. Junilius scheint dadurch bedenklich geworden zu seyn, die Apok. zu den libris perfectae auctoritatis zu rechnen. Die 4. Synode von Toledo 633.[4]) setzt

1) S. Pontificc. Rom. Epist., ed. Schoenemann Vol. I. p. 545.
2) Hist. sacr. II, 31.
3) S. Credner, zur Gesch. des Kanons. S. 148 ff.
4) Nach der Spanischen Aera 671.

c. 17. fest, dass, da die Apok. durch viele Concilien und synod. Auctorität der Römischen Päpste für eine Schrift des Apostels Johannes und kanonisch erklärt sey, dieselbe bey Strafe der Excommunication von Ostern bis Pfingsten [1]) in der Kirche gepredigt werden solle. Die Synode spricht aber auch noch von plurimis, qui ejus auctoritatem non recipiunt atque in ecclesia Dei praedicare contemnunt. Aus dem Zusammenhange des Decrets scheint hervorzugehen, dass es auch noch im Abendlande Zweifler gab. Aber um dieselbe Zeit spricht Isidor v. Sevilla gest. 636. in de officiis eccles. I, 12., nachdem er den allgemein geltenden Kanon der Kirche angegeben, von vielen Lateinern, welche an dem Paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer, an der Echtheit des 2. Petri, des Jakobusbriefes und des 2. und 3. Johannes zweifeln; von Zweiflern an der Apok. aber spricht er nicht. Und so mögen jene plurimi des Decrets von Toledo eben wieder nur die Orientales des Junilius seyn. — Bey der zweifellosen Anerkennung und kirchlichen Sanction der Apok., welche in der Abendländischen Kirche seit dem Ende des 4. und dem Anfange des 5. Jahrhunderts bis zur Reformation ununterbrochen herrscht, ist's auffallend und schwer zu erklären, wie Carls d. Gr. Capitulare Aquisgranense v. J. 789. cap. 20. [2]), indem es verordnet, dass nur die von der Synode von Laodicea als kanonisch festgestellten Bücher in der Kirche gelesen werden sollen, die Apok. des Joh. von dem Kanon der Fränkischen Kirche ausschliessen konnte. Aber durchweg herrscht in dem Capitulare das Streben zur ältesten kirchlichen Ordnung nach Griech. Synodalbestimmungen zurückzukehren. Es hat diess seinen Grund darin, dass

---

1) In dem sogen. Comes wird am Tage der unschuld. Kinder am 28. Dec. eine Vorlesung aus der Apok. angeordnet.

2) S. Corp. Jur. German. ed. Ferd. Walter. Tom. II. P. 1. p. 77 sqq.

der kirchlichen Reform und Gesetzgebung Carls d. Gr. die vorzugsweise aus Griech. Concilien - Dekreten gemachte Sammlung der kirchlichen Gesetze und Rechte des Dionysius Exiguus zum Grunde lag. Aber wie der Laodic. Kanon über die heil. Schrift im Abendlande in Betreff der Apok. wiederholt Protest erfahren hatte, so geschah es auch, dass jene Capitularbestimmung Carls d. Gr. keinen allgemeinen Eingang fand. Indessen scheint doch dieselbe die Wirkung gehabt zu haben, dass in den kirchlichen Vorlesebüchern und liturgischen Anordnungen der Abendländ. Kirchen in der Uebergangszeit ins sogen. Mittelalter die Apok. nicht auf gleiche Weise gebraucht wurde [1].

2. In der **Griechischen Kirche** ist in dieser Periode der Stand der Meinungen über die Apokalypse zunächst derselbe, wie im 4. Jahrhundert. Auf der einen Seite Abweisung des Buches, wenigstens aus dem kirchlichen Gebrauch, auf der andern Seite unbedenkliche, zuversichtliche Anerkennung desselben als einer echt apostolisch - johanneischen Schrift, — das eine wie das andere aber ohne kritisches Bewusstseyn nach der jedesmahligen kirchlichen Observanz. **Cyrill v. Alex.** sagt de adorat. lib. 146 [2]) mit voller Zuversicht: *τὸ τῆς ἀποκαλύψεως βιβλίον ἡμῖν συντιθεὶς ὁ σοφὸς Ἰωάννης, ὃ καὶ ταῖς τῶν πατέρων τετίμηται ψήφοις.* Mit dem *σοφὸς Ἰωάννης* meint er keinen

---

1) Aus **Ernst Rankes** kirchl. Perikopensystem aus den ältesten Urkunden u. s. w. (1847.) vrgl. die krit. Zusammenstellung der in der evang. Kirche Deutschl. eingeführten neuen Perikopenkreise, mit einer Abhandl. über **Mabillons** gallik. Lectionar (1850.) nehme ich ab, dass in der Schriftlesung in den sogenannten Horen zwischen Ostern und Pfingsten die Apok. gelesen wurde und zwar ziemlich zusammenhängend, s. krit. Zusammenst. S. 20. 21., in den eigentl. Perikopen aber nur am Evangelisten Johannistage, am Feste der Kindlein (beide im Dec. nach Weihnachten) und am Michaelistage über apokalypt. Texte gepredigt wurde.

2) Opp. ed. **Aubert.** Tom. I. p. 188.

andern Johannes, als den Apostel. Die ausdrückliche Berufung auf die Auctorität der Väter lässt vermuthen, dass die Apokal. nicht allgemein so gewerthet wurde, aber diess stört ihn eben so wenig, als seine Zeitgenossen, den Nilus und den Isidor von Pelusium [1]), welche der Alex. Tradition unbedenklich folgen. Anders scheinen die Antiochenischen Theologen des 5. Jahrh. über die Apok. geurtheilt zu haben. Der grösste unter ihnen, Theodor von Mopsvestia (starb 429.), citirt sie in den Schriften und Fragmenten, die wir von ihm haben, nirgends, auch da nicht, wo man es erwarten könnte. In den Fragmenten seiner Auslegung des N. T. [2]) finden wir selbst zu 2. Thess. 2, 3 ff., wo er von dem Antichrist und der Parusie Christi spricht, auch nicht die leiseste Anspielung auf die Apokal. des Johannes. Eben so wenig in seinem Commentar über die 12 Propheten [3]). Er war bekanntlich ein Gegner der willkührlichen allegorischen Auslegung der Zeit. Hielt ihn diess ab, die Apok., welche historisch ausgelegt seinem verständigen Lehrtypus nicht zu entsprechen schien, anzuerkennen, oder folgte er der älteren Denkweise der Syrischen Nationalkirche über die Apok. und dem Laodic. Kanon über die kirchlich anerkannten Bücher des N. T.? Er verwarf aber auch den Brief des Jakobus [4]), den doch die Peschito und der Kanon von Laodicea anerkannten. Unstreitig gehört er zu denen, welche den Kanon im Kanon suchten und fanden, oder den absolut authentischen ursprünglichen und von

---

1) Nilus de orat. 75. 76. Isidor Pelus. Epist. II, 175. I, 13. I, 188.

2) S. Theod. Mopsv. in N. T. Commentariorum, quae reperiri potuerunt. ed. O. Fridol. Fritzsche. Turici 1847. 8.

3) S. Comment. in Prophet. XII. minores, ed. Wegnern. Vol. I. 1834. u. Ang. Mai, Script. vett. nova collect. T. VI. P. 1.

4) Leontius klagte ihn an, dass er epist. Jac. et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat. s. Gallandi Bibl. PP. XII. 686 sq.

dem späteren, nur relativ authentischen unterschieden, ähnlich, wie späterhin Luther. Man kann vermuthen, dass in ihm die Unsicherheit und der Zwiespalt der kirchlichen Tradition, und die in der Morgenländischen Kirche zum Theil kirchlich fixirte Abweisung der Apok. mit seiner innern Abneigung gegen ein Buch, welches ihm nach seinem Verständniss den neutestamentl. Typus im Unterschiede von dem alttestamentlichen nicht bestimmt genug auszudrücken schien, zusammentrafen, um die Apok. zu ignoriren, oder abzuweisen für die Lehrentwicklung.

Der die Antiochenische Schärfe überhaupt mildernde Theodoret, Bischof von Cyrus (starb 457.), spielt in dem Dialog über die Trinität und in dem Dialog über den heil. Geist [1]) einige wenige Mahle auf die Apokalypse an, dort auf C. XIX, 10., hier auf C. III, 15. Er nennt sie aber nie. Wie Theodor von Mopsv. erwähnt er in seiner Auslegung von 2. Thess. 2, so wie Hebr. 12, 22. die Apok. mit keiner Sylbe. Nösselt bemerkt, dass er, weder in seinem Commentar zum Hohenlied, wo er unter der Braut die heilige Kirche versteht und seine Auslegung mit Stellen aus der Apok. schmücken und stützen konnte, noch zu Psalm 45., wo er von dem himmlischen Jerusalem spricht, die Apok. gar nicht erwähnt. Eben so wenig thut er diess in seinem Commentar über den Daniel, wo es ihm so nahe lag. Zu Psalm 86, 2. scheint er sogar im Gegensatz gegen die apok. Schilderung das himmlische Jerusalem darstellen zu wollen. Wie wenig ihm die Apokalypse in den Sinn kam, sieht man auch daraus, dass er in s. haeretic. fabb. comp. lib. 2. von Cerinth und lib. 3 von den Nicolaiten, den Montanisten, ja von dem Chiliasten Nepos und dessen Gegner, dem Dionysius von Alexandrien erzählt, auch den Irrthum des Ne-

1) S. opp. ed. Noesselt. Tom. V. p. 1007 und 1061.

pos und der Chiliasten zurückweist, aber mit keinem Worte die Apokalypse erwähnt. Nur ein Mahl in seinem Dialog Immutabilis [1]) wird sie genannt, und I, 9. daraus mit der Formel: Ἰωάννης φησίν, citirt, aber nur in einem Auszuge aus Athanasius Schriften.

3. Die Antiochen. Schule führt auf die weitere Geschichte der Apokalypse in der Syrischen Nationalkirche im 6. Jahrhundert, unter dem Einfluss der entgegengesetzten Ansichten des Ephraem Syrus und der Antioch. Theologen, insbesondere des Theodor v. Mopsvestia.

Wenn, wie oben bemerkt, der Afrikaner Junilius im 6. Jahrhundert auf Auctorität des in der Syr. Schule von Nisibis gebildeten Persers Paulus sagt: de Joan. apoc. apud Orientales admodum dubitatur [2]), so sind unter den Orientalen vorzugsweise die Syrer zu verstehen, insbesondere der Theil derselben, welcher seinen theologischen Mittelpunkt in der Schule zu Nisibis hatte. Diese Schule war am Ende des 5. Jahrh. aus den Ueberbleibseln der zerstörten Schule von Edessa entstanden und blühete im 6. Jahrh. als die Hauptbildungsanstalt der Orient., insbesondere der Syr. Christenheit. Sie war Nestorianischen Bekenntnisses und folgte der theolog. Richtung des Theodor von Mopsvestia, von welchem Nestorius, früher ein Antiochenischer Presbyter, wenn nicht ein unmittelbarer Schüler, doch ein entschiedener Anhänger war. Theodors Schriften waren ins Syrische übersetzt und standen in der Schule von Nisibis in grossem Ansehen. Die Nestorianischen Syrer hielten fest an der altkirchlichen Uebersetzung, der Peschito, und hatten somit auch in ihrem Syr. Kanon die Apok. nicht. In dieser Ausschliessung der Apok. bestärkte sie Theodors Auctorität, obwohl es

---

1) S. opp. Tom. IV, p. 59.
2) S. oben S. 639.

damahls schon eine Syr. Uebersetzung von der Apok. gab und der Syr. Prophet Ephraem das Buch anerkannt hatte. So wurde die Verwerfung der Apok. bey den Nestorianischen Syrern kirchlich und blieb es.

Anders verhält es sich mit der sogenannten Jakobitischen Kirche, der Monophysit., in Syrien und Mesopotamien. Diese schlossen sich überhaupt an die Alex. Theologie und Dogmatik an. Einer ihrer vornehmsten Lehrer, Jakob von Edessa, citirt die Apok. als eine inspirirte Schrift Johannis des Theologen und beruft sich dabey auf deren Hauptausleger, den heil. Hippolyt, den Bischof und Märtyrer [1]). Hippolyts Schriften galten unter den Syrern viel; dazu kam der Einfluss Ephraems, so dass der Kanon der Peschito und diese selbst ihre Auctorität verloren. Im 12. Jahrhundert soll, nach dem Zeugnisse des Barhebräus, Dionysius Bar Salibi einen Commentar über alle neutestamentlichen Schriften mit Einschluss der Apok. geschrieben haben. Aber ein Catalog. der Werke des Barsalibi in einem Syr. Codex der Vatic. bey Assemann sagt seltsamer Weise, es sey von ihm ein liber magnus interpretationis N. T. et apocalypseos Joannis apostoli. Nach diesen Worten scheint fast, als habe Bar Salibi die Apok. nicht als integrirenden Theil seines Syrischen Neuen Testaments betrachtet. Man hat gemeint, die Formel deute eben nur an, dass der Commentar zur Apok. erst später hinzugekommen und besonders herausgegeben sey. Aber selbst Hävernik [2]) ist doch mehr geneigt, die Formel daraus zu erklären, dass die Apok. zwar anerkannt, doch nicht zu dem kirchlichen Lectionarium gehört habe, wie denn auch Barsalibi in seiner Erklärung der Messe nur die kirchlichen Lectio-

---

1) Ephraemi Syr. Opp. I, 192 c. Assemanni Bibl. Orient. II. p. 337.

2) S. Haevernick Lucubrationes critic. ad Apoc. p. 12.

nen aus der Apostelgeschichte, den kanonischen (kathol.) und Paulinischen Briefen und zuletzt aus den Evangelien anführt. Aber eben diess beweist die Nachwirkung des ursprünglichen Peschitokanons in der Syr. Kirche. Selbst die Philoxeniana hatte ursprünglich die Apok. nicht. Die vorhandenen Uebersetzungen, die von Lud. de Dieu herausgegebene und die, welche Jakob von Edessa gebrauchte oder machte [1]), waren, wie es scheint, ursprünglich auch in der Monophys. Syr. Kirche nicht zum kirchlichen, sondern vorzugsweise theologischen Schulgebrauch bestimmt.

4. Kehren wir zurück zur Griechischen Kirche, insbesondere der Kleinasiatischen, so finden wir hier Ende des *5. Jahrhunderts den ersten zusammenhängenden Commentar über die Apokal., den des Andreas von Cäsarea in Kappadocien. Er legt sie mit besonderer Vorliebe aus, aber, wie man aus der Vorrede abnehmen muss, nicht ohne Rücksicht auf diejenigen, welche dem Kanon von Laodicea und den Canones apost. folgend die Apok. nicht anerkannten, oder wenigstens zweifelhaft darüber waren. Er erklärt es zwar für unnöthig, die Theopneustie der Apok. ausführlich zu beweisen; die Auctorität des Papias, Irenäus, Methodius, Hippolyt, des Cyrill von Alexandr.

---

1) S. oben S. 598. Jakob von Edessa wird von Eichhorn als Bischof von Edessa in das Ende des 7. und den Anfang des 8. Jahrhunderts gesetzt. Es ist schwer, aus den vielen Jakobus der Syr. Kirche herauszufinden. Cave unterscheidet einen Jak. d. Weisen aus Nisibis zur Zeit der Nicän. Synode, einen Jak. Baradai (Zanzalus), den bekannten Vater und Namengeber der Jakobiten, in d. J. 541. und den Jakobus v. Edessa, vorzugsweise der Lehrer der Syrer genannt, den er ins 5. Jahrhundert setzt, von dem man Hymnen und eine Schrift über die Taufe hat, und den Jak. v. Sarug, der mit dem Jak. v. Edessa gleichzeitig war. Worauf die chronol. Bestimmung Eichhorns in Betreff d. Jak. v. Edessa beruht, weiss ich nicht. Wichelhaus de Versione syr. antiqua giebt in den Abschnitten, Studiorum litterarumque apud Syros ratio — und Nestorian. et Jacobit. hist. brevis keine genügende Auskunft.

und Gregor des Theologen sey entscheidend. Aber dass er nur so wenige nennt, dass er es nicht wagt, sich auf eine zusammenhängende kirchl. Tradition zu berufen, dass er verspricht, die Schriften jener Männer in seinem Commentare zu benutzen, aber nirgends von Vorgängern in einer vollständigen Auslegung der Apok. redet, ja offenbar so thut, als sey er wenigstens einer der ersten, die es wagten, die Apok. vollständig auszulegen, ist ein Beweis, dass auch in seiner Gegend die Apok. noch keine allgemeine Anerkennung gefunden hatte [1]). Arethas mag bald nach Andreas oder viel später [2]) geschrieben haben, genug auch er kämpft noch mit Widerspruch und Zweifel gegen die Apok. Er wiederholt in der Vorrede, was Andreas zur Bewährung der Inspiration des Buches durch die Bürgschaft der Väter gesagt hat und fügt die Auctorität Basilius des Gr. hinzu. Aber zu 1, 1 ff. bemerkt er: *τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων νοθεύουσι ταύτην τῆς Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου γλώττης, ἑτέρῳ ταύτην ἀνατιθέντες*, wobey er wahrscheinlich den Dionysius von Alex. im Sinne hat. Sein Beweis ist kurz genug der, dass Gregor der Theolog *συνεπώνυμος* (*τῷ Ἰωάννῃ*) anders darü-

1) Andreas theilt s. *πραγματεία* in 24 *λόγοι* und 72 *κεφάλαια* und damit zugleich den Text der Apok. selbst. War er der erste, der diess that, so würde daraus folgen, dass die Apok. bis dahin wenig im kirchl. Gebrauch gewesen sey; denn dieser führte von selbst auf Eintheilungen des Textes zum Vorlesen. Aber schon zu Dionysius des Alex. Zeit scheint die Apok. in bestimmte *κεφάλαια* eingetheilt gewesen zu seyn. Oder ist Euseb. KG. VII, 25. im Anf. (*τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον καθ᾽ ἕκαστον κεφάλαιον διευθύναντες, ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες*) nicht so zu verstehen? Das aber ist gewiss, dass die Eintheilung des Andreas herrschend wurde und die frühere, wenn es eine solche gab, verdrängte.

2) Nach Fassini Vindic. p. 181. soll Arethas um d. J. 540 geschrieben haben. Nach Matthäi Joan. Apocalypsis Graece et Latine Praef. etwa 914—932. nach einem Codex Typographei Synod. Mosquensis, wo es heisst, *Στυλιανὸς διάκονος ἔγραψα Ἀρέθᾳ ἀρχιεπισκόπῳ καισαρείας καππαδοκίας ἔτει κόσμου στνμ ἰνδικτιῶνος πέμπτης μηνὶ ἀπριλίῳ συμπληρωθέντος τοῦ τεύχους*. S. §. 30. S. 471. Anm. und §. 35. S. 525. Anm.

ber gedacht habe, und dass der Anfang der Apok. mit dem Anfange des Evangeliums und des ersten Briefes im Wesentlichen übereinstimme, was er seltsam genug herausbringt. Bey der immer herrschender werdenden Kritiklosigkeit und traditionellen Denkweise ist es gleichgültig zu wissen, wer von Griechen und den übrigen Morgenländern des sechsten und der folgenden Jahrhunderte die Apok. zufällig gebraucht und wer nicht, wer sie als apostolisch-johanneische Schrift gelten lässt und wer nicht. Nur folgende Thatsachen haben noch einiges kritisches Interesse.

Kosmas Indicopleustes, (ein Alexandriner, zuerst Kaufmann, den seine Handelsreisen weit umherführten, dann Mönch in Aegypten, ein Mann von viel Erfahrung und Lectüre), im 6. Jahrhundert, erwähnt in seiner Topogr. Christiana die Apok. mit keiner Sylbe; obgleich namentlich im 7. Buche, wo er von der Dauer des Himmels nach der Schrift handelt, fast nothwendig gewesen wäre, auf die Apokalypse Rücksicht zu nehmen. Aber er scheint sie in seinem Bibelkanon nicht gehabt zu haben. Diess ist um so auffallender, da er die Festepistel des Athanasius kennt und gebraucht, in deren Kanon die Apok. ein integrirender Theil ist. Wahrscheinlich aber folgte er vorzugsweise dem Kanon des Amphilochius in dessen Iamben [1]).

Die Trullanische Synode, die sogenannte Quinisexta, 692, sanctionirt in ihrem 2. Kanon [2]) sowohl den Bibelkanon von Laodicea und der 85 Canones apostol., in welchem die Apok. fehlt, als auch den Bibelkanon der bekannten Afrikanischen Synoden aus dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, der die Apok. als Johann. Schrift geltend macht. Wie soll man sich erklären, dass auf die Weise das Widersprechendste ver-

---

1) S. Topogr. Christ. VII. p. 291. Ed. Montfauc., wo er von den kathol. Briefen, freylich etwas confus und ungenau redet.

2) Mansi Tom. 2. p. 291 sqq.

einigt wird? Abauzit [1]) und Andere meinen, der Afrikan. Kanon sey verstümmelt zu den Griechen gekommen, so dass die Apokalypse ebenfalls darin gefehlt habe; so habe die Trull. Synode wissentlich eben nur den Laodic. Kanon sanctionirt. Allein diess ist unerweislich. Der Griech. Text des Afrikan. Bibelkanons enthält die Apok. [2]). Twells [3]) suchte den Widerspruch zu Gunsten der Apok. aufzulösen, indem er sagt, die Constantinopol. Väter hätten geglaubt, auf der Synode von Laodic. sey die Apok. nicht ausdrücklich verworfen worden, und so werde durch den Afrikan. Kanon bestimmt, was der Laodic. nur nicht entschieden habe. Allein auch so löst sich das Räthsel nicht. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass die Trull. Synode gegen die Annahme der Apokal. im Abendlande und die doch nur theilweise Verwerfung derselben im Morgenlande indifferent war, und, da sie weder für das eine noch das andere zu entscheiden vermochte, die Meinungen darüber in der Kirche frey liess. Auf gleiche Weise scheint später die Nicänische Synode von 787, indem sie die Trull. Synode bestätigte, gedacht zu haben. Eben so verfährt Photius in seinem Nomokanon [4]). Je ökumenischer man dachte, desto freyer liess man die Differenz bestehen.

Johannes von Damascus im 8ten Jahrhunderte rechnet die Apok., als Werk des Evangelisten Johannes, zu dem neutestamentlichen Kanon [5]). Aber auch die Canones apostol. gehören nach ihm zu dem neutestamentlichen Kanon. Dagegen schliesst sich Nicephorus Anfang des 9. Jahrhunderts in seiner Chronograph.

---

1) Essay p. 320.
2) S. Codex Canon. Eccles. Afric. Can. 4. in Justelli Bibl. I. 343.
3) Vindic. apoc. in Wolfii Curis 5. 429.
4) S. Justelli Bibl. 2. 898.
5) De fide orthod. 4, 17. vrgl. de haeres. 51., wo er nach Epiph. die Aloger verurtheilt, weil sie die Apok. verwarfen.

compendiaria [1]) an die Laodic. Synode an. Er rechnet nur 26 Bücher des N. T., und erwähnt die Apok. auch nicht einmahl bei den Antilegomenen oder Apokryphen des N. T.

Diese Differenz und Freyheit des Urtheils über die Apok. scheint in der Griech. Kirche, im Unterschiede von der Latein., noch länger fortbestanden zu haben. Zwar wird in einem Griech. *Τυπικὸν* [2]) (ordo recitandi divini officii) festgesetzt, dass neben den kathol. und Paul. Briefen auch die Apok. in den Kirchen vorgelesen werden solle. Aber galt diess allgemein? Indessen wird von der Griech. Orthodoxie die freyere Denkweise immer mehr zurückgedrängt. Montfaucon theilt in der Bibliotheca Coisliniana s. Seguiriana [3]) aus Codex 224, der im 10. oder Anfang des 11. Jahrh. geschrieben ist, folgendes in dieser Hinsicht Merkwürdige mit: Zuerst einen Prologus in Apoc., worin die apostolisch-johann. Authentie der Apok. gegen diejenigen, welche sie dem Apostel Johannes absprechen, heftig vertheidigt wird, aber wie? Nur wer die Apok. nicht verstehe, könne sie verwerfen; aber das sey eben so thöricht, als Gott zu leugnen, weil man ihn nicht begreife. Habe sie doch Gregor d. Gr. für echt erklärt. Wenn sie nun auch in dem Nomokanon, worin von den heiligen Vätern bestimmt werde, welche Bücher man in der Kirche lesen solle, nicht ausdrücklich genannt werde, was beweise das? *Περὶ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἦν αὐτοῖς ἡ σπουδή, καὶ πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἵσταντο, ταύτην μὴ ἐγκρίνοντες αὐτοῖς, ἢ διὰ τὸ μερικῶς μὴ ἐκτίθεσθαι αὐτούς, ἢ διὰ τὸ ἀσαφὲς αὐτῆς καὶ δυσέφικτον καὶ ὀλίγοις διαλαμβανόμενον καὶ νοούμενον, ἄλλως τε οἶμαι διὰ τὸ μηδὲ συμφέρον εἶναι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν αὐτῇ βάθη*

1) S. Georg. Sync. Anhang Ed. Bonn. p. 786 sq.
2) S. Fassini a. a. O. p. 202.
3) P. 2. p. 274 ff.

ἐρευνᾶν, μηδὲ λυσιτελές. So erklärte man also die früheren kirchlichen Bestimmungen von Laodicea u. a. im 10. und 11. Jahrhundert. Das zweyte ist ein Excerpt ἐκ τῶν Οἰκουμενίῳ τῷ μακαρίῳ ἐπισκόπῳ Τρίκκης Θεσσαλίας θεοφιλῶς πεπονημένων εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου [1]). Auch hier wird mit grosser Entschiedenheit gegen diejenigen geeifert, welche die Apok. nicht für echt hielten. Der Verf. beruft sich auf den grossen Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor d. Theol., Methodius, Cyrill v. Alex., Hippolyt, Männer, die, sagt er, wie viele andere, der Kürze wegen nicht genannte, die Apok. nicht für echt Johann. gehalten haben würden, wenn sie es nicht bestimmt gewusst hätten. — Nicephorus Callist. (im 14. Jahrhundert) spricht in seiner Kirchengesch. 2, 42., wie von etwas Ausgemachtem, dass Johannes der Apostel auf Patmos unter Domitian sein Evangelium und seine ἱερὰν καὶ ἔνθεον ἀποκάλυψιν geschrieben habe. Da wo er 2, 46. über den Kanon des N. T. zum Theil aus Eusebius referirt, sagt er über die Apok. ganz kurz: es hätten einige sich eingebildet, ἐφαντάσθησαν, die Apok. sey ein Werk des Presbyter Johannes. Für ihn also und seine Zeit, scheint es, sind die Zweifel über die Apok. zwar nicht vergessen, aber schon überwunden. —

Erst zur Zeit der Reformation wachen die Zweifel und Bedenken der alten Griech. Kirche wieder auf, zur kritischen Wiedergeburt.

§. 44.

Die Tradition und die Kritik.

Wir haben die Geschichte der kirchlichen Tradition über die Authentie und Kanonicität der Apokal. bis

1) Vrgl. J. A. Cramer Catena in epistol. catholic. u. Oecum. et Arethae Commentarii in apoc. p. 173.

hart an die Grenze des Mittelalters fortgeführt, und so den ganzen Entwicklungsprocess von Zeugniss und Urtheil in der alten Kirche bis zur einstweiligen Abschliessung des katholisch-kirchlichen Kanons dargelegt. Konnten auch nach Eusebius noch neue oder verstärkte Momente des historischen Bewusstseyns hervortreten, wie in jüngeren Handschriften des Textes zuweilen noch uralte Lesearten auftauchen, so darf die pragmatische Geschichte der Tradition nicht mit Eusebius abbrechen.

Welchen Grad der historischen Gewissheit gewährt nun der litterarischen Kritik die pragmatische Geschichte der kirchlichen Tradition?

Wir messen die historische Gewissheit über den Verfasser und die Abfassungsverhältnisse einer Schrift nach dem Grade der Unmittelbarkeit oder auch Zeitgenossenschaft des Zeugnisses, so wie nach dem Grade des (objectiven) historischen Bewusstseyns, der Continuität und Einstimmigkeit der ausdrücklichen, wenn auch mittelbaren Zeugen von Anfang an. Zur vollen Befriedigung aber der Kritik gehört wesentlich, dass die noch gegenwärtige Schrift den Zeugnissen entspricht, wenigstens nicht widerspricht. Die historische Erscheinung einer Schrift ist ihr ureigenes, unmittelbarstes Selbstzeugniss. Diesem, wenn es irgend noch erkennbar ist, darf kein Zeugniss von Andern widersprechen.

Wie ist nun nach dieser kritischen Theorie das Zeugenthum der alten Kirche über den Verfasser der Apokalypse zu beurtheilen?

Man hat die ersten Zeugen in dem unmittelbaren Lebenskreise des Verfassers der Apok. aufgesucht und auch solche im Polykarp und im Papias, — wenn dieser ἀκουστὴς Ἰωάννου ein Schüler des apokalyptischen Johannes war, zu finden gemeint. Allein wir haben gesehen, dass beyde in dem, was wir von ihnen noch besitzen, über die Apok. völlig schweigen. Unmittelbare gleichzeitige Zeugen haben wir also nicht. Erst von

Justin, dem Märtyrer, bekommen wir ein bestimmtes ausdrückliches Zeugniss über den Verf. der Apokalypse. Haben wir nach den litterarischen Verhältnissen und Sitten der ältesten Kirche kein Recht, früher bestimmte Zeugnisse zu erwarten, so giebt uns auch jener Mangel kein Recht zum Verdacht. Das Zeugniss Justins, mehr noch das gleichlautende Zeugniss des freylich etwas späteren, aber für den neutestamentlichen Kanon wichtigeren katholischen Bischofs, Irenäus, beyde setzen voraus, nicht nur, dass die Apok. längst vor ihnen in der Kirche als eine heilige des Kanons würdige Schrift bekannt und gebraucht wurde, sondern auch, dass man gewohnt war, dieselbe für eine Schrift des Apostels Johannes zu halten.

In dem kritischen Processe entsteht aber hier nothwendig die Frage, ob und wiefern das Zeugniss jener beyden Väter nur auf einem traditionell gewordenen Urtheile oder auf einem beyden Vätern bewussten sicheren historischen Wissen der Früheren von dem Verf. der Apok. beruhete? Die kirchliche Tradition über neutestamentliche Bücher ist erweislich nicht immer von dem objectiven historischen Wissen, sondern nicht selten auch von dem subjectiven Urtheile irgend eines kirchlichen Lehrers ausgegangen. Augenscheinlich ist diess z. B. der Fall bey der Tradition über den Verf. des Briefes an die Hebräer. In diesem Falle wird sie leicht sehr früh zwiespaltig durch das Hervortreten eines anderen subjectiven Urtheils. Auch kommt vor, — und bey der Tradition über das Evangelium des Matthäus ist diess klar am Tage, — dass die Tradition sich bildet aus Factum und Urtheil zugleich, in welchem Falle dann für die Kritik die Aufgabe entsteht, die beyden Quellen und Elemente der Tradition gehörig zu unterscheiden und die verschiedenen Bestimmungsmomente derselben gegeneinander abzuwägen.

Wie werden wir nun jene unvermeidliche kritische Frage entscheiden?

Wären beyde Väter sonst hinreichend bekannt als sorgfältige kritische historische Forscher in den ältesten Traditionen, so wäre Pflicht der Kritik, ihnen zuzutrauen, dass sie nur nach einer genauen Prüfung der überkommenen Tradition, also auf dem Grunde sicherer historischer Zeugnisse, die Apokalypse dem Apostel und Evangelisten Johannes zugeschrieben haben werden. Indessen wäre selbst in diesem Falle die Kritik, welcher doch eben nur um gewisses Wissen der Wahrheit zu thun ist, verpflichtet, weiter zu fragen, ob jene beyden Väter sich auch in ihrer Prüfung nicht geirrt haben? An die Möglichkeit des Irrthums auch bey den Besten und Zuverlässigsten zu denken, fordert die strenge Kritik nach dem alten Erfahrungssatze über die menschliche Irrthumsfähigkeit auch in der Kirche. Aber um diese Frage mit kritischer Sicherheit beantworten zu können, müssten wir im Stande seyn, dem Justin und Irenäus in der Prüfung ihrer Tradition nachzurechnen. Diess aber ist uns nicht mehr möglich, da die Entstehung und Fortbildung der Tradition bis auf beyde Väter für uns auf immer verborgen bleibt. Nur das steht in unserer Macht, das Zeugniss beyder mit dem Selbstzeugnisse der Apokalypse zu vergleichen und zu sehen, ob diess mit jenem übereinstimmt. Nach §. 33. aber müssen wir sagen, dass, wenn Justin den Johannes, der sich selber als Empfänger und Verfasser der Apok. nennt, für den Zwölfapostel hält, Irenäus aber, — vielleicht, ja wahrscheinlich auch Justin, der es aber nicht bestimmt ausspricht, — ausdrücklich für den Evangelisten erklärt, diess mit dem Selbstzeugniss der Apok. nicht übereinstimmt, da sich der Verf. nicht nur nicht bestimmt als Apostel charakterisirt, sondern sich von den Aposteln sogar deutlich unterscheidet. Insofern aber insbesondere Ire-

näus den Verfasser der Apokal. und des Evangeliums ausdrücklich für eine und dieselbe Person hält, — können wir in der Prüfung seines Zeugnisses noch einen Schritt weiter gehen, und durch Vergleichung beyder Schriften auf philologischem Wege entscheiden, ob und wiefern die traditionelle Behauptung von der Identität der Verfasser beyder Schriften sich rechtfertigt oder nicht.

Unstreitig hat Dionysius von Alexandrien, wenn auch zunächst durch sein polemisches Interesse gegen den Missbrauch und die Ueberschätzung der Apokalypse von Seiten der Chiliasten in seinem bischöflichen Sprengel dazu veranlasst, doch aus dem Bestreben über den Verfasser der Schrift zur festen Ueberzeugung zu kommen, die Prüfung der Tradition seiner Kirche in dieser kritischen Weise unternommen. Er kommt, wie wir gesehen haben, zu dem Resultate, dass das Selbstzeugniss der Apok. dem Zeugnisse der Trad. nicht entspreche. Es liegt nahe zu vermuthen, dass er eben aus diesem Grunde die hergebrachte Tradition für keine sichere historische gehalten habe. Der gelehrte Alexandrinische Mann kennt wahrscheinlich so gut, wie wir, das Unsichere, Subjective in dieser Art der Kritik. Er wusste, dass, wenn die kirchliche Tradition auf dem Felsen des Factums und unmittelbarer gleichzeitiger Zeugnisse beruhte, seine kritische Operation an einem solchen Felsen zerschellen würde, und dass in diesem Falle die bestimmte Aufgabe für ihn war, die erscheinenden Widersprüche zwischen dem schriftstellerischen Charakter des Verfassers des Evangeliums und der Apokalypse in ihren Schein aufzulösen. Allein wie bescheiden und vorsichtig er auch bey dem negativen Resultate, das er findet, stehen bleibt, er ist doch dreist genug, diess negative Resultat auszusprechen, was bey seiner Gewissenhaftigkeit und Besonnenheit in dieser Untersuchung voraussetzt, dass er keine solche felsenfeste Tradition des Gegentheils sich gegenüber hatte.

Wenn man nun nachweisen könnte, dass bey Dionysius, wie nachher bey Eusebius und allen denen in der Griech. Kirche, welche nach Eusebius die Apok. zögerten in den Kanon aufzunehmen oder sie davon sogar bestimmt ausschlossen, der antichiliastische Eifer das Urtheil über die Tradition bestochen oder verblendet habe, so würde der Widerspruch, mit welchem die Apok. gerade in der Griech. Kirche und selbst in den Gegenden, wo sie entstanden war und zuerst bekannt geworden, lange zu kämpfen hatte, für die Kritik von keinem Gewichte seyn. Man könnte dann sagen, das antichiliastische Vorurtheil gegen die Apok. habe von Dionysius nur ein gelehrtes kritisches Kleid bekommen, welches von den Gegnern der Apok. nach Eusebius wenig oder gar nicht gebraucht worden seyn.

Allein so wenig wir nachweisen können, dass die traditionelle Behauptung von der apostolisch-johanneischen Authentie der Apok. ihren letzten Grund in der chiliastischen Neigung des Justin und Irenäus und der Früheren, denen sie folgen, gehabt habe, eben so wenig dürfen wir den Widersprechern und Zweiflern von Dionysius an Schuld geben, dass nur der schroffe Antichiliasmus und der Mangel an exegetischem Verständniss des Buches sie bestimmt habe, die Apok. dem Apostel und Evangelisten Johannes abzusprechen.

Nach dem Princip der evangelischen Theologie müssten wir, selbst in dem Falle, dass die kirchliche Tradition von Anfang an ununterbrochen und überall einstimmig die apostolisch-johanneische Authentie der Apok. behauptete, die Wahrheit derselben an dem Buche selber kritisch prüfen und rechtfertigen. Da sie aber zwiespaltig ist und in dieser Zwiespaltigkeit ihre innere Unsicherheit verräth, so sind wir um so mehr berechtigt, ja verpflichtet, die letzte Entscheidung über die Authentie der Apokalypse da zu suchen, wo sie schon Dionysius suchte, in der philologischen, oder wenn

man will, inneren Kritik der uns vorliegenden Johan. Litteratur des Kanons.

Hieronymus hat, wie wir gesehen haben [1]), auf die Analogie unserer Frage mit der über den Verfasser des Briefes an die Hebräer aufmerksam gemacht. Er bemerkt in Beziehung auf die sich kreuzende Verschiedenheit der Latein. und Griech. Kirchen, dass, wie jene den Brief an die Hebräer, so diese die Apokal. eadem libertate verworfen habe, Beyden Kirchen gegenüber nimmt es für sich das Recht in Anspruch, beyde neutestamentliche Schriften für authentisch und kanonisch zu halten. Die Analogie beyder Fragen geht tiefer und weiter, als Hieronymus zu seiner Zeit begriff. Aber die Freyheit und das Recht, welche er für beyde Kirchen und für sich in Anspruch nahm beyden Kirchen gegenüber, machen wir in unserer Frage, nicht gegen die evangelische Kirche und Theologie, welche uns dieselbe angeboren und auf immer verbürgt hat, sondern mit dieser der modernen übergläubigen Orhodoxie gegegenüber, welche unser kritisches Forschen und Fragen in der angegebenen Weise als widerkirchlich und leichtsinnig verlästert, in aller Kraft geltend, als die Freyheit Luthers, welche eine Zeitlang auch die kirchlich lutherische Freyheit war.

§. 45.

Anordnung der kritischen Frage.

Wir können in der gegenwärtigen Zeit eine dreyfache Hauptmeinung über die Authentie der Apokalypse unterscheiden.

Die älteste, allgemein kirchliche oder genauer kirchlich traditionelle, — wenn man will orthodoxe — ist die, dass die Apok. ein Werk des Apostels Johannes sey, des unzweifelhaften Verfassers des vierten

1) S. oben S. 637.

Evangeliums und der drey katholischen Briefe, welche unter seinem Namen im Kanon stehen.

Dieser gegenüber steht die, seit sie Dionysius von Alex. zuerst gewagt hat, immer von Neuem sich geltend machende, allerdings als heterodox gescholtene, mehr der theologischen Schule angehörende kritische Meinung, dass der apokalyptische Johannes nicht der Apostel und Evangelist sey, sondern ein anderer, vielleicht späterer, der nach Einigen nicht weiter, als durch sein Buch bekannt sey, nach Andern aber, welche ein positives Ergebniss in der Kritik verlangen, wahrscheinlich der sogenannte Presbyter Johannes, nach Andern endlich, denen jener Presbyter eine zu problematische historische Existenz zu haben scheint, Johannes Markus, der bekannte Verfasser des zweyten kanonischen Evangeliums.

Unter gleicher Voraussetzung, dass der Verfasser der Apokal. und der Verfasser der übrigen Joh. Schriften des N. T. durchaus verschiedene schriftstellerische Personen seyen, glaubt eine dritte halb orthodoxe, halb heterodoxe, aber vermeintlich vorzugsweise kritische Meinung nachweisen zu können, dass der apokalyptische Johannes eben der Zwölfapostel dieses Namens sey, dagegen der Verf. der andern Johann. Schriften ein möglich späterer, kein Apostel und Jünger des Herrn im engeren Sinne, sondern ein tendenziöser Schriftsteller aus der mittleren Zeit des zweyten Jahrhunderts [1]).

Unsere Aufgabe ist, die kritische Frage in bestimmter Beziehung auf diese drey Hauptmeinungen zu erörtern.

Wir untersuchen zuerst, ob die Apokalypse nach Form und Inhalt oder nach den Hauptkategorien ihres schriftstellerischen Charakters sich darstelle und rechtfertige als das frühere oder spätere Werk desselben Man-

1) Die Litteratur dieser Meinungen s. oben §. 32.

nes, welcher das vierte Evangelium und den ersten oder alle drey Johann. Briefe geschrieben hat?

Ist das Resultat dieser Untersuchung die unauflösliche Differenz zwischen dem Verfasser der Apokalypse und dem Verfasser der übrigen Johann. Schriften, so fragt sich zweytens, ob, wie die dritte Meinung behauptet, der erstere der Zwölfapostel sey, der zweyte irgend ein anderer späterer Johannes?

Müssen wir diese Frage nach ihren beyden Momenten verneinen, so ist drittens nothwendig zu untersuchen, ob der apokalyptische Johannes, wenn er weder der Apostel noch der Evangelist ist, sich historisch näher bestimmen lasse oder nicht, ob man im ersteren Falle sagen könne, der Apokalyptiker sey der sogenannte Presbyter oder Evangelist Johannes Markus[1]).

§. 46.

Der schriftstellerische Charakter der Apokalypse in Vergleichung mit den übrigen Johanneischen Schriften des N. T.

Wie nicht aus jeder schriftstellerischen Aehnlichkeit und Verwandtschaft auf die Identität, so kann auch nicht aus jeder Verschiedenheit des schriftstellerischen Charakters auf die Verschiedenheit des Verfassers geschlossen werden. Es giebt schriftstellerische Verwandtschaften und Aehnlichkeiten aus Jüngerschaft, Nachahmung, künstlicher Nachbildung, welche täuschend Nichtkennern auf lange Zeit die Verschiedenheit der Verfasser verbergen. Aber eben so kann derselbe Schrift-

1) Hierbey würde auch die Ansicht in Betracht kommen, nach welcher die Apokalypse ein Werk mehrerer Verfasser und so nach und nach stückweise entstanden seyn soll. Allein da diese Ansicht theils mit der Frage über die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Schrift, theils mit der Untersuchung über den Ort und die Zeit ihrer Abfassung zusammenhängt, so müssen wir ihr eben nach dieser letzten Untersuchung ein besonderes Capitel widmen.

steller zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Gegenstände und zu verschiedenen Zwecken so verschieden schreiben, dass die Identität des Schriftstellers zweifelhaft wird. — Wenn im ersteren Falle ein äusseres Zeugniss von der Verschiedenheit, in dem zweyten ein solches von der Einheit des Verfassers vorliegt, so ist die Aufgabe der Kritik, den jedesmahligen Schein des Gegentheils in der Schrift selbst zu erklären und zu zerstreuen. Fehlen aber alle Zeugnisse über das factische Verhältniss, so ist die Aufgabe zwar schwieriger, aber der kritischen Kunst doch nicht unmöglich, dort die tiefer liegende, verborgene Verschiedenheit, hier die Einheitlichkeit des schriftstellerischen Charakters ans Licht zu bringen. Je grösser das Gebiet der Vergleichung ist, je mehr ein Schriftsteller seine ganze geistige Individualität in seiner Schrift ausgeprägt hat, je ehrlicher er rein sich selbst ausspricht, desto leichter, sicherer löst sie das litterarische Problem.

Was nun die sogenannte Johanneische Litteratur im N. T. betrifft, so unterscheiden wir darin dreyerley schriftstellerische Production, eine apokalyptische Schrift, eine historische Evangeliencomposition, und kirchenamtliche Sendschreiben. Alle drey Productionen sind nach Inhalt, Zweck und Form verschieden. In jeder derselben hat der Verfasser seine ganze geistige Individualität in der besonderen Sphäre, worin er sich als Schriftsteller bewegt, ehrlich ausgedrückt. Abgesehen von dem zweyten und dritten Briefe, wo Verdacht entstehen kann, so ist jede Production original, d. h. keine Nachahmung, Copie. Selbst in dem historischen Evangelium tritt bey aller Objectivität des geschichtlichen Stoffes und dem Nichtnennen seines Namens, ja dem bescheidenen Zurücktreten der Person, dennoch die Subjectivität des Verfassers so entschieden hervor, dass dasselbe mit den synoptischen verglichen die subjectivste Evangeliencomposition von allen ist, welche

eben als solche einen besondern Reiz für uns hat. Der erste Brief hat nicht bloss den allgemeinen Charakter der Subjectivität, welche dem Brieflichen eigen ist, sondern es prägt sich darin auch eine so bestimmte Individualität aus, dass er mit einigen Paulinischen zu den individuellsten Briefgestalten des N. T. gehört, worin sich in jedem Wort, jeder Wendung desselben die eigenthümlichste Eigenthümlichkeit ausgedrückt hat. In voller Uebereinstimmung mit der historischen Tradition hat die litterarische Kritik zu aller Zeit bekannt, jenes Evangelium und dieser Brief seyen von demselben Verfasser geschrieben, beyde haben denselben litterarischen Charakter in allen Beziehungen und Momenten.

Was aber die Apok. betrifft, so hat das apokalyptische genus allerdings seinen eigenen Styl, seine eigene Darstellungsform und Sprachweise, so wie seinen eigenen Gedankenkreis. Allein diese objective Eigenthümlichkeit der apokalyptischen Production, wie sehr sie auch den Schriftsteller bestimmen und beherrschen mag, kann doch die schriftstellerische Subjectivität und Eigenthümlichkeit nicht schlechthin aufheben, um so weniger, je origineller die Production ist. Die Johanneische Apokalypse aber ist bey aller Abhängigkeit von den alttestamentlichen Propheten, insbesondere dem Daniel, vielleicht auch von späteren jüdischen Apokalypsen, doch ein durchaus originelles, ja geniales Werk, und lässt überall die Individualität ihres Verfassers, so in der Sprache und Darstellungsweise, wie in der Gedankenconception durchscheinen. Wird diess zugestanden, wie es denn am Tage ist, so können wir auch die Frage aufwerfen, ob die schriftstellerische Individualität in der Apokalypse mit der in den übrigen Johann. Schriften so zusammenstimme, dass beyde sich auf einander reduciren lassen, als die eben nur durch die verschiedenen litterarischen Aufgaben verschieden gestaltete eine und selbige schriftstellerische Persönlichkeit, oder nicht?

Wir vergleichen zuerst die Sprachcharaktere der Apokalypse und der übrigen Johann. Schriften; sodann die Darstellungsweise, endlich den Lehrgehalt und die christliche Denkweise auf beyden Seiten.

§. 47.

Vergleichung der Sprachcharaktere der Apokalypse und der übrigen Johanneischen Schriften [1]).

1) Dionysius von Alex. bemerkt als Hauptdifferenz der beyden Sprachcharaktere, dass das Evangelium und der erste Brief geschrieben seyen *οὐ μόνον ἀπταίστως κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα* (rhetorisch beredt) *ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἑρμηνείας. Πολλοῦ γε δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ σολοικισμόν, ἢ ὅλως ἰδιωτισμὸν ἐν αὐτοῖς εὑρεθῆναι.* — Von dem Verf. der Apok. dagegen sagt er: *διάλεκτον — καὶ γλῶσσαν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ* (des Apokalyptikers) *βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασι μὲν βαρβαρικοῖς (αὐτὸν) χρώμενον καί που καὶ σολοικίζοντα.* — So urtheilt Dionysius nach dem Maasse seiner patristischen Gräcität, welche eben auch nicht mehr die classische war. Nach der neueren rich-

1) Vergl. ausser den älteren Observationen hierüber in Mill, Prolegomm. ad N. T. §. 176 sqq., Leonh. Twells, Vindiciae Apoc. P. 1. c. 3., Bengel, Appar. crit. §. 5., Fundam. criseos apoc., Hartwig, Apologie d. Apok. 2. 120 ff. 4. 56 ff., — die neueren Untersuch. v. J. D. Schulze, schriftst. Charakt. d. Joh. S. 63 ff., Duncker Curtius, Specimen herm. de apoc. ab indole, doctrina et scribendi genere Joan. apost. non abhorrente p. 110 sqq., welche alle die Identität der Sprachcharaktere behaupten. Dagegen Ewald, Comment. critic. Prolegg. p. 67 sqq. de Wette, Einl. §. 189 b., Schott, Isagoge p. 480 ff., Credner, Einl. I. §. 266., Zeller, Jahrbb. 700 ff. (nur einige Bemerkk., vornehmlich über das Verwandte), Hitzig, Joh. Markus, S. 67 ff., —, welche die Differenzen hervorheben. — Dagegen haben die wesentliche Identität nachzuweisen gesucht: E. Guil. Kalthoff, Apoc. Joanni Apostolo vindicata (1834) p. 65 ff. Dannemann, Wer ist der Verf. d. Offenbar. Johan.? S. 2 ff. Ebrard, d. Ev. des Joh. u. die neueste Hypothese üb. s. Entsteh. S. 141 ff. Hengstenberg, a. a. O. S. 158 ff.

tigeren Sprachcharakteristik des N. T. ist auch die Sprache des Evangeliums und des ersten Briefes nicht frey von Idiotismen und unhellenischen Sprachweisen, und ihre Gräcität ist eben der Jüdische, hebraisirende Hellenismus der Zeit. Allein darin hat Dionysius Recht, dass der unhellenische, hebraisirende Sprachcharakter der Apok. ein ganz anderer ist, als in dem Evangelium und dem ersten Briefe. Im Allgemeinen kann man nach dem unmittelbaren Eindruck die Verschiedenheit so bestimmen, dass der Grundton der Sprache in der Apok. Hebräisch, im Evangel. und dem ersten Briefe überwiegend Griechisch ist, und dass während dort die beyden Elemente des neutestamentlichen Idioms noch in zum Theil schroffer Dissonanz sind, hier das vorherrschende Griech. Element schon angefangen hat, das Hebräische zu assimiliren.

Dieser Unterschied ist zu augenscheinlich, als dass selbst so eifrige Vertheidiger der Identität des apokalyptischen Johannes und des Evangelisten, wie Hengstenberg, ihn zu leugnen vermöchten. Dieser erklärt den Unterschied für einen durchgreifenden. Allein diese Verschiedenheit der Sprache, sagt man, hebe die Identität des Verfassers nicht auf; ja fast bestätige sie dieselbe; und es komme eben nur darauf an, die Erscheinung aus ihren Gründen richtig zu erklären. Diess aber ist von den Apologeten der kirchlichen Tradition nicht auf gleiche Weise geschehen.

Die ältere Erklärungsweise ist die, dass derselbe Johannes, welcher in der Apokalypse noch als ein ungeübter Aufänger in der biblischen Gräcität erscheine, bey längerem Aufenthalt in Ephesus, überhaupt in den kleinasiatischen Griech. Gemeinden, und längerer Uebung das Griechische besser zu schreiben gelernt habe, und so im Evangelium und in den Briefen um so viel besser schreibe, als er diese später verfasst habe. Allein eben diess, dass die Apok. von dem noch jugendlichen, das Evan-

gelium aber und die Briefe von dem unterdessen gealterten Johannes geschrieben seyen, ist nur eine, nicht einmahl von allen [1]) Vertheidigern der Identität gebrauchte, Ausflucht oder Nothhypothese zur Erklärung der unleugbaren Differenz und aus dieser erst geschlossen. — Die Hauptsache aber ist, dass die Sprachdifferenz von der Art ist, dass sie aus der Zeitverschiedenheit der Abfassung gar nicht genügend erklärt werden kann. Die Sprache der Apok. hat in der That gar nichts von der Stümperey und Zufälligkeit eines Anfängers, sondern etwas sehr Constantes, ja Absichtliches, Abgeschlossenes u. Gewohntes, kurz einen bestimmten Typus, der die Verwandlung oder den Fortschritt zu dem Sprachtypus des Evangeliums und der Briefe kaum gestattet.

Ungleich sicherer scheint die andere apologetische Erklärung aus der Verschiedenheit der Schriftgattung. Diese schon von Andern [2]) versuchte Erklärung ist neuerdings wieder von Hengstenberg in seiner Weise mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragen worden. In einer scharfen Strafrede gegen die Gegner über ihr ganz „besonders unbesonnenes Vertrauen auf das Sprachargument da, wo die mit einander verglichenen Schriften ganz verschiedenen Schriftgattungen angehören,“ werden wir zuerst durch eine Stelle aus Solgers Erwin belehrt, dass die Poesie eine andere Sprachweise habe, als die Prosa, sodann durch andere Citate aus Matthiäs Grammatik und Schölls Gesch. der Griech. Litteratur dar-

1) Wie z. B. von Guerike nicht, in seiner Schrift: die Hypothese v. d. Presbyter Johannes. S. 87 ff. G. aber meint a. a. O. S. 91., dass Johannes in dem Exil auf Patmos das bessere Griechisch wieder etwas verlernt habe und innerlich und äusserlich, in Gedanken und Sprache, dem vaterländischen Hebraismus wieder zugeführt worden sey.

2) So z. B. J. A. Bengel, Herder, s. oben S. 448 — 50. Guerike, die Hypothese von d. Presbyt. Joh. S. 91. Ebrard, a. a. O.

über, dass auch in der classischen Litteratur die Poesie sich ihr eigenthümliches Gebiet ausgesondert habe." Als wenn Niemand das wüsste, und als wenn nicht von unserer Seite längst erklärt worden wäre, dass bey der Erörterung dieser Frage diejenigen Spracheigenthümlichkeiten der Apok., welche durch die poetische und prophetische Darstellungsweise bedingt sind, gar nicht in Rechnung gebracht werden dürfen, sondern eben nur die, welche wie von dem besonderen Stoffe, so auch von der prophetischen Poesie der Schrift unabhängig sind. Auf den gegen die besondere Schriftgattung der Apok. indifferenten so lexikalischen wie syntaktischen individuellen Sprachgebrauch des Schriftstellers kommt es an. Die Aufgabe ist, das Allgemeine und das einem gewissen Kreise von Schriftstellern Gemeinsame des Sprachgebrauchs von dem Individuellen gehörig zu unterscheiden. Das Ineinanderliegen des Gemeinsamen im engeren und weiteren Kreise und des Individuellen erschwert die Lösung der Aufgabe. Nur eine approximative Lösung ist möglich, zumahl bey den unklassischen Schriften des N. T., und der subjective Tact hat dabey sein Recht, aber auch seine Gefahr.

Unter der für ihn traditionell vollkommen sicheren Voraussetzung, dass der neutestamentliche Johannes in allen Schriften seines Namens eine und dieselbe Person sey, sucht Hengstenberg nachzuweisen, dass alle sprachliche Differenz der Apok. sich vollkommen erklären lasse aus dem Wesen der Prophetie und Poesie, insbesondere aber aus der Verschiedenheit zwischen dem „im Geiste seyn, dem Entrücktseyn in den Himmel, kurz aus dem ungewöhnlichen Bewusstseynszustande des Apokalyptikers einerseits, und der Prosa und dem Zustande des gewöhnlichen Bewusstseyns des das Evangelium und die Briefe schreibenden Johannes auf der andern Seite". Jenen habe der prophetische und poetische Geist über alles Gewöhnliche erhoben, derge-

stalt, dass er „die Ausdrücke, die in dem Christlichen Sprachgebrauche seiner Zeit einen stehenden Charakter angenommen, so wie auch diejenigen, welche zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten seines eigenen gewöhnlichen Sprachgebrauchs gehören, absichtlich gemieden habe [1])." So, indem er höchst besonnen und mit vollkommenem Vertrauen zu seinem Argument mit dem Apokalyptiker auf den Wolken fährt im Geiste, erklärt der Unfehlbare alle Abweichungen des apokalyptischen Sprachgebrauchs von dem in den übrigen Joh. Schriften für höchst nothwendig. Die entgegengesetzte Betrachtungsweise ist dem ganz bewussten Manne nur „eine halbbewusste, oder auch eine solche, welche nur derjenige mit klarem Bewusstseyn hegen könne, der die eigene Geistesarmuth, Unfähigkeit und Eintönigkeit zum Maassstabe für die Beurtheilung so weit über das Gewöhnliche erhabener Erscheinungen nehme." Nur am Schluss senkt sich der kühne Flug des besonnenen Wolkenwandlers wieder etwas herab zu der trivialen Bemerkung, „dass es doch im Evangelium des Joh. nicht an Berührungspuncten mit dem Hebraistischen Charakter der Apokal. fehle und dass manchmahl die behauptete Differenz zwischen beyden nur auf einer falschen Annahme beruhe."

Der Hauptpunct in dieser Argumentation ist, dass der apokalyptische Johann. in seiner prophetischen Ek-

1) Schon vor Hengstenberg hatte Ebrard a. a. O. S. 165 f. den Sprachcharakter der Apok. für einen absichtlichen erklärt. Aber er setzte die Absichtlichkeit auf beyden Seiten. Der Evangelist, sagt er, hat (also —) absichtlich reiner, der Verf. der Apok. absichtlich unreiner griechisch geschrieben, als es seine Gewohnheit zu reden und zu denken mit sich brachte. Der Eine hat Hebraismen, die ihm geläufig waren, in den meisten Fällen glücklich und sorglich vermieden, der Andere hat zur Nachahmung der Prophetensprache Hebraismen gemacht. Symmetrisch ist diess oder auch consequent, aber, zumahl unter der Voraussetzung der Identität beyder Schriftsteller, fast abentheuerlich. S. Bleeks Beyträge S. 182 ff.

stase absichtlich sowohl die stehend gewordenen Ausdrücke des Christlichen Sprachgebrauchs seiner Zeit, als auch die charakteristischen Eigenthümlichkeiten seines eigenen gewöhnlichen Sprachgebrauchs gemieden haben soll, um eben alles in ungewöhnlicher Weise zu sagen.

Um sich diese etwas nebelhafte Vorstellung einigermaassen klar zu machen, und mit wirklichen Thatsachen der apost. Kirche in Zusammenhang zu bringen, könnte man an die Analogie der Korinth. Glossolalie 1. Kor. 14. denken und vielleicht sagen, die Apokal. sey in sprachlicher Hinsicht eine Art von geschriebenen *μυρίοις λόγοις ἐν γλώσσῃ* 1. Kor. 14, 19. Eine solche *ἀποκάλυψις ἐν γλώσσῃ* in zwey und zwanzig nicht eben kleinen Capiteln wäre freylich mehr als die Hyperbel, deren sich Paulus in jener Stelle bedient. Aber man könnte sich doch ungefähr vorstellen, wie der Verfasser einer solchen chimärischen Schrift nicht nur alles, was gewöhnliche Sprache heisst, absichtlich gemieden und lauter *ἄῤῥητα ῥήματα* 2. Kor. 12, 4. oder *καινὰς γλώσσας* Mark. 16, 17. im Sinne des schlechthin Ungewöhnlichen, oder *γένη γλωσσῶν* 1. Kor. 12, 28. geschrieben und sich selbst christlicher Grundbegriffe und Ausdrücke, wie *ζωὴ αἰώνιος, πιστεύειν*, eben weil er sie im Evangelium oft gebraucht, enthalten habe. Indessen bin ich eben nach der Darstellung des *λαλῶν γλώσσῃ* bey Paulus mit dem besten Willen nicht im Stande, mir ein solches apokal. *γράφειν ἐν πνεύματι* vorstellig zu machen, ja ich muss dagegen im Namen des Apostels Paulus und auch des gesunden Menschenverstandes, den das Evangelium nie verleugnet und verschmäht hat, aufs entschiedenste protestiren. Wofern die Paulinische Darstellung nicht auch als ein Stück der gemeinen Gewöhnlichkeit und Geistesarmuth verworfen wird, so ergiebt sich daraus unwidersprechlich, erstlich, dass die apokal. Schrift des Joh. eben als Schrift, bey allem *ἐν πνεύματι εἶναι*

ihres Verfassers am Herrntage, nicht zur Glossolalie, sondern zur προφητεία des apostolischen Zeitalters gehört. Nicht sich selbst will der apokalyptische Prophet erbauen, sondern die Gemeinden, an die er schreibt. Schon dieser Zweck fordert für den Schreibact, worauf es hier eben ankommt, die innigste gegenseitige Durchdringung von πνεῦμα und νοῦς. In diesem Zustande spricht und schreibt der Prophet, um verstanden zu werden, und wie in ihm selbst die Ekstasis mit ihrer Ungewöhnlichkeit schon eingegangen ist in den geordneten Verlauf der menschlichen Gedanken- und Sprachbildung, so mag seine Schrift noch so poetisch und pneumatisch seyn, — ein absichtliches Vermeiden sogar des eigenen gewohnten Sprachgebrauchs ist in ihr rein undenkbar. Weder an irgend einem neutestamentlichen noch alttestamentlichen Propheten wird man je Spuren von solcher unnatürlicher Verrückung des Geistes wahrnehmen. Niemand leugnet, dass z. B. im Jesaias, weder in dem sogenannten grossen Unbekannten von C. 40—66., noch in dem echten Jesaias die prophetische Sprache einen Schwung und eine Art hat, wodurch sie sich von der prosaischen unterscheidet. Aber jeder von beyden folgt doch seinem und dem allgemeinen Sprachgebrauch und schafft die Sprache für die eigentliche Prophetie nicht von Neuem, und was den ersten Theil des Jesaias betrifft, so wird Hengstenberg selbst zugeben, dass die prosaischen (erzählenden) Stellen darin und die eigentlich prophet. demselben individuellen Sprachgebrauch folgen. Gleicherweise ists mit dem Daniel, dem alttestamentlichen Apokalyptiker vorzugsweise. Sodann aber, gesetzt der apokalyptische Johannes habe ἐν γλώσσῃ geschrieben, so kann man sich wohl denken, wie ein λαλῶν γλώσσῃ ringt, seine pneumatischen Gedanken oder Anschauungen in gewöhnlicher Rede auszudrücken, und es nicht vermag, aber er ringt doch darnach selbst in der mündlichen Rede und soll aus Kraft

des heil. Geistes darnach streben, ἵνα διερμηνεύῃ. Kommt er nun gar dazu, seine Gesichte und γλῶσσαι in einer mehr und weniger künstlerischen Composition niederzuschreiben, so liegt in diesem Acte eine innere Nöthigung sich auf sich und den allgemeinen und den besonderen eigenen Sprachgebrauch zu besinnen und einzulassen, welcher Nöthigung er nur in einer Art von Geistesverrückung sich entziehen kann, aber um so weniger sich wird entziehen wollen, da er als ein wahrhaft πνευματικὸς weiss, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch ihm vollkommen gestattet, die erhabensten Mysterien — doch nicht zu verhüllen, sondern zu enthüllen (ἀποκαλύπτειν). An eine solche Seltsamkeit, um nicht zu sagen Barbarey 1. Kor. 14, 11., wie die ist, welche Hengstenberg ihm zumuthet, πιστεύειν, gerade weil er es in seinem Evang. gegen hundertmahl gebraucht, in der Apok. absichtlich nicht zu gebrauchen, dagegen πίστις, welches im Ev. ganz fehlt, und in den Briefen nur ein Mahl vorkommt, in der Apokal. vier Mahl, πιστός, welches das Evang. nur ein Mahl habe, acht Mahl, φῶς und σκοτία, so wie κόσμος, weniger und anders, als im Evang., die Präposition περί, die dem Evangelium und den Briefen gewöhnlich ist, nur ein Mahl XV, 6., dagegen ἐπὶ nach Hebräischer Weise häufig zu gebrauchen, — an eine solche affectirte Aversion vor sich selbst und seiner Gewohnheit hat der apok. Johannes so wenig gedacht, als irgend ein anderer Apokalyptiker, und eine Vorstellung davon hat wohl eben nur Hr. Hengstenberg, Gott weiss, welche.

2. Sind wir zur Sprachcharakteristik [1]) der Apok. vollkommen befugt nach allgemeinen philologischen Ge-

---

1) Vrgl. §. 29. über den Sprachcharakter der Apokal. überhaupt. Dort ist die Sprachweise der Apok. in Beziehung auf den neutestam. Hellenismus überhaupt charakterisirt; hier ist unter der Voraussetzung jener allgemeineren Charakteristik die besondere Charakteristik der apok. Sprachweise in Vergleichung mit der des Evangeliums und der Briefe des Joh. die Aufgabe.

setzen, so haben wir doch dabey sehr zu beachten, dass die neutestamentlichen Schriftsteller weder den classischen Griechischen, noch auch selbst den biblisch Griechischen, Hellenistischen Sprachschatz mit vollkommener Macht und Freyheit beherrschten, sondern wie es ungeübten, einer mehr und weniger regellosen Mischsprache sich bedienenden Schriftstellern, bey der ursprünglichen Fremdheit des einen Sprachelements, in der Regel begegnet, nur in einer sehr beschränkten Weise, womit einerseits leicht eine gewisse individuelle Abschliessung und Gewohnheit verbunden ist, andererseits aber auch eine gewisse wieder entschränkende Zufälligkeit, so dass ein Nichtzuberechnendes entsteht.

Man hat bemerkt, dass während das Ev. und namentlich der erste Brief die echt Griechischen Partikeln *πάντοτε, πώποτε, οὐδέποτε, οὐδέπω*, ferner *καθώς* und *ὡς*, nicht selten gebraucht, die Apok. dieselben nicht hat. Dass auch sonst stark hebraisirende Schriftsteller dergleichen Partikeln gebrauchen konnten, zeigen Matthäus und Markus. Die poetische Sprache der Apok. ist kein hinreichender Grund für den Nichtgebrauch. Das mehr syntaktische *μέν, μέντοι* des Evangeliums freylich könnte fehlen, auch wenn der Evangelist die Apok. geschrieben hätte, da das Unsyntaktische zu ihrem charakterischen Styl gehört. Allein das Unsyntaktische kann eben so gut in der Individualität des Verf., als in der Art seines Stoffes und seiner Darstellungsweise seinen Grund haben.

Während in dem Evangelium und den Briefen die Attraction des Pronomens sehr häufig ist, haben wir sie in der Apok. nirgends; die in dem Evangelium nicht seltene Verdoppelung der Negation, die absoluten Genitive, die regelmässige Construction des Neutrum im Plural mit dem Verbum im Singular [1]) und andere Grä-

---

1) Vrgl. § 29. S. 463. Cap. VIII, 3. wird von Ebrard als

cismen der Art, kommen in der Apok. nicht vor. Johannes, sagt man, lernte später, nachdem er die Apok. geschrieben, die Gräcismen kennen und gebrauchen. Diess aber ist eben nur eine Ausflucht suchende Hypothese ohne Grund. Erlaubte der apokalyptische Styl dergleichen gar nicht? Einiges davon, wie die absoluten Genitive, mögen sich in diesen Styl nicht gefügt haben, das meiste aber ist dagegen indifferent. Der Evangelist liebt in der Erzählung die einzelnen Momente in ihrer Aufeinanderfolge durch οὖν zu verbinden. Erzählende Stellen hat die Apok. genug. Sie gebraucht aber in solchen Stellen diese Partikel nie, sondern nur καί. Sie kennt dieselbe, aber sie gebraucht sie nur in der praktischen Folgerung, vornehmlich in den Briefen II, 5. 16. III, 3. 19. I, 19. Der Verfasser der Johann. Briefe dagegen hat οὖν in diesem Sinne nur 3. Joh. 8, im ersten Briefe dagegen zwar nach der recepta II, 24. IV, 19., aber im beglaubigten Texte nicht. — Das historische Präsens, welches der Evangelist liebt, I, 40. 42. 46. V, 14. XII, 22. u. a., ist dem Apokalyptiker fremd, obwohl seiner Darstellungsweise sehr angemessen. Im Evang. fangen die Sätze nicht selten ohne alle Copula mit dem historischen Präsens oder dem Präteritum an, (siehe ausser den vorher angeführten Stellen, wo das Präsens so steht, IV, 30. VII, 32. IX, 35. XVI, 19. XVIII, 24. 25.). Die apokalyptische Rhetorik würde eine solche Construction wohl vertragen haben, aber der Apokalyptiker gebraucht sie nie. Zeigt sich in dem allen nicht eine individuelle Verschiedenheit der Schreibweise?

Der Evangelist gehört zu den Schriftstellern, denen Lieblingswendungen und Lieblingsausdrücke eigen sind, die eine bestimmte, sehr ausgesprochene Manier haben. Er

---

Ausnahme von der Anomalie der Apok. in diesem Stück bezeichnet. Aber theils steht hier das Verbum ἐδόθη voran (s. Win. Gramm. §. 47, 2.), theils folgt θυμιάματα πολλά, was collectivisch gedacht zu seyn scheint. Vrgl. V. 2. ἐδόθησαν ἑπτὰ σάλπιγγες.

hat mehr Manier, als selbst Paulus. Die Einheitlichkeit derselben in dem Evangelium und dem ersten Briefe verbürgt die Identität des Verfassers beyder ganz besonders. Auch die Apokalypse hat sehr ihre Manier, aber eine ganz andere. Von allen Lieblingswendungen und Lieblingsanomalien der Apok. finden wir in dem Evangelium und den Briefen fast gar keine. Aber eben so umgekehrt. Dahin gehört z. B. die Lieblingsformel des Evangelisten *οὗτος* mit folgendem *ἵνα* oder *ὅτι*, ferner das recitative *ὅτι* im Anfang einer directen Rede. Man könnte sagen, besonders jene sey zu syntaktisch für den apok. Styl, dieses störe insbesondere die Feyerlichkeit der Rede. Aber wie ist's mit dem *ἑρμηνεύεται* des Evangelisten bey Erklärung Hebr. Ausdrücke durch Griechische, z. B. Ev. I, 38? C. IX, 11. erklärt der Apokalyptiker den Hebr. Namen des Abgrundsengels Abaddon durch das Griech. Apollyon, aber er sagt: *ὄνομα αὐτῷ ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων*, C. XVI, 16. sagt er *τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἁρμαγέδων*, ohne hinzugefügte Griech. Erklärung. Der Evangelist hat V, 2. XIX, 13. 17. auch sein *ἑβραϊστί*, aber in einer ganz anderen Art mit *ἐπιλεγομένη* oder *λεγόμενον*, oder *ὅς λέγεται*. Wird man vielleicht sagen, der Apokalyptiker meide auch hier seine Gewohnheit im Evangelium, um recht apokalyptisch zu schreiben? Die dem Evangelisten eigene tautologische Parallele der Bejahung und Verneinung, Ev. I, 3. 20. 1. Br. I, 6. 8., welche doch etwas Emphatisches, ja Feyerliches hat, kennt die Apok. nicht, denn II, 13. III, 8., wo man dieselbe zu finden gemeint hat, ist anderer Art.

Das Wichtigste aber ist, dass besonders beliebte Begriffsausdrücke des Evangeliums und der Briefe in der Apok. theils gar nicht vorkommen, theils selten, theils in einer andern Beziehung. Dahin gehören *θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν*. Das letztere finden wir zwar Apok. XI,

11. 12; aber in der Regel hat diese ὁρᾶν, βλέπειν, εἶδον ohne unmittelbares Object IV, 1. u. a. Ἐργάζεσθαι finden wir zwar Apok. XVIII, 17., aber nur hier und in einer anderen Bedeutung (τὴν θάλασσαν ἐργάζεσθαι, in einem echten technischen Gräcismus), als in dem religiösen und sittlichen Sinne, in welchem das Evangelium das Wort nimmt. Der erste Brief hat das Wort auch nicht, nur 2. Joh. 8. finden wir es, aber nach der Weise des Briefes gebraucht. Ἔργα aber findet man in allen Johann. Schriften, auch der Apok., aber der echt Joh. Begriff der Christlichen Gotteswerke findet sich auch in den apokalyptischen Briefen nicht. Die ῥήματα τ. θεοῦ, welche das Evangelium so oft gebraucht, hat zwar der text. rec. Apok. XVII, 17., aber der berichtigte hat dafür οἱ λόγοι τ. θ., welcher Plural in den Joh. Schriften nicht vorkommt, sondern regelmässig der Singular, den der Apokalyptiker auch hat, aber nach dem allgemeinen christlichen Sprachgebrauch. Φωνεῖν, im Evangelium mehr als zwölf Mahl, kommt in der Apok. nur XIV, 18. vor. Diese hat sehr häufig κράζειν φωνῇ μεγάλῃ, das Ev. nur XI, 43. κραυγάζειν φωνῇ μεγάλῃ, dagegen jene κραυγὴ an zwey Stellen, dieses gar nicht. Man sieht, jede Schrift hat ihre eigene sprachliche Gewohnheit. Μένειν, im Ev. sehr oft gebraucht, hat die Apok. nur XVII, 10. nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, den auch das Evangelium kennt. Aber die dem Evangelium und den Briefen eigenthümliche Formel des geistigen Verbleibens und Inwohnens μένειν ἐν τῷ λόγῳ, ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐν ἐμοὶ (Χριστῷ) u. dergl. kennt die Apok. nicht, auch da nicht, wo, wie z. B. in den apok. Briefen II, 13. wesentlich derselbe Gedanke hervortritt. Eben so wenig gebraucht der Apokalyptiker die Lieblingsformel des Evangeliums und der Briefe ἓν εἶναι, εἶναι ἔν τινι. Das im Evangelium und den Briefen so oft gebrauchte ἀληθής, ἀληθῶς hat die Apok. nicht. Das versichernde

doppelte ἀμὴν des Evangelisten kennt der Apokalyptiker nicht, er gebraucht dasselbe nur einfach am Schluss oder auch am Anfange der Doxologieen. Der doxologische Styl dagegen ist dem Evangelisten auch im Briefe fremd. Der Begriff παῤῥησία in dem ersten Briefe, obwohl dem Lebenskreise der apok. ὑπομονή angehörig, so wie der noch mehr eigenthümliche Johanneische Begriff der χαρά, welche doch gewiss zum innern Schmuck der Vollendeten auch nach der Apok. gehört, beyde scheinen dem Verfasser fremd zu seyn. Zwar das δοξάζεσθαι und ὑψοῦσθαι des Erlösers im Evangelium kann man sich denken, wie es dem Apokalyptiker, wenn er auch derselbe Johannes war, in der Darstellung des erhöheten und verherrlichten Christus fern lag. Aber die ζωὴ αἰώνιος und das entgegengesetzte ἀπόλλυσθαι, das φῶς und sein Gegensatz die σκοτία, der σωτὴρ τ. κόσμου und sein Gegensatz der ἄρχων τ. κόσμ. τοὐτ., ὁ πονηρός, ὁ κόσμος im ethischen Sinne, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, die ἀλήθεια allein und mit χάρις verbunden, ὁ παράκλητος, ὁ ἀντίχριστος, ὁ ψεύστης, ὁ πλάνος, die τέκνα τοῦ θεοῦ mit ihrem Gegensatze τὰ τέκνα τ. διαβόλου, das ἐκ θεοῦ εἶναι und γεννηθῆναι, das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, ja selbst das πιστεύειν, lauter Begriffe, welche die eigentlichen Wurzeln und Stämme des Joh. Christus in dem Evangelium und dem ersten Briefe bilden, und von denen wohl kein Vernünftiger sagen wird, dass sie für den Apokalyptiker zu gewöhnlich, zu prosaisch gewesen, — wir finden sie, eben in ihrer Eigenthümlichkeit, in der Apok. nirgends, obwohl, wenn sie im Geiste und Sinne ihres Verfassers gelegen hätten, er geschickt genug gewesen wäre, sie auch in den am meisten prophetischen Stellen zu gebrauchen. Man sage nicht, dieselben seyen zu didaktisch gewesen für die Apokalypse; denn sie hat ihre didaktischen Begriffe und Ausdrücke, wie jede apostolische prophetische Schrift. Das hierin liegende Argu-

ment gegen die Identität des apok. Johannes mit dem Evangelisten ist um so stärker, da wir auf der andern Seite Begriffsformationen und Ausdrücke, welche der Apok. eigenthümlich und besonders lieb sind, in dem Evangelium und den Briefen vergebens suchen. Dahin gehören z. B. ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τ. θεοῦ III, 14., ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς I, 5. von Christo gebraucht, die οἰκουμένη III, 10. XII, 9. u. a., das ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ XII, 17., die ὑπομονή, der λόγος τῆς ὑπομονῆς, ferner κρατεῖν τὴν διδαχὴν oder τὸ ὄνομα II, 13. 14. 15., ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ IV, 8. und öfter, besonders in der Zusammenstellung ὁ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Auch kommt hier in Betracht die Bezeichnung Gottes als des ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος I, 4. Abgesehen von der ungrammatischen Structur in dieser Stelle, wie sie der Evangelist wohl kaum zu denken vermochte, ist diese Umschreibung des Namens Jehova oder Jahve dem Verfasser des Prologs gewiss nie in den Sinn gekommen. Wie Paulus componirt der Apokalyptiker ὁ θεὸς καὶ πατὴρ I, 6., der zweyte Brief hat Vers 3. θεὸς πατήρ, das Evangelium und der Brief haben diese Composition nie.

Eine solche, nicht bloss äussere, zufällige oder beliebige, sondern mit der inneren individuellen Gedankenbildung verwachsene Sprachverschiedenheit ist nur erklärbar unter der Voraussetzung verschiedener Schriftsteller. Eben, weil sie eine solche ist, durchdringt und beherrscht sie selbst die unleugbare Sprachverwandtschaftlichkeit der Apok. mit den übrigen Joh. Schriften. Wie man die Verschiedenheit übertrieben hat ohne gehörige Ausscheidung des bloss Scheinbaren, so auch auf der entgegengesetzten Seite die Verwandtschaft.

Beyde, der Evangelist und der Apokalyptiker, gebrauchen z. B. ἀληθινός. Aber wie verschieden! Jener gebraucht das Wort als wesentliches Prädicat des

Christlichen Gottes im Gegensatz gegen die Idole; ἀληθινὸς θεὸς ist jenem der Begriff des allein wahren wesenhaften Gottes; von Christo gebraucht es derselbe nie unmittelbar, sondern nur so, dass er ihn als das φῶς τὸ ἀληθινόν, ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινὸς bezeichnet. Der Apokalyptiker dagegen gebraucht es von Christus als Synonymum von πιστός, δίκαιος, ἅγιος, und stellt es auch wohl damit zusammen, vrgl. III, 7. 14. XIX, 11. Eben so als Prädicat der λόγοι, κρίσεις, ὁδοὶ Gottes. XV, 3. XVI, 7. XIX, 2. 9. XXI, 5. XXII, 6. Die ἀγάπη und das ἀγαπᾶν kommt auch Apok. II, 4. 19. I, 5. III, 9. XII, 11. XX, 9. Aber nur in wenigen Stellen, wie I, 5. II, 4. 19. schlägt der Johanneische Begriff des Evangeliums und der Briefe vor. Nirgends der Accent, den der Evangelist darauf legt. Die Apok. hat mit dem Evangelium das σκηνοῦν gemein. Aber der Evangelist gebraucht diess Wort nur I, 14. im technischen Sinne der Schechina des θεὸς λόγος, der Apokalyptiker öfter VII, 15. XXI, 3. von Gott, mit der bestimmten Beziehung auf die σκηνὴ τ. θεοῦ, und in der Formel σκηνοῦν ἐπί τινα, oder μετά τινος, während der Evangelist I, 14. ἐν ἡμῖν hat. Ausserdem gebraucht es die Apok. X, 4. XX, 3. von dem Wohnen überhaupt. Μαρτυρία gebrauchen beyde oft, aber die μαρτυρία Ἰησ. Χριστοῦ oder Ἰησοῦ, welche der Apokalyptiker so oft und mit λόγος τ. θ. zusammenstellt, hat jener nicht. Das persönliche ὁ μάρτυς hat nur dieser, jener nicht. Beyde gebrauchen ἔχειν μέρος, aber der Apokalyptiker construirt es XX, 5. mit ἔν τινι, der Evangelist XIII, 8. mit μετά τινος. Σφραγίζειν hat die Apokal. öfter, aber in der eigenthümlichen Bedeutung von verschliessen X, 4. XX, 3. oder bezeichnen VII, 3 ff., der Evangelist hat es nur III, 33. VI, 27. und in der Bedeutung von bestätigen, legitimiren. Die Formel ἔρχου καὶ ἴδε hat das Evangelium I, 40. 47., die Apok. VI, 1. 3. 5. 7., aber nie ἴδε, was ihr überhaupt

fremd ist, (sie gebraucht regelmässig nach beglaubigtem Texte ἰδού), sondern nach dem vulgären Texte ἔρχου κ. βλέπε, nach den besten Handschriften aber auch ohne diess, bloss ἔρχου. Hengstenberg erklärt den Gebrauch von ἰδοὺ in der Apok. (30 Mahl) aus der Liebe des prophetischen Styles für das Feyerliche, Hohe, Starke, Volltönende, Emphatische; ἰδοὺ habe die Alexandrinische Uebersetzung geheiligt und zum Feyerlichen erhoben, wie es denn auch im N. T. überall in den alttestamentlichen Citaten stehe. Allein die Synoptiker gebrauchen es auch in ganz unfeyerlicher Rede, der Joh. Evangelist aber muss auch von dem Hengstenbergschen Kanon nichts gewusst haben, denn er gebraucht ἴδε I, 29. 36., wo doch der prophetische Täufer mit Beziehung auf Jes. LIII. in feyerlicher kurzer Rede sagt: ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ! IV, 35. und XVI, 32. gebraucht der Evangelist nach beglaubigtem Texte ἰδού auch ohne alttestam. Citat. Ὁ νικῶν, Apok. II, 7. 11. 17. 26. III, 5. 12. 21. XXI, 7. klingt allerdings sehr nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums und des ersten Briefes. Aber in dieser Absolutheit gebraucht es der Verfasser dieser beyden Schriften nicht, er setzt es immer mit dem Object der Ueberwindung, des Sieges, entweder νικᾶν τὸν κόσμον oder τὸν πονηρόν 1. Joh. V. 4. 5. II, 13. 14. vrgl. Ev. XVI, 33." Wir haben ferner in der Apok. wie im Ev. τηρεῖν ἔκ τινος, aber diess ist nichts Charakteristisches. Charakteristisch ist in dem Evangelium und dem Briefe τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς τ. θ. oder Ἰησ. Χριστοῦ. Die Apok. hat diese Formeln auch, aber z. B. XIV, 12. τηρ. τὰς ἐντολὰς τ. θ. mit dem Zusatze καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, den der Evangelist nie hat, welcher freylich auch das Wort πίστις nur 1. Joh. V, 4. gebraucht. Ganz eigenthümlich aber ist der Apok. ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, als synonym von ὁ νικῶν II, 26., eine Formel, von der ich glaube, dass sie der Evangelist nie gedacht hat,

während das τηρεῖν τὰ ἐν αὐτῇ (προφητείᾳ) γεγραμμένα I, 3. vrgl. XXII, 7. 9. wieder in den Gebrauch des Wortes im Ev. und in den Briefen zurückgeht. — Mit jenem hat die Apok. den Hebr. Teufelsnamen ὁ Σατανᾶς gemein, aber der Evangelist gebraucht ihn nur einmahl XIII, 27. in der Formel εἰσῆλθεν ὁ Σατ. εἰς Ἰούδαν, welche, wie es scheint, von diesem Acte in der evangelischen Tradition stehend geworden war. Sonst haben Apok., Evangelium und Brief den Griech. Namen ὁ διάβολος öfter, aber jene hat XII, 9. und XX, 2. διάβολ. κ. Σατανᾶς oder ὁ Σατανᾶς, eine Formel, welche der Evangelist nie gebraucht. In symbolischer Sprache nennt jene den Teufel ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος XII, 9., oder auch ὁ δράκων, mit und ohne den Beysatz ὁ μέγας, während der Evangelist mit Anspielung auf die Genesis ihn als den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet, freylich in dem vorzugsweise didaktischen Style, so dass die Differenz in so fern keine Bedeutung für unsere Frage hat. Desto bedeutender ist die Verschiedenheit, dass der Evangelist in der Erklärung des Täufers I, 29. und 36. Christum in Beziehung auf Jes. LIII, 7. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ nennt, während der Apokalyptiker, offenbar nach demselben alttestamentlichen Vorbilde, Christum an 30 Mahl τὸ ἀρνίον, mit dem charakteristischen Beywort τὸ ἐσφαγμένον, aber nie ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ nennt, auch nie τὸ ἀρνίον τ. θεοῦ, obwohl ὁ ἀμνὸς in der apostolischen Sprache, eben dem prophetischen Vorbilde entsprechend, stehend geworden zu seyn scheint, s. AG. VIII, 32. 1. Petr. I, 19. Der Apokalyptiker wählt ἀρνίον (eigentl. Böcklein) vielleicht, weil sich das Wort besser zu der Machthörnerbegabung schickt, womit er den Herrn, im Contrast mit dem Diminutivum ἀρνίον und dem ἐσφαγμένον, ausrüstet im Kampfe. Allein es liegt doch bey ihm eine ganz andere Anschauungsweise zum Grunde, als bey dem Evangelisten, welche sich nicht unmittelbar auf einander

reduciren lassen, um so weniger, da der Apokalyptiker das Lamm Gottes auch ohne jene Machtattribute darstellt und so, dass der Ausdruck ὁ ἀμνὸς vollkommen schicklich erschienen wäre, wie z. B. XIX, 9. u. XXI, 9. — Die Stelle XXI, 6. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω [αὐτῷ] ἐκ τῆς πηγῆς τ. ὕδατος τῆς ζωῆς, ist nach Gedanken und Ausdruck allerdings evangelisch-johanneisch, s. Ev. 4, 13. 14. 7, 37. Allein selbst in dieser Aehnlichkeit ist wieder die Verschiedenheit, dass das Ev. nicht ὕδωρ τ. ζωῆς, sondern ὕδωρ ζῶν hat. Dieses hat ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς 6, 35. gleichbedeutend mit ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, aber, obwohl die Apok. II, 17. den alttestamentl. Typus dieses Begriffes τὸ μάννα hat, so gebraucht sie doch nie den Ausdruck des Evangeliums ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρανοῦ was sie unbeschadet des apokalyptischen Styles hätte thun können. Endlich hat die Apokal. XIX, 13. καλεῖται (κέκληται) τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τ. θεοῦ. Die Stelle hat wegen des Gegensatzes zwischen dem ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, V. 12. und dem κέκληται ὄνομα αὐτοῦ ihre Schwierigkeit, aber in dem ὁ λόγος τ. θ. ist doch der Johanneische Prologbegriff unverkennbar. Man beachte ausserdem, dass in der Apok. Christus, jener Streiter auf dem weissen Rosse, diesen Namen hat, als der historische Christus. Der Evangelist aber nennt den historischen Christus nie ὁ λόγος τ. θεοῦ, sondern nur den vorhistorischen bezeichnet er als ὁ λόγος schlechthin und als θεὸς λόγος. Der Evangelist schöpft seinen Begriff auch aus dem A. T., aber nicht ohne Vermittelung der Jüdischgriechischen Gnosis, während der Apokalyptiker, wenn er sich den alttestamentlichen Begriff weiter vermittelte, wohl mehr aus der targumistischen Sprache (מֵימְרָא דַי יְהוָֹה) schöpfte. Doch durch diese Erörterung greifen wir der noch besonders zu erörternden Verschiedenheit in der Gedankenbildung zwischen dem Ev. und der Apok. vor.

Es werde nur noch bemerkt, dass einzelne Ausdrücke, wie ὄφις, σφάττειν und dergl. gemeinsame Hapaxlegomena des Evangeliums, der Briefe und der Apok., bey der Beschaffenheit des neutestamentl. Idioms eben so wenig für die Identität des Verfassers dieser Schriften, als die Hapaxlegomena, welche sich nur in der Apok. oder nur in dem Evangelium und den Briefen finden, für die Verschiedenheit der Verfasser absolut entscheiden. Auf den Totaleindruck der Sprachweisen und auf die innere Bildung, den Geist derselben kommt alles an.

Hiernach ist das Resultat unserer Beobachtungen kurz dieses: Die Verschiedenheit der Sprache in der Apokal. und den übrigen Johanneischen Schriften des N. T. ist so bedeutend, so individueller und geistiger Art, kurz eine Verschiedenheit des individuellen Sprachgenius im gleichen Originalgebrauch der neutestamentlichen Gräcität, dass, wenn man auch zugeben möchte, dem Verfasser der Apokalypse sey der Johanneische Sprachkreis nicht ganz fremd, dennoch die Identität ihres Verfassers mit dem des Evangeliums und der Briefe, insbesondere des ersten Briefes, auf keine Weise behauptet werden kann, sondern das Gegentheil im höchsten Grade wahrscheinlich ist.

§. 48.

Die schriftstellerische Verschiedenheit in der Darstellungsweise der Apokalypse und der übrigen Joh. Schriften.

1. Die eigenthümliche, von dem Evangelium und den Briefen wesentlich verschiedene Darstellungsweise der Apok. fällt zu sehr in die Augen, um nicht im Allgemeinen von Allen anerkannt zu werden. Diese Verschiedenheit hat ihre innere mit der Verschiedenheit des Inhalts und Zweckes gegebene Nothwendigkeit. Ihrer Natur nach fordert eine prophetische apokalypti-

sche Schrift eine andere Art der Darstellung, als ein Evangelium und ein Brief. An sich ist's möglich, dass derselbige Apostel Johannes apokalyptischer Schriftsteller, evangel. Geschichtschreiber und apostolischer Briefsteller zugleich war, jedes in seiner Art und in vorzüglicher Weise, wiewohl, wenn Dr. Luther sagt [1]), dass der Apostel Art nicht sey, mit Gesichten umzugehen, sondern mit klaren und dürren Worten zu weissagen, diess etwas schroff ausgesprochene Bedenken gegen die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes seine Wahrheit hat, und Luther darin, wie auch sonst, einen sehr richtigen Blick in das Wesen und in die innersten Verhältnisse der apostolischen Literatur verräth. Aber allerdings bedarf dieses Bedenken Luthers, um zu seinem vollen Recht zu kommen, einer genaueren Bestimmung.

Nach der ganzen Art ihrer Bildung und ihres Amtes haben die Apostel nur aus Noth geschrieben, und zwar was der Zweck ihres Berufes forderte, historisches Evangelium und Lehr- und Ermahnungsbriefe, die beyden Grund- und Stammformen der apostolischen Litteratur. Litteraturzweige der gelehrten Bildung und der schriftstellerischen Kunst lagen ihnen wenigstens zunächst fern. Allerdings waren auch die Apostel Propheten. Paulus z. B. hatte die Gaben der Prophetie und der Apokalypsis; und seine Briefe enthalten prophetische, apokalyptische Stellen über die Parusie Christi. Aber wenn gefragt würde, ob man sich denken könne, dass Paulus eine Apokalypse, wie unsere Johanneische, geschrieben habe, ich würde dreist mit Dr. Luther antworten: Nie und nimmer! Wie die apokalyptische Litteratur zu den späteren Zweigen, gleichsam dem Nachwuchs der alttestamentlichen Prophetie

1) Vorrede zur Offenbarung Joh. in der ersten Ausgabe seines Deutschen N. T. 1522.

gerechnet werden muss, so gehört auch die neutestam. Apokalypse nicht der ursprünglichen, sondern der späteren neutestamentlichen Litteratur an. Indessen trägt gerade Johannes mit seinem Evangelium und seinen Briefen ganz die Signatur einer zweyten Formation der apostolischen Litteratur, und wenn insbesondere jenes sich doch unverkennbar einer mehr künstlerischen Composition nähert, warum sollte derselbe Johannes nicht auch aufgelegt gewesen seyn zu einer allerdings besonders kunstreichen apokalyptischen Composition? Zeigt doch sein Evangelium verglichen mit seinem Briefe, dass er in verschiedener Weise gleich geschickt und angemessen zu schreiben vermochte.

So lange man aber so im Allgemeinen stehen bleibt, wird nichts entschieden. Die apokalyptische Darstellungsweise ist an sich zu eigenthümlich, um mit dem Evangel. und den Br. verglichen zu werden. Gleichwohl muss, wenn derselbe Johannes in allen drey Schriftarten geschrieben haben soll, auch in der durch Inhalt und Zweck bedingten Differenz der Darstellungsweise sich uns dieselbe schriftstellerische Persönlichkeit darstellen. Ist diess nun der Fall?

2. Diejenigen, welche die traditionelle Authentie der Apok. vertheidigen, geben sich Mühe, jeden einzelnen Zug in der Darstellungsmanier des Evangeliums und der Briefe auch in der Apok. nachzuweisen [1]). Aber, wenn man von dieser Seite eben nur die Aehnlichkeit einzelner Bilder und Wendungen geltend macht, ohne auf das charakteristische Pathos und Ethos des Ganzen einzugehen, so führt eine solche oberflächliche Verglei-

1) S. besonders Schulze a. a. O. 294 ff. Donker Curtius a. a. O. S. 133 sqq. Hier wird im Allgemeinen von der Johanneischen simplicitas perspicuitas suavitas et gravitas aus der Apok. gesprochen. Die gravitas kann man zugeben, aber die anderen edlen rhetorischen Eigenschaften des Styls werden vergebens darin gesucht.

chung zu keinem sicheren Resultate. Untersucht man jene einzelnen Aehnlichkeiten genauer, so lösen sich fast alle in zum Theil wesentliche Verschiedenheiten auf. Man hat Ev. 14, 23 mit Apok. III, 20. verglichen. Aber obwohl beyden Stellen die bildliche Vorstellung von dem Kommen und Wohnen Christi in den Gläubigen gemeinsam ist, wie verschieden ist doch die rhetorische Ausführung des Bildes, ja die Form des Gedankens! Dort sagt Christus, er werde mit dem Vater kommen und Wohnung machen bey denen, die seine Gebote halten. Hier: Siehe ich stehe vor der Thür und klopfe an und so Jemand meine Stimme hört und die Thür öffnet, zu dem werde ich (nicht auch der Vater) hineinziehen und mit ihm Mahlzeit halten und er mit mir. Ev. 3, 29. wird Christus von dem Täufer Joh. der Bräutigam genannt. Diess alttestamentliche theokratische Bild liegt allerdings Apokalypse XIX, 7. zum Grunde. Aber die Hochzeit (*γάμος*) des Lammes und das Bereitseyn seiner Braut (*γυνή*) ist eine sinnliche Ausführung des Bildes, welche dem Evangelisten fern liegt, wie er denn auch nie selbst dieses Bild zum Ausdruck der inneren Lebensgemeinschaft des Erlösers und der Gläubigen gebraucht. Gemeinsam ist der Apokal. und dem Evangelium das Bild des Hirten, der Heerde und der hirtlichen Führung Christi, vrgl. mit Ev. 10, 1 ff. 27. 28. 21, 16. und Apok. VII, 17. II, 27. und XII, 5. XIX, 15. Aber wie ganz verschieden ist die Rhetorik dieses Bildes dort und hier! Wie der Evangelist den Begriff des wahren Hirten fasst, konnte er auf das alttestamentliche *ποιμαίνειν ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*, welches vorzugsweise in der Apok. Christo zugeschrieben wird, nicht kommen, so wenig, als auf die Vorstellung von einem activen *ποιμαίνειν* des *ἀρνίον*. Das *ποιμαίνειν* des *ἀρνίον* VII, 17. entspricht der bildlichen Vorstellung im Evangelium am meisten. Aber würde der Evangelist sich wohl die darin liegende

κατάχρησις erlaubt haben? Gehört das καὶ ὁδηγήσει noch zu dem Bilde des ποιμαίνειν, so ist zwar diess Wort Johanneisch, s. Ev. 16, 13., aber in dem hirtlichen Bilde gebraucht der Evangelist 10, 3. πορεύεσθαι ἔμπροσθεν und ἐξάγειν. Wie verschieden der Evangelist und der Apokalyptiker das Bild des Manna gebrauchen, wurde schon oben bemerkt. Wir heben nur noch hervor, dass das μάννα κεκρυμμένον der Apok. der Vorstellung des Evangelisten, dass dieses Himmelsbrot offenbar und aller Welt kund ist, gerade zu widerspricht.

3. Am meisten entscheidende Vergleichungspuncte bieten uns die sieben apokalyptischen Briefe dar. Hier haben wir wesentlich dieselbe Schreibart, wie in den drei Johanneischen Briefen. Besonders in dem ersten prägt sich die schriftstellerische Individualität des Johannes so entschieden und bestimmt aus, dass dieselbe sogar die Darstellung der Reden Jesu im Evangelium beherrscht. Man sollte denken, wenn Joh. nicht einmahl in der historischen Darstellung der Reden des Herrn seine schriftstellerische Subjectivität, welche offenbar mit dem ersten Briefe nicht erst entsteht, sondern schon als fertig erscheint, verleugnen kann, wie viel weniger wird er für nöthig erachtet haben, diess zu thun, in den apokalyptischen Briefen? Aber wie verschieden von den Johanneischen Briefen ist das Pathos und Ethos in diesen! Der Briefton oder Briefstyl musste allerdings in der Apok. ein anderer seyn, als in den rein persönlichen Sendschreiben. Der Apokalyptiker schreibt an die Gemeinden, an jede einzeln, was der Herr ihm dictirt. Dort schreibt er aus sich selber und im eigenen Namen. Aber jener Johannes, welcher die drey kathol. Briefe schreibt, ist eben ein solcher, der sich nicht einmahl im Evangelium enthalten kann, Christum sprechen und darstellen zu lassen, wie er selbst zu sprechen und darzustellen gewohnt ist. Niemand verlangt, dass er die

apokalyptischen Briefe ganz in demselben Tone hätte schreiben müssen, wie jene. Aber wenn eine innere Zusammenstimmung des Tones dort und hier verlangt wird, um die Identität des Verfassers behaupten zu können, so heisst das mit Erlaubniss des Herrn Hengstenberg nicht „das Wort: ich war im Geiste — 1, 10. Lügen strafen," sondern nur der durch das im Geist seyn nicht aufgehobenen, sondern gebildeten Individualität ihr volles Recht geben. Die erregende, steigernde Ekstasis kann „bey aller Feyerlichkeit des Tones, einem gewissen Vonobenherab," die Selbigkeit des Subjects und seines schriftstellerischen Charakters nicht aufheben. Sehen wir nun die apokalyptischen Briefe darauf an, ob und wiefern sie, den apokalyptischen Symbolschmuck abgerechnet, dem Typus der andern Joh. Briefe entsprechen, so sind jene ihrem Wesen nach eben so sehr Briefe der apostolischen Paraklesis, wie besonders der erste Johanneische. Aber wie verschieden ist diese! Haben wir dem ersten Joh. Brief eine gewisse Gemüthlichkeit zugeschrieben, und diese auch von den apokalyptischen Briefen, wenn sie von demselben verfasst seyn sollen, gefordert, so sagt Hengstenberg, das im Geist seyn, die erschreckende Erscheinung des erhöheten Christus, I, 12 ff., endlich, dass Joh. eben nur schreibe, was jener Christus zu den Gemeinden rede, das alles gestatte die Gemüthlichkeit und Freundlichkeit, die zärtliche Anrede: Geliebte, Kindlein mein u. s. w. im Tone des ersten Briefes nicht. Ist Gemüthlichkeit Schlaffheit und Sichgehenlassen, gewiss nicht. Aber die Joh. Gemüthlichkeit der Paraklesis ist für uns nur der Gegensatz gegen das Dialektische, wie es Paulus hat, das Mystische, wie man es nennt, jener Licht- und Liebessgeist des Evangeliums, der auch streng seyn und sittlichen Zorn haben kann, scharf scheidet, aber Zorn und Strenge, Gesetz, Gebot und Gericht allezeit aus der neutestamentlichen Gnaden- und

Wahrheitsfülle Christi hervorgehen lässt, und damit durchdringt, so dass der alttestamentliche Prophetenton durch das neutestam. Herz gemildert wird. In diesem Sinne entsprechen die apokalyptischen Briefe der Joh. Gemüthlichkeit nicht. Der alttestamentl. Ton und Styl herrscht durchaus vor und übermächtigt den neutestamentlichen. Ich will nicht sagen, dass eine solche Art mit dem Christlichen πνεῦμα überhaupt unverträglich sey, aber das behaupte ich, dass das apok. ἐν πνεύματι den Ton und Styl des ersten Joh. Briefs nicht ausschliesst. Warum könnte das apokalyptische πνεῦμα nicht wie in dem ersten Joh. Briefe die Engel der Gemeinden durch Geliebte u. dergl. anreden, warum nicht zu den Gemeinden sprechen von der Liebe des Vaters und der Brüder, von dem Wandeln im Lichte, dem aus Gott und der Wahrheit seyn, der Gnade und Wahrheit u. s. w.? Unverkennbar ist der Grundton der brieflichen Paraklesis in der Apokal. der der ersten Predigt des Herrn: thut Busse, das Himmelreich ist nahe! nur dass diese Anfangspredigt auf die Wiederkunft Christi in Bälde, ἐν τάχει bezogen ist. — Was das kreisförmige Fortschreiten im rhetorischen Styl des ersten Briefes betrifft, so sagt Hengstenberg, der rasche Gang der durch den einleitenden Charakter der Briefe geboten werde, lasse dazu keine Zeit. Aber das ἐν τάχει lässt dem Apokalyptiker doch Zeit, wie Hengstenberg selber einräumt, zu dem kreisförmigen Fortschreiten im Ganzen der Apok., ja lässt ihn, sammt der Ekstase, Zeit und Ruhe, ein künstliches apokalyptisches Gemählde von ziemlicher Länge zu entfalten. Nach Hengstenberg ist dem apokalyptischen Sendschreiben nur der erregte Charakter, der die Bestrafung und Drohung zeige, eigenthümlich, die einfache Folge des im Geiste seyns, worin die geistige Thätigkeit gleichsam armirt erscheint. „Solchen Erregungen aber sey die Johanneische Eigenthümlichkeit besonders günstig gewesen, da er ja nach

Mark. III, 17. vrgl. Luk. IX, 54. einer der Donnersöhne, ein Mann des geheiligten Zornes, sey.“ Aber, abgesehen von der Unbestimmtheit dieses Begriffs, so soll dieser Donnersohn doch wohl nicht vergessen haben, was der Herr Lukas IX, 55. ihm und seinem Bruder sagte, wie er sie wegen ihres Donnerns schalt, und nach der lect. rec. strafend sagte: Wisst Ihr nicht, wess Geistes Ihr seid? Er soll doch wohl in seinem apostolischen Beruf gelernt haben, was diess für ein Geist war? Dieser Geist zürnt und straft und hält Gericht, aber in dem Evangelium und in dem Briefe in einem ganz andern Tone, nemlich dem neutestamentlichen, als in den apokalyptischen Briefen. Giebt es keine andere apokalyptische Geisteserregung als die zum Donnern, nicht auch zur vollsten Harmonie von Liebe und Zorn? Aber diese Harmonie sucht Hengstenberg auch in den apokalyptischen Briefen nachzuweisen, da er so gütig ist, zuzugeben, dass wenn die für Joh. so charakteristische Liebe in der Apok. ganz zurückträte, die Differenz allerdings von Bedeutung wäre. Aber sieht er nicht, dass z. B. im Brief an Ephesus II, 4. die erste Liebe, von der er spricht, eine andere ist, als das Joh.: Liebet Euch unter einander u. s. w.? Ja I, 5. ist von der Liebe Christi zu uns die Rede, und III, 20., von seinem Stehen vor der Thür und seinem Anklopfen u. s. w., aber dort klingt der Joh. Grundton eben an und hier ist der charakteristische Ausdruck, wie schon bemerkt, ein ganz anderer, als im Evangelium und im ersten Briefe. Niemand verlangt, dass in den apokalyptischen Sendschreiben alle Lehren des Evangelisten Johannes, wie er sie besonders in seinem ersten Briefe darstellt, sich vorfinden sollen, aber das muss man fordern, dass, wenn der Evangelist auch die Apok. geschrieben hat, die Grundzüge seiner geistigen Eigenthümlichkeit auch in der Darstellungsweise mehr hervor als zurücktreten. Diess führt uns

4. noch auf einen anderen, sehr wichtigen Differenzpunct in Hinsicht der Darstellungsweise. Diess ist, wie Hengstenberg es ausdrückt [1]), „der Rabbinismus des Apokalyptikers, worin ein Dreyfaches zusammengefasst werde, seine Rabbinisch-kabbalistische Neigung, seine Vorliebe für das A. T. und die Künstlichkeit des Planes.“ Wir ziehen es vor, die Darstellungsweise der Apok. überhaupt als eine Jüdischgelehrte und künstliche zu bezeichnen, im Unterschiede von der Darstellungsweise in dem Evangelium und den Briefen, vornehmlich dem ersten, welche wir auch eine gebildete, aber eine vorzugsweise Christliche und Griechische, genauer vielleicht gnostische, im guten Sinne, nennen möchten. Unsere Behauptung ist, dass beyde Darstellungsweisen individuell verschieden sind, und in einem und demselben Johannes nicht vereinigt gedacht werden können.

Die Erscheinungen, worauf diess Urtheil beruht, werden im Allgemeinen von Hengstenberg nicht geläugnet. Allein er bemüht sich, Ewald und mir gegenüber zu zeigen, dass der Verfasser der Apokalypse an dem, was zu seiner Zeit unter den Juden als gelehrte Bildung galt, keinen Theil genommen, dass in der Apokalypse auch nicht die leiseste Anspielung auf die Rabbinische, kabbalistische Gelehrsamkeit der Zeit, geschweige eine Anlehnung an dieselbe und Entlehnung daraus gefunden werde, dass der Verfasser in allem, was man darauf bezogen, ohne irgend ein Mittelglied nur an den alttestamentlichen Kanon angeknüpft habe, endlich, dass derselbe weder in dem, was man Rabbinische Gelehrsamkeit ohne Grund nenne, noch in seiner Vorliebe für das A. T., noch in der Künstlichkeit seines Planes, von dem Verfasser des Evangeliums und des ersten Briefes irgend wesentlich verschieden sey.

---

1) A. a. O. S. 170 ff.

Dieser aber nähere sich seinerseits der apokalyptischen Vorliebe und Deutung des A. T. mehr, als man von der entgegengesetzten Seite zugebe; ja man finde auch in dem Evangelium Stellen der apokalyptischen Zahlensymbolik, welche nichts weniger, als Rabbinisch, sondern alttestam. sey.

Zur Geschichte dieser Streitfrage bemerken wir in der Kürze, dass man besonders seit Vitringas Anacrisis Apocalypseos und Rhenfreds Abhandlung de Stylo Apocal. cabbalistico [1]) von dem kabbalistischen Style der Apokalypse gesprochen und manche Stellen derselben durch Analogieen aus den Rabbinen und ihrer kabbalistischen Symbolik oder Mystik zu erklären versucht hat. Man ist nicht selten darin zu weit gegangen, hat Früheres und Späteres nicht gehörig unterschieden und in dem Analogen das Differente übersehen. In der neueren Zeit hat, nachdem Ewald in seinem Commentare auch im Einzelnen die Spuren der Rabbinischen Gelehrsamkeit nachgewiesen hatte, besonders Züllig [2]) versucht, zum Behuf der historischen Auslegung der Form und Composition der Apokalypse die Hebr. Aenigmatik und Symbolik genauer darzustellen, wie sie zuerst besonders in den alttestamentlichen Propheten hervorgetreten, dann nach geschlossenem Kanon von der Rabbinischen Schriftgelehrsamkeit weiter ausgebildet worden sey und in der Apokalypse den Gipfel ihrer Ausbildung erreicht habe. Hiernach ist allerdings der sogenannte Rabbinismus das Mittelglied zwischen der Darstellungsweise der Apokal. und alttestam. prophetischen. Aber schon Baumgarten-Crusius fürchtete [3]), der kabbalistische Styl der Apokalypse sey ein

---

1) S. Rhenf. Opp. philolog. 1722. p. 1 sqq. und Meuschen N. T. e Talm. illustr. p. 1090 sqq.
2) Die Pforte zur Offenb. Joh. — oder Apokalypse. Erster Theil. S. 90 ff.
3) Bibl. Theologie. S. 84. Note.

täuschender Schein, nicht einmahl von dem Jüdischherkömmlichen, geschweige vom kabbalistischen Style enthalte das Buch Spuren. Hierauf hat denn Hävernick [1]), auf den sich Hengstenberg beruft, vornehmlich die Ewaldsche Ansicht bestritten, und alle betreffenden Eigenthümlichkeiten im Style der Apok. unmittelbar aus dem A. T. zu erklären gesucht.

Dass es zur Zeit Christi und der Apostel eine Rabbinische Schulgelehrtheit, insbesondere Schriftgelehrsamkeit, zum Theil gnostischer Art, gab, kann Niemand leugnen. Der Einfluss' derselben auf die apostolische Lehrweise, liegt in dem originellsten aller Apostel, dem Apostel Paulus, der doch entschieden antijüdisch dachte, klar am Tage; dieser Einfluss ist in der ganzen neutestamentlichen Litteratur bey aller Christlichen Originalität mehr oder weniger sichtbar; ja es wäre fast unbegreiflich, wenn er nicht Statt gefunden hätte. Nur wird allerdings von der andern Seite anerkannt werden müssen, dass jener Einfluss im Allgemeinen überwogen wurde durch die frische Kraft und die populäre Grundgestalt des neuen Christlichen Geistes und dass derselbe in den Aposteln die Christlichen Gedanken nie alterirte. Diess ist eben die Signatur des wahrhaft Apostolischen und Kanonischen. Diese Signatur haben vornehmlich die Schriften und Schriftarten, welche aus dem unmittelbaren praktischen Bedürfniss des apostolischen Amtes hervorgingen und eben desshalb den praktischen Zweck der einfachen Unterrichtung und Belehrung hatten. In dieser ist das Jüdischgelehrte durchaus untergeordnet und mehr nur fragmentarisch.

Zwey andere, nicht weniger wichtige historische Observationen über die neutestamentliche Litteratur führen uns der Entscheidung, wie ich glaube, näher.

---

1) De Kabbalistica, quae Apocalypsi inesse dicitur, forma et indole. 1834. 8.

Die erste ist, dass die neutestamentliche Litteratur, je mehr sich das Christenthum ausser Palästina unter den Griechen verbreitete, desto mehr auch zuerst in die Hellenistische (Jüdischgriech. insbesondere Alexandrinische), damit aber auch in die Griech. Litteraturform überging. Anfänge dieses Ueberganges finden wir schon bey dem Apostel Paulus, dann bey Lukas, bey dem Verfasser des Briefes an die Hebräer und in dem Evangelium und den katholischen Briefen des Johannes. In dieser Richtung windet sich die neutestamentliche Litteratur von der Jüdischen los, obwohl sie wegen ihres inneren Zusammenhanges mit der alttestam. aus dieser Jüdische litterar. Elemente immer behielt. Wer aber in dieser Richtung einmahl durch amtliche Lebensverhältnisse dazu bestimmt war, der konnte bey der treibenden Macht der Kirche schwerlich zur charakteristisch Jüdischen Litteraturform zurückkehren; so wie wer in dieser sich festgesetzt hatte, kaum geeignet war, zu der mehr Hellenischen Richtung überzugehen. Nicht jede Litteraturform eignet jedem. In der Entstehungsperiode einer neuen Litteratur, zumahl einer so rein praktischen, wie die neutestamentliche ist, wird es nicht leicht geschehen, dass Jemand sich beliebig in mehreren verschiedenen Arten der Schriftstellerey versucht; er bleibt bey der, wozu Lebenslauf und Individualität ihn bestimmt haben.

Diess führt auf eine zweyte Observation, welche sich auf die im ersten Buche dieser Einleitung dargelegte Geschichte der apokalyptischen Litteratur gründet. Die Apokalypse ist eine wesentlich Jüdische Litteraturform, und ist's allezeit geblieben, auch nachdem sie in die Griechische Sprachform übergegangen war. Die Apokalypse ist von der alttestamentlichen Prophetie ausgegangen, aber sie ist im A. T. die spätere, vorzugsweise schon Jüdischgelehrte Form der prophetischen Litteratur; sie hat sich auch, nachdem die alttestament-

liche Prophetie aufgehört und sich im Kanon abgeschlossen hatte, in gelehrter Jüdischer Weise fortgesetzt bis in die neutestamentliche Zeit hinein, und ist je länger je mehr gelehrte, reflectirte und künstliche Reproduction und Nachbildung der alttestamentlichen Vorbilder geworden. In dieser Art tritt, wie wir oben Buch I. gesehen haben. die Jüdische Apokalyptik in den neutestamentlichen Litteraturkreis ein, und indem sich der Christliche Prophetengeist derselben bemächtigt, giebt er ihr zwar einen neuen Christlichen Inhalt und damit einen Schwung, aber es bleibt auch an der neutestamentlichen apokalyptischen Produktion ihr ursprünglicher Jüdischer Gelehrsamkeits- und reflectirter Künstlichkeitscharakter haften. Diess kann nur leugnen, wer sich absichtlich gegen die klare geschichtliche Erscheinung die Augen verschliesst und entweder nicht im Stande ist, oder auch nicht Willens die verschiedenen Charaktere der neutestamentlichen Litteratur zu unterscheiden, und je nachdem es beliebt, bald auch das Complicirteste und Reflectirteste für höchst einfach, schlicht und Christlich naiv hält, bald wieder das Einfachste und Schlichteste zur künstlichsten Production umdeutet.

Die besondere Künstlichkeit der Composition der Apokalypse liegt klar am Tage [1]). Aber Hengstenberg erklärt sie für eine blosse Fiction und versucht zu zeigen, dass alles, was man in der Apok. Rabbinische Zahlenmystik und Symbolik genannt, so wie alles, worin man eine besondere Vorliebe für das A. T., eine besondere Künstlichkeit des Planes gefunden zu haben glaube, sich eben so, aber freylich auch eben so einfach, in dem Evangelium und den Briefen finde. Der vermeintliche Rabbinismus in der Apokalypse sey in Wahrheit das echt Alttestamentliche, aber in seiner

---

1) Vrgl. §. 24.

vollen Tiefe, in neutestamentlicher Verklärung, aus dem ἐν πνεύματι εἶναι des Apokalyptikers unmittelbar hervorgegangen. — Prüfen wir diesen Protest gegen den Rabbinismus der Apokalypse im Einzelnen genauer.

Viele Ausleger haben die deutende Umschreibung des Namens Jahve I, 7. 8 IV, 8. vrgl. XI, 17. XVI, 5. ὁ ὤν, ὃς ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, für eine der Apok. im N. T. allein eigene Rabbinische Formel erklärt. Und in der That finden wir die Bezeichnung des ewig Seyenden in der Einheit der dreyfachen Zeitform weder im A. T., noch sonst in dem N. T., sondern nur noch theils in den Targums, theils in Rabbinischen Tractaten [1]). Die Beziehung dieser Formel auf Exod. III, 14. ist unverkennbar. Aber die dort gegebene Deutung ἐγώ εἰμι ὁ ὤν ist doch eine andere. Der Apokalyptiker mag die seinige aus jener Stelle selbst entnommen haben, aber die Formation setzt die Vermittlung durch die Jüdische Gnosis (Theologie) oder Schule voraus. Allerdings hat er statt des ἐσόμενος ἐρχόμενος und diess ist ihm eigenthümlich. Wie Hävernick und Andere, meint Hengstenberg [2]), dass der Verfasser damit eine Beziehung auf das ἔρχεται Christi μετὰ τῶν νεφελῶν V. 7. und des ἔρχομαι ταχύ XXII, 7. 20. II, 5. u. a. habe ausdrücken wollen, dass er XI, 17. nach der echten Leseart und XVI, 5. ὁ ἐρχόμενος weglasse, weil der Kommende da schon gekommen sey, nemlich in Christo, zum Gericht und zur Herrschaft, und dass wir auf diese Weise in der Apok. die echt Christliche, den Juden fremde Namendeutung von Jehova haben. Diess aber kann ich desshalb nicht zugeben, weil das ἔρχεσθαι im bestimmten Sinne der Messianischen Offenbarung in der Apokalypse nur von Christo selbst ge-

1) S. Schöttgen, Wetstein zu Apok. I, 7.
2) So auch Delitzsch, in der bl. prophet. Theologie. S. 122. und vor diesem schon Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 169.

braucht, und gerade I, 4. wo die Formel zuerst vorkommt, Gott bestimmt von Christus unterschieden wird. Auch war Gott in Christo schon gekommen bey seiner ersten Parusie. Man wird also wohl zugeben müssen, dass *ὁ ἐρχόμενος* (künftig) in dieser Formel nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch [1]) für *ὁ ἐσόμενος* steht und den Begriff der Ewigkeit abschliesst. Ging die Apokalypse hervor aus dem gebildeten Judenchristenthum der Zeit, was sträubt man sich, den Rabbinischen Charakter in jener Formel anzuerkennen? Derselbe Charakter tritt auch in der Selbstbezeichnung Gottes durch *ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* I, 8. hervor; nur ist das Rabbinische א und ת in's Griechische übersetzt. Das *πρῶτος καὶ ἔσχατος* XXII, 13. (wo streitig ist, ob Gott oder Christus sich so nennt, vrgl. aber XXI, 6.), wodurch die Buchstabenbezeichnung erklärt wird, ist allerdings aus Jesaias 44, 6. aber die Buchstabenbezeichnung ist Rabbinisch; wir finden sie nur bei den Rabbinen; im N. T., insbesondere in den übrigen Joh. Schriften, ausser der Apokalypse nirgends, auch nicht einmahl eine Neigung zu solchen Bezeichnungen. Der Apokalyptiker mag die Formeln frey gewählt und poetisch gebraucht haben, aber das hindert nicht, darin die Spuren des Rabbinismus anzuerkennen. — Der Ausdruck „die sieben Geister vor dem Throne Gottes“ I, 4. vrgl. III, 1. V, 6. womit das *πνεῦμα ἅγιον* (*τ. θεοῦ*) in der allumfassenden, in sich abgeschlossenen (systematischen) Vielfachheit seiner Offenbarungsbeziehungen oder

1) Schon Grotius verweist auf die neutestamentliche Synonymie von *ὀργὴ ἐρχομένη* und *ὀργὴ μέλλουσα*, vrgl. 1. Thess. 1, 10. und Luk. 3, 7. Matth. 3, 7. *Ἐσόμενος* kommt nur noch Luk. 22, 49. vor und hier hat Cod. D. *γενόμενον*, woraus zu schliessen ist, dass das Wort den neutestamentl. Schriftstellern eben nicht geläufig war. — Der abstracte Gebrauch von הבא für zukünftig in der Rabbinischen Schulsprache tritt bestimmt in dem עולם הבא, *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* Matth. 12, 32. u. a. hervor, wofür aber Mark. 10, 30. und Luk. 18, 30. *ὁ ἐρχόμενος* haben.

Offenbarungsformen, bezeichnet wird, hat allerdings nach V, 6. zu seinem Vorbilde Zach. 4, 10. vrgl. 3, 9. 4, 2., die ὀφθαλμοὶ ἑπτά, οἱ ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. Aber, was dort noch im Zusammenhange mit den sieben Lampen (vrgl. Zach. 4, 2.) rein bildlich, symbolisch ausgedrückt ist, hat hier schon seine Auslegung erhalten, und diese Auslegung hat ganz den gelehrten Rabbinischen Charakter [1]). Diess und Aehnliches mag nach Hengstenbergs von Vitringa entlehntem Ausdrucke „zu den mystischen Redensarten gehören, die aus den innersten Gemächern der heiligen Schrift hervorgeholt sind," — immer setzt diess Hervorheben eine gewisse Jüdische Gelehrsamkeit voraus, wenn sie auch bei dem Apokalyptiker in den Dienst des neuen Christlichen Geistes getreten war. Allerdings lässt sich denken, dass der Apostel Johannes, der AG. 4, 13. mit Petrus ein ἄνθρωπος ἀγράμματος κ. ἰδιώτης genannt wird, späterhin ein γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλ. τ. οὐραν. wurde, welcher auch in die Tiefen des A. T. tiefer eindrang. Aber, wenn er doch, wie Hengstenberg sagt, durch den persönlichen Verkehr mit seinem Herrn und Meister in jene Tiefen eingeführt wurde, so ist zu verwundern, dass er in der Apokalypse, falls er dieselbe geschrieben, sich an die Jüdische Auslegungsweise in einer Art anschloss, von der wir bey Christus in dem Evangelium keine Spur finden. Die Auslegung des A. T. im Evangelium und dem ersten Briefe des Johannes ist eben nur die auf die religiösen Ideen, das Wesen, die Keime und Vorbilder, Weissagungen des Evangeliums im A. T. gerichtete, wie sie auch dem Paulus eigen ist, die fortschreitende apostolische, welche sich von der Jüdischen Schulauslegung immer mehr frey macht. Hengsten-

1) Vrgl. Bähr, Symbolik des Hebr. Cultus. Bd. I. S. 443. und 446.

berg findet insbesondere im Evangelium dieselbe Zahlenmystik, Typik oder Symbolik, wie in der Apokal. Die mystische Siebenzahl, nach der Weise der Apokal. durch vier und drey getheilt, zeige sich auf die eclatanteste Weise Evangel. 21, 2., wo 7 Jünger bey der φανέρωσις des auferstandenen Christus am See Tiberias als gegenwärtig aufgeführt werden, und zwar zuerst 3 mit Petrus an der Spitze, dann 4, die beyden Zebedaiden voran und ein ungenanntes Paar; auch seyen die Jünger ausser Petrus in 3 Paaren gruppirt, worauf hinweise, dass zuletzt nur die Zweyheit hervorgehoben werde ohne Namennennung. Und nun die mystische Bedeutung dieser Siebenzahl und ihrer Eintheilung? H. begnügt sich damit, dass sie eine gegebene sey und dass, wie die Gruppirung zeige, ihr Gegebenseyn nicht dem Gebiete der Zufälligkeit angehöre. Soll einmahl die Siebenzahl in dieser Stelle eine höhere schematische Bedeutung haben, so lobe ich mir den Augustin, welcher den finis temporis darin findet, (universus quippe septem diebus volvitur tempus), und consequent auch das Meerufer als finis maris und somit als finis seculi deutet u. s. w. — Allein selbst Lampe, sonst dieser Art von geistvoller Auslegung sehr zugethan, und Olshausen, der in der ganzen Erzählung einen symbolischen Sinn sucht, sind doch — ich weiss nicht ob zu vorsichtig oder für Hengstenberg zu „modern oberflächlich," um in der Siebenzahl der Jünger etwas Tiefes zu suchen. Sonst wird von den heiligen Schriftstellern, wenn sie die Siebenzahl apokalyptisch bedeutungsvoll gebrauchen, wenigstens die Siebenheit bestimmt ausgesprochen, und wollen sie gar dieselbe eintheilen, diess markirt. Das thut wenigstens der Apokalyptiker. Der Verfasser des 21. Capitels des Evangeliums aber überlässt dem Leser, die sieben zusammenzuzählen, und obwohl er namentlich den Petrus allen voranstellt, weil er hier, wie sonst, besonders hervortritt, so thut er doch nichts, um

die Dreyheit und Vierheit besonders hervorzuheben. Ja, dass er eben nur aufzählt, wie die Namen ihm beyfallen, sieht man daraus, dass er am Schluss ins Allgemeine und Unbestimmte übergeht und von zwey andern Jüngern spricht, deren Namen ihm nicht beyfallen oder nicht bekannt sind. So erkläre ich die Stelle in Uebereinstimmung gewiss mit den meisten Auslegern, auch nachdem ich derselben die von Hengstenberg erbetene ernstliche Aufmerksamkeit geschenkt habe. — Wäre die Stelle auch so zu verstehen, wie Hengstenberg sie deutet, so ist doch klar, dass ihr Verfasser die mystische Zahl anders gebraucht, als der Apokalyptiker. Aber freylich, Hengstenberg systematisirt nach 7 4 und 3 auch Apok. VI, 15 und XVI, 5., wo eben seine Glaubensaugen dazu gehören, um das versteckte Schema zu erkennen.

In einer andern Stelle Evang. 21, 11., wo 153 Fische von Petrus im Netz gefangen werden, hat er, was die Zahlenmystik darin betrifft, mehrere Vorgänger [1]). Ohne tiefere Bedeutung, sagt Hengstenberg, wäre die genaue Zahlangabe gar zu kleinlich. Die tiefere Bedeutung hebe aber die historische Wahrheit nicht auf; der Unterschied der grossen und kleinen Fische, — der Verfasser zählt nur 153 grosse, — sey ein fliessender und eröffne somit der theologischen (?) Betrachtungsweise einen gewissen Spielraum. — Aber was bedeutet denn jene Zahl? Alle geheimen Winke der Art, sagt er, so im Evang., wie in der Apokal. halten sich

1) S. Lampe z. d. St. J. A. Bengel findet es mirabile, dass der Verf., genauer als Luk. 5, 6., nicht wenigstens die runde Zahl wie Vers 8. mit einem ὡς setze; aber der numerus ist ihm memorabilis. Wegen Matth. 13, 47. ist er geneigt, die Erklärung des Hieronymus gelten zu lassen, dass die 153 genera piscium, welche die Naturforscher zählen, gemeint seyen, womit angedeutet werde, omne genus hominum de mari hujus seculi extrahi ad salutem. Aber Oppian giebt nur ungefähr 150 Fischnamen an, und Plin. N. H. XXXII, 2. zählt genera aquatil. 174.

auf dem Boden der heil. Schrift; und so sey richtig die schon von Grotius[1]) erkannte Beziehung jener Zahl auf 2. Chronik. 2, 17., wo Salomo alle Fremdlinge im Lande Israel zählt und 153600 findet. — Verstehe ich nun recht, so soll damit das Eingehen der Fülle der Heiden in das Netz der Kirche angedeutet werden. — Allein selbst auf die Gefahr von den Tiefsinnsjägern für einen oberflächlichen Rationalisten erklärt zu werden, muss ich dagegen bemerken, was schon Basnage gegen Grotius, dass die Zahl in der Chronik nach authentischem Text der Zahl in dieser Stelle nicht entspricht. Die 153 sind da, wo bleiben aber die Tausende und die Sechshundert?[2]) Sodann ist wohl zu beachten, dass die Zahl 1. KK. 5, 29. und 30. eine andere ist, nemlich nur 153300[3]). Das Alles ist nach Hengstenbergs göttlicher Geistesrechnung indifferent. Typus und Antitypus entsprechen sonst einander wenigstens äusserlich, warum nicht hier? Und was hat es für einen Grund, dass eben nur 153 grosse Fische die ganze Heidenfülle bedeuten sollen? In der Chronik ist die Bestimmung der 153600 Fremdlinge, nach der Eintheilung von 70000, 80000, 3600 die verschiedenen Arbeiten (opera servitia, sagt Lampe) bey dem Tempelbau zu verrichten. Wie? Sind die so verwendeten Fremdlinge, auch wenn sie wirklich Proselyten waren, ein schickliches Vorbild für die Heidenfülle in der Christlichen Kirche? Wo bleibt bey solchen Incongruenzen das Sichhalten der geheimen Winke

---

1) Grotius sagt zu der St.: Notant quidam, tot piscium numerari genera, eoque significari, ex omni hominum genere capturam fore. Figura Davidis et Salomonis temporibus, quum CLIII millia fuere proselytorum. 2. Paralipom. 2, 17. — Auch Vers 10. die communes epulas und das Nichtzerreissen des Netzes Vers 11. deutet Grotius als praesagia auf die innere Einheit der Kirche u. s. w.

2) Grotius, sagt Basnage, verringerte die Zahl der Chronik, um sie unserer Stelle passend zu machen.

3) S. Thenius zu d. St.

des Johannes auf dem Boden der Schrift? Man mag dergleichen willkührliche Spielereyen mit dem göttlichen Worte singulären Theologen alter und neuer Zeit zu Gute halten, den heiligen Schriftstellern traue ich sie nicht zu. Der heilige Geistesgeschmack ist ein reinerer, edlerer, und des heiligen Geistes Ernst, Gesetz und Ordnung verabscheuet alle Willkühr und Spielerey [1]). Eine solche hat sich auch in der That der Apokalyptiker nie erlaubt; die Zahlen haben bey ihm ihre Ordnung und Bestimmtheit; Typus und Antitypus entsprechen einander, und bey aller Symbolik und Poesie hat er doch nicht von fern an ein Spielwerk der Art gedacht, welches nicht einmahl das Verdienst einer klaren Correspondenz zwischen Typus und Antitypus hat. Wir müssten also sagen, jener, der Ev. 21, 11. im Hengstenbergschen Sinne geschrieben, sey nicht der Verfasser der Apokalypse. Ja, wir behaupten, derselbe, welcher in der Erzählung von Vers 15. an die Christenheit nach einem echt Joh. Bilde mit einer Heerde Schaafe vergleicht, kann nicht gut daran gedacht haben, einen Theil derselben unter dem Bilde der Fische darzustellen. Luk. 5, 1 ff. vrgl. Matth. 4, 19. Mrk. I, 18. werden zwar die Apostel vom Herrn bey Gelegenheit des Fischzuges Menschenfischer genannt, aber der keusche Styl der Evangelisten lässt es bey diesem parabolischen Moment bewenden. Und selbst in der Parabel Matth. 13, 47. bleibt die keusche Rede bey den Hauptmomenten stehen, d. h. bey

---

1) Bey der Beliebigkeit der mystischen Tiefsucht gilt in der That jede mystische Auslegung gleichviel, und je nachdem es sich eben schickt, zieht man die eine der andern vor. Euthym. bemerkt, dass Einige gesagt, die 100 bezeichne τοὺς ἐξ ἐθνῶν σαγηνευθησομένους, die 50 τοὺς ἐξ Ἰουδαίων, πλείους γὰρ οἱ ἐξ ἐθνῶν τῶν ἐξ Ἰουδαίων, die übrigen drei Fische aber bedeuten die ἁγίαν τριάδα, εἰς ἣν πιστεύουσι. Hat diess nicht eben so viel Grund, als die Hengstenbergsche Deutung, deren Rechnung dazu nicht recht herauskommt?

den wesentlich ethischen. Soll nun wegen dieser Stellen bey jedem Fischzuge, wobey Christus und die Apostel sind, auch ohne alle parabolische Rede des Herrn, eben alles symbolisch gedeutet werden? [1]). Symbolsucht und Symbolscheu sind gleicherweise Krankheiten und in der Regel bey der Auslegung der heiligen Geschichte jene schlimmer, weil dünkelvoller und willkührlicher. Nach dem Typus der neutestamentlichen Geschichte ist jene Erzählung Joh. 21, 1—14., wenn wirklich rein symbolischer Art im Sinne des Schriftstellers, eben keine echt Johanneische, sondern gehört einer späteren Zeit an. — Um kurz von dieser willkührlichen Allegoristik und ihrem Gebrauch in der Frage über den Verfasser der Apokalypse abzukommen, könnten wir sagen, das ganze 21. Capitel sey eben, wenn auch ein sehr alter, doch späterer Anhang des Evangeliums und die Nachweisung der apokalyptischen Mystik und Symbolik darin beweise eben für jene Frage nichts. Allein diese kritische Ketzerey hilft uns gegen Hengstenberg nichts. Denn er ist dreist und tiefsinnig genug zu behaupten, dass in den übrigen Capiteln des Evangeliums gerade eben solche dunkele apokalyptische Tiefen in Menge vorkommen. Cap. 6, 9. seyen, sagt er, die 5 Gerstenbrote und die 2 Fische nicht ohne Bedeutung. Fragt man, welche?, so antwortet er, dass die Theilung der heil. Siebenzahl in 5 und 2. auch in der formellen Anordnung der Psalme vorkomme. Hierüber mögen andere entscheiden. Aber warum sagt er nicht, was jene Theilung bedeute? Auch die 12 Körbe

---

1) Freylich sagt Hengstenberg, um zu beweisen, dass in keinem Ev. die Beziehungen auf das A. T. so geheimnissvoll und tiefgehend seyen, wie in dem Johanneischen, dass die ganze Erzählung 21, 1—14. aus der alttest. Symbolik zu verstehen sey, wonach also das Meer die Welt, die Fische die Menschen und die Apostel die Menschenfischer seyen, in Beziehung auf Ezech. 47, 10. Aber hier finden weder Ewald noch Hitzig jene tiefsinnige Symbolik.

6, 13. sollen nicht ohne Bedeutung seyn. Ein prosaischer Ausleger begreift, woher die 12 Körbe kommen. Es waren gerade 12 Apostel, welche sammelten. Aber was bedeutet die Zahl? die 12 Apostel? Aber was weiter? — Auch 5, 3. findet Hengstenberg wenigstens den einen Factor der Siebenzahl, die Vierzahl; ja noch mehr, die Fünfzahl der Hallen am Teiche Bethesda und die Buchstabenzahl von Bethesda ist ihm sehr bedeutungsvoll. Das geht über den Verstand, gewiss nicht bloss meinen. Aber wir haben noch mehr solche Hengstenbergsche Tiefen oder Untiefen im Evangelium des Johannes. Wie 4, 18. die 5 Männer der Samariterin die 5 Gottheiten in 2. KK. 17, 24. abbilden, so weise, meint Hengstenberg, auch die Zahl der 38 Jahre des Kranken am Teiche Bethesda 5, 5., da dieser Kranke ein Symbol des kranken Jüdischen Volkes sey, auf die 38 Jahre des Bannes und der Heillosigkeit Israels beim Zuge durch die Wüste hin. Natürlich schilt er auf die, welche, wie ich Armer, in Joh. 9, 7. die ihm gewisse tiefste Bedeutung und Beziehung auf Zach. 13, 1. nicht verstehen wollen, wie er will. Sein Hauptkunststück jedoch ist, dass er auch Ev. 9, 6. von dem Koth mit Speichel gemischt eine tiefe symbolische Bedeutung weiss. Bescheiden aber sagt er nicht, welche [1]). Alles diess wird gewiss gern von allen denen anerkannt werden, welche nur den Hengstenbergschen Johannes kennen, der aber von dem wirklichen, fürchte ich, wohl noch etwas mehr abstechen möchte, als der meinige,

---

1) Diese giebt Euthym. nur theilweise an: ἐχρήσατο τούτῳ (nemlich τῷ χοΐ) πρὸς τὸ διδάξαι μόνον, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κατ' ἀρχὰς ἐκ χοὸς πλάσας τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ. Lampe aber sagt, die Stelle habe einen moralischen und mystischen Sinn, über den aber die Ausleger sehr verschiedener Ansicht wären, was begreiflich ist; er selbst bezieht das Mittel, dessen sich Christus bedient, darauf, dass der Herr der dispensator illorum mediorum sey, per quae foeditas peccatoris detegitur; das Aufstreichen auf die Augen hat nach ihm den idealen Zweck, ut peccator ipse sentiat miseriam et convincatur de peccato.

von welchem ihm zu sagen beliebt, dass er „von dem wirklichen gar sehr verschieden sey.“ Widerlegen lässt sich dergleichen Tiefsinn nicht. Aber zur Steuer der Wahrheit müssen wir erklären, dass diese apokalyptischen Träumereyen über das Evangelium der geradeste Weg zu jener negativen Kritik sind, welche den historischen Grund und Boden des Evangeliums mystisch oder idealistisch aufhebt. Nach der Hengstenbergschen Auslegung steht der Evangelist in der That tief unter dem Apokalyptiker, dessen Symbolik lebendig poetisch, offen und klar ist, so dass entweder jener ein anderer ist, oder, wenn derselbe, die Symbolik noch nicht recht zu handhaben gelernt hat.

Indessen behauptet Hengstenberg, in keinem Evangelium seyen die Beziehungen auf das A. T. so häufig, so leise, so geheimnissvoll, so tiefgehend, wie in dem des Johannes, und auch seine Briefe seyen voll davon, woraus sich denn ergeben soll, dass der Apokalyptiker mit dem Evangelisten eine und dieselbe schriftstellerische Person sey. Wir haben dagegen hervorgehoben, dass die Beziehungen auf das A. T. in dem Evangelium und dem Briefe (dem ersten, der allein hier in Betracht kommen kann) verglichen mit der Apokalypse sehr zurücktreten. Natürlich sind wir gänzlich unfähig, jene leisen und tiefgehenden Beziehungen zu erkennen, die sich nur dem kundgeben, der in den Schriften des A. T. gerade wie Hengstenberg, lebt und liest, — welcher die Fähigkeit hat, z. B. Evang. 21, 5. zu erkennen, dass die Anrede παιδία — aus den Proverbien ist. Ein Unfähiger, wie ich, wendet ein, in den Proverbien finde sich nach den LXX παιδία gar nicht als Anrede, sondern nur υἱέ. Aber was thut diess? Dem Tiefsüchtigen ist's einerley. Er sagt, dass 21, 12. 13. vrgl. Vers 10. symbolische Bedeutung habe, trete mit überraschender Klarheit ans Licht, wenn die Beziehung auf Hoheslied 4, 17. 5, 1. und 2, 3. erkannt werde, welche Stellen in

Apok. III, 20. zum Grunde liegen. Unfähige sagen, dort 4, 17. 5, 1. sey ja die Rede vom Honigessen und dem Trinken von Wein und Milch, 2, 3. von dem Begehren unter dem Schatten zu sitzen und von der süssen Frucht zu essen; nirgends von Fischen. Der Fähige aber antwortet, Fische kommen hier nur als Nahrungsmittel in Betracht, wie schon die Benennungen *προσφάγιον* und *ὀψάριον* zeigen, und in der apokalyptischen Stelle sey die Hauptsache das Hören der Stimme und das Aufthun der Thür, die Situation mag übrigens noch so verschieden seyn. Darf man bey so überraschender Klarheit auch nur versuchen, dergleichen zu widerlegen?

Verständiger ist, was Hengstenberg über die Beziehungen auf das A. T. in Stellen, wie Evang. 1, 1. 3. 14. 31. sagt. Diese Beziehungen leugnet aber Niemand, nur sind sie sehr allgemein und mittelbar. Unmittelbarer und bestimmter ist die Beziehung von 1, 52. auf Gen. 28, 12. Wer leugnet es? Wir wollen auch zugeben, dass 12, 41 und 13, 19. vrgl. Jes. 43, 10. im alttestamentlichen Offenbarungsgeiste gesprochen ist. Aber wenn I, 39. vrgl. Vers 47. *ἔρχεσθε κ. ὄψεσθε* durch die bestimmte Beziehung auf Ps. 66, 5. (Kommt und sehet die Thaten Gottes!) vertieft werden soll, so gehören selbst Bengel und Lampe zu den Unfähigen, welche jene so bestimmte Beziehung nicht darin finden, und bey der üblichen allgemeinen Einladungsformel, die auch 2. KK. 6, 13. 7, 14. noch vorkommt, stehen bleiben.

Aber nicht bloss das Evangelium, sondern auch der erste Brief ist nach Hengstenberg von zarten und tiefen alttestamentlichen Beziehungen gänzlich durchzogen. So soll nicht bloss 1, 1., sondern auch 2, 7. 13. 3, 8. sich auf 1. Mos. 1. in tiefsinniger Weise zurückbeziehen. Die mittelbare Beziehung von 1, 1. auf den Anfang der Genesis leugnet Niemand; deutlich aber wird das *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* erst aus Evangel. 1, 1 ff.,

vrgl. 2, 13. Aber 2, 7. können doch selbst Calvin und Sander, der doch gewiss zu den gläubigen Theologen in Hengstenbergs Sinne gehört, jene Beziehung nicht finden. Cap. 3, 8. geht ἀπ' ἀρχῆς freylich nach der modernen gläubigen Theologie auf die Erzählung vom Sündenfalle, aber antik Gläubige, wie Bengel und Sander, gehen darüber hinaus zu dem Teufelsfalle, der in der Genesis nicht erzählt wird. Zu Cap. 1, 8. und 9. vergleicht schon Bengel Prov. 28, 13. (nicht 23.), aber die bestimmte Beziehung auf jene Stelle, welche nicht einmahl so prägnant wie Ps. 32., den Christlichen Gedankenkeim ausspricht, haben doch selbst so Fähige, wie Sander, nicht hervorgehoben. Die Stelle 2, 1. soll sich auf Jes. 53, 14. beziehen, 3, 5. auf Jes. 53, 4. Das Vorbildliche dieser alttestamentlichen Stellen wird nicht geleugnet. Aber in diesem, wie ähnlichen Fällen, fragt sich, ob die Beziehung darauf eine unmittelbare und dem Schriftsteller bewusste war. Wenigstens 2, 1. ist die Beziehung sehr mittelbar, und der Gedanke hat wegen des παράκλητος eine rein neutestamentliche Farbe. 3, 8. soll sich auf 1. Mos. 3., wo hinter der Schlange der Satan verborgen sey, und 3, 12. auf 1. Mos. 4, 8. beziehen. Das letztere leugnet auch von uns Unfähigen Niemand; aber das erstere geht gerade nach der modern orthodoxen Auslegung über die Genesis hinaus. C. 5, 6. vrgl. Evang. 19, 34. 35. versteht nur, wer nach Hengstenbergs Art mit der Symbolik des A. T. vertraut ist. Aber auch wir Unfähigen haben uns die Freyheit genommen, dabey auf die alttestamentliche Messianische Symbolik zurückzugehen, freylich zugleich auf die historische Erscheinung Christi. Und wenn Hengstenberg das χρίσμα 1. Joh. 2, 20. 27. auf das alttestamentliche Symbol der Salbung zurückführt, so sagt er den Unfähigen nichts Neues. Nur dass 2. Joh. 1. und 13. sich auf Jes. 62, 4. 5. beziehen und demnach der Brief nicht an eine einzelne Frau, sondern symbo-

lisch ausgedrückt an die Gemeinde und ihre Glieder geschrieben seyn soll, — darin können sich selbst mit dem A. T. recht vertrauete Ausleger, wie z. B. Lampe, der diese Auslegung, wie sie noch tiefsinniger, als Hengstenberg, Hieronymus aus dem Hohenliede rechtfertigt, kennt, nicht finden.

Vergleicht man nun mit dem, was von wirklichen alttestamentlichen Beziehungen in dem Evangelium und den Briefen des Joh. zurückbleibt, die Art, wie das A. T. in der Apokalypse durchweg gebraucht wird, so kann Niemand, wer nur irgend fähig ist, schriftstellerische Charaktere zu unterscheiden, leugnen, dass die alttestamentlichen Beziehungen in der Apok. nicht nur der Zahl nach bedeutender sind, sondern recht eigentlich als wahre Nachbildungen zur Substanz der Composition gehören, in einem Grade, wie es in keiner Johann. Schrift des N. T. der Fall ist.

Was nun endlich die Composition der Apok., ihren Plan betrifft, so lautet, wie gesagt, das absolute Dekret Hengstenbergs, dass auch das, was man von der Künstlichkeit derselben gesagt habe, auf einer blossen Fiction beruhe; die Apok. sey kein von Anfang bis zu Ende regelmässig und ununterbrochen vorschreitendes Ganzes, sondern bestehe aus parallelen Gruppen. — Aber wer behauptet denn ein regelmässig und in einem Zuge fortschreitendes Ganzes? Niemand leugnet das Kreislaufartige, das Gruppirende und Parallele in der Darstellung. Aber wenn nun doch in solchen parallelen Gruppirungen der eschatologische Process fortschreitet und die Darstellung bey aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit im Einzelnen den Eindruck eines Ganzen macht, ja nach Hengstenberg den Eindruck „einer kunstlosen Einfachheit,“ wenn die Anordnung der Gruppen, ihre Symmetrie, ihre Beziehung auf einander, das Vorschreiten und Anhalten, Forteilen und Pausiren Absichtlich-

keit und Zweckmässigkeit verrathen, ist das nicht besondere Kunst? Ein Geschichtsganzes kann einfach erzählt durch sich selbst, durch seinen teleologischen Process, rein objectiv den Eindruck eines unabsichtlichen Kunstwerkes machen. In der Apok. aber ist alles subjective absichtliche Darstellung und zwar Darstellung poetischer Art. Von der visionären Form, dem bildlichen Schmuck und der sinnreichen Darstellung entkleidet ist der Inhalt sehr einfach. Dramatisch anziehend wird der Inhalt erst durch die Composition, die künstliche.

Dieses Kunsteindrucks kann sich Hengstenberg selbst nicht entschlagen; er versteckt ihn nur in gesalbter Rede; er fingirt das Gegentheil, bloss um herauszubringen, dass beyde, Apok. und Evangelium, gleich viel und gleich wenig kunstvoll angelegt einen und denselben Johannes zum Verfasser haben. Der Plan des Evangeliums wird von ihm ganz parallel der Oekonomie der Apok. dargestellt. Dort wie hier zwey Hauptmassen, die zweyte hier mit Cap. XII., dort mit Cap. 13, 1. beginnend. Dann aber dort, wie hier, 7 Gruppen, dort durch 4 und 3 getheilt, hier durch die 3 und 4. Die erste Masse des Evangel. hat 4 Gruppen, 1, 19—2, 11. 2, 12—4, 54. 5, 1—6, 71. 7, 1—12, 50; die zweyte drey, 13, 1—17, 26. dann Cap. 18 und 19. endlich Cap. 20. die schliessende siebente. — Allein, wenn die evangelische Geschichte wirklich in diesen Abtheilungen fortschreitet, — sie schreitet aber fort, — so ist diess eben die Darstellung der geschichlichen Epochen und Perioden, keine Gruppirung, und wenn Gruppirung, doch eine ganz andere, als die Gruppirung in der Apok.; dort durch den Stoff gegeben, hier gemacht durch die Composition, hier symmetrisch, kreisförmig gebildet, dort, selbst ohne didaktische Gesichtspunkte, wie bey Matthäus zum Theil der Fall ist. Niemand leugnet jetzt die Anordnung des Evangeliums

zu einem Ganzen nach der Idee des Prologs. Aber wer sie zu einer apokalyptischen macht, thut seine Schuldigkeit nicht in dem Unterscheiden des Verschiedenen. Er kann oder will nicht.

§. 49.

Die comparative Gedanken- und Lehrbegriffscharakteristik der Apokalypse.

Die sprachliche und rhetorische Verschiedenheit zwischen den Johanneischen Schriften des N. T. weist, wie wir gesehen haben, vielfach auf eine individuelle Geistes- und Sinnesverschiedenheit ihrer Verfasser hin. Sie ist in ihren mehr inneren Momenten wesentlich durch diese bedingt. Bestimmt sich, wie man wohl allgemein zugiebt, die Individualität eines Schriftstellers vorzugsweise nach seiner eigenthümlichen Denkweise, nach seiner ganzen geistigen Physiognomie, so muss auch die Entscheidung der kritischen Frage, welche hier vorliegt, vornehmlich davon abhängen, ob in und wie fern der Lehrinhalt, überhaupt der Christliche Gedankenkreis in der Apokalypse und den übrigen Johann. Schriften derselbe ist oder nicht, und ob die etwaigen Verschiedenheiten sich nach dem Maasse des apostolischen Zeitalters in einem und demselben Verfasser zusammendenken und auf einander zurückführen lassen, oder nicht? Wir dürfen voraussetzen, was wir zur Entscheidung der Frage müssen, dass die Lehre, Denk- und Anschauungsweise des Evangelisten Johannes in dem Evangelium und den Briefen bestimmt ausgedrückt ist. Allgemein anerkannt wird, dass im Evangelium und dem ersten Briefe ein sehr bestimmter Denk- und Lehrtypus vorliegt, neben dem Paulinischen der ausgeprägteste im N. T. Der Evangelist gehört zu den energischen apostolischen Individualitäten. Bey aller scheinbaren Weichheit und Beweglichkeit des Geistes, bey

aller hingebenden Liebe an sein Object, giebt er doch allem, was er aufnimmt, in lebendiger subjectiver Aneignung und Reproduction sein individuelles Gepräge. Und zwar stellt sich seine eigenthümliche Denkweise nicht als von gestern und heute oder im Act des Schreibens eben erst entstehend dar, sondern als längst gehegt und ausgebildet, und selbst im Ausdruck fixirt. Nicht weniger aber erscheint der Denk- und Lehrtypus in der Apokalypse als constant und individuell gestaltet, nicht erst mit ihr entstehend, vielmehr dieselbe nach Form und Inhalt bestimmend. Wie nun? Sind beyde Denk- und Lehrtypen identisch oder different und wie?

Im Allgemeinen wird die Verschiedenheit wohl von Allen anerkannt. Aber während diejenigen, welche die Apokalypse für kein Werk des Evangelisten halten, dieselbe als eine wesentliche, durchgreifende, individuelle, also als eine solche bestimmen, welche keine Ausgleichung in einer und derselben Persönlichkeit gestattet, erklären die Gegner den ganzen Unterschied für einen fliessenden, somit auch ausgleichbaren in der persönlichen Einheitlichkeit des Evangelisten und Apokalyptikers. Die Ausgleichung aber ist, je nachdem die Verschiedenheit gefasst und erklärt wird, verschieden. Ein Theil dieser Ausgleicher bemüht sich, die Differenz als eine untergeordnete und durch die Verschiedenheit des Stoffes und Zweckes der verschiedenen Joh. Schriften bedingte darzustellen, welche vor der substanziellen Gedankeneinheit des einen und selbigen Johannes verschwinde, als natürlich verschiedene Darstellungsweisen einer und derselben individuellen Denkweise. Ein anderer Theil aber sagt, die allerdings unvollkommene, noch mehr Judaisirende Denk- und Lehrweise der Apokalypse gehöre einer früheren Bildungsstufe des Apostels an, welche von ihm in dem Evangelium und den Briefen, den späteren Schriften, überschritten sey.

Nur die genauere Darstellung und Erörterung der einzelnen Differenzpunkte kann zur Entscheidung des Streites führen [1].

1. Da die Apokalypse vorzugsweise die eschatologische Idee der Parusie Christi zum Gericht und zur Vollendung seines Reiches auf Erden darstellt, so fragt sich vor allem, wie sich in diesem Hauptstücke der apokalyptische Denk- und Lehrtypus zu dem in den übrigen Joh. Schriften verhalte, ob beyde mit einander zusammenstimmen oder nicht, und ob, wofern sie verschieden sind, die Differenzen nur in der verschiedenen Darstellungsform in Beziehung auf verschiedene Lehrzwecke liegen, oder, wenn sie den Inhalt betreffen, als verschiedene aber pragmatisch auf einander folgende Bildungsstufen derselben individuellen Denkweise anzusehen sind, — oder aber, unausgleichbar nur aus der Verschiedenheit individueller Fähigkeit und Richtung in der Auffassung der Grundweissagung Christi erklärt werden können?

Die Idee von der Parusie, d. i. der Gegenwart oder Wiederkunft des erhöheten Christus zum Weltgericht ist ein wesentliches Lehrstück des Evangeliums, die eigentliche Substanz der Grund- und Stammweissagung

---

1) Vrgl. K. Frommann, der Joh. Lehrbegriff in s. Verhältnisse zur gesammten bibl. christl. Lehre. 1839. Hier aber wird die Apok. ausgeschlossen und der Lehrbegriff nur aus dem Ev. und den Briefen, als den unzweifelhaft echten Schriften geschöpft. Gleicherweise wird von Neander in der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch d. Apostel 2. Bd. 4. Aufl. die Apok. von der Darstell. des Joh. Lehrbegriffs ausgeschlossen. Köstlin, d. Lehrbegr. d. Ev. u. der Br. Joh. 1843. charakterisirt den Lehrbegriff der Apok. als einen von Hause aus von jenem verschiedenen. S. 482 ff. A. Hilgenfeld, das Evangel. und die Briefe des Joh. nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. 1849. lässt unter derselben Voraussetzung der Tübinger Schule über die Abfassung d. Joh. Schriften die Apok. ganz aus der Vergleichung. Reuss, die Joh. Theologie, in d. Strassburger Beiträgen zu d. theol. Wissenschaften, Heft 1. S. 1 ff. beschränkt sich auf das Evang. und die Briefe.

Christi, Matth. 24, 25., mit welcher die Lehre des Evangeliums abschliesst. Eben als das wesentliche prophetische Lehrstück des Evangeliums befasst es die unendliche Zukunft und die ewigen Gottesordnungen, wonach sich das Reich Christi in dem für uns unendlichen Geschichtsprocess entwickelt und vollendet. Unmittelbar und organisch sich an die alttestamentliche Messianische oder eschatologische Prophetie anschliessend, wird es auch von Christo selbst in der Form derselben vorgetragen und ist daraus nach dem Gesetz der Analogie wie gebildet so auch zu verstehen. Anderseits aber enthält es im Zusammenhange des Evangeliums wesentlich Neues, dem Alttestamentlichen Entgegengesetztes. Eben in Beziehung auf den neuen Inhalt Christlicher Ideen konnte es, wie ein dunkeles Wort, ein unendliches Problem, von den Aposteln nur nach und nach in seinem fortschreitenden Erfüllung von einer Epoche zur anderen aus Erfahrung und Christlicher Reflexion verstanden werden. Es ist bekannt, dass die Zerstörung Jerusalems als die erste und Grundepoche der Parusie Christi und der Erfüllung seiner Weissagung zugleich eine wesentliche Epoche in dem apostolischen Verständniss dieses Lehrstücks war. Aber so nach, wie vor jener Epoche war je nach der Verschiedenheit der Gaben, Erfahrungen und Standpunkte der einzelnen Jünger auch die Auffassung verschieden. Zunächst gingen wohl alle Jünger und Apostel von der in der Darstellung Christi selbst überwiegend hervortretenden Analogie der neutestamentlichen Weissagung mit der alttestamentlichen aus, somit von der Jüdischen Auffassung. In dieser wurde der neue Christliche Inhalt zwar mitgedacht, aber noch nicht nach seinem bestimmten Unterschiede von dem alttestamentlichen begriffen. Die neutestamentliche Idee und das alttestamentl. Symbol lagen noch in einander unterschiedlos. So in der synoptischen Relation von der Weissagung Christi. In-

dessen sieht man aus den Paulinischen Briefen, wie auch vor der Verständnissepoche der Zerstörung Jerusalems besonders begabte Geister, wie Paulus darnach rangen, aus dem Zusammenhange des Evangeliums die Christliche Idee der Parusie und Eschatologie immer geistiger (ἐν πνεύματι κ. ἀληθείᾳ) zu verstehen und über die alttestam. Analogie hinaus zum Verständniss des neutestamentlichen Gegensatzes zu gelangen. Vergleicht man die eschatologische Vorstellung des Apostels 1. Kor. 15. mit den früheren eschatologischen Stellen in den Briefen an die Thessalon., so ist dort der Fortschritt zum geistigeren, Christlichen Verständniss unverkennbar. Aber dem fortschreitenden Apostel folgten auch hierin wohl nur wenige und die Meisten blieben wohl auf dem Standpunkte der synoptischen Relation der Weissagung Christi.

Die Joh. Schriften des N. T., die Apok. vielleicht nicht ausgenommen, gehören der apostolischen Eschatologie nach der Epoche der Zerstörung Jerusalems an. Der Zukunftshorizont hatte sich dadurch erweitert, er war ein universalhistorischer geworden, auf welche Erweiterung schon Paulus hingedeutet hatte. Aber während die Einen, wie mir scheint, auf den Trümmern des antimessianischen Jerusalems nun die nächste historische Epoche das antichristliche heidnische Rom ins Auge fassten und auf die Zerstörung desselben den Horizont der Zukunft Christi beschränkten, und insofern noch in der Analogie der Jüdischen Apokalyptik stehen blieben, wendeten Andere ihren Blick ganz ab von dem äusseren geschichtlichen Process der Parusie Christi und indem sie sich vorzugsweise auf den inneren Entwickelungsprocess des Christlichen Lebens, der Christlichen Kirche, richteten, und die Weltüberwindung, das Weltgericht und die Weltvollendung Christi als eine im Inneren des Christlichen Lebens und von Innen nach Aussen vor sich gehende und fortschreitende dachten, gewannen sie nicht nur den Blick in die unendliche,

chronologisch nicht bestimmbare Zukunft, sondern auch zugleich das wahre volle Verständniss der neutestamentlichen Idee in der alttestamentlichen Form, und in den Unterschied der Christlichen Eschatologie von der alttestamentlichen Jüdischen. Hier liegt eine individuelle Differenz der Begabung, Erfahrung und Richtung zum Grunde. Und so behaupten wir nun, dass, während das Evangelium und die Epistel des Johannes der zweyten vollkommneren eschatologischen Denkweise angehören und den Gipfelpunkt der apostolischen Gnosis in diesem Stücke bezeichnen, die Apokalypse jener ersteren, unvollkommneren Denkweise angehört, welche von der ersteren individuell verschieden ist. Man kann die letztere die chiliastische nennen, sofern in der chiliastischen Vorstellung die charakteristische Eigenthümlichkeit der Jüdischen Apokalyptik bezeichnet. In dieser Beziehung ist die Johanneische Apokalypse der neutestamentliche Typus der späteren chiliastischen Denkweise in der Kirche, aber eben ein solcher, welcher das Element eines geistigen Verständnisses in sich schliesst und damit die Fäden der Anknüpfung an die schon ausgebildete geistigere Eschatologie des Evangeliums und der Epistel. Diese aber kann man die antichiliastische nennen, an welche sich im weiteren Verlauf der eschatologischen Lehrentwicklung der Alexandrinische Antichiliasmus anschliesst. Sie ist aber zugleich der vollendete Kanon der Auslegung und dogmatischen Lehrbegriffsbildung des eschatologischen Dogmas in der Kirche überhaupt.

2. Es ist nun die Aufgabe, diesen so im Allgemeinen aus der pragmatischen Geschichtsbetrachtung der Lehrbegriffsbildung in dem apostolischen Zeitalter gewonnenen Unterschied zwischen der Eschatologie der Apokalypse und der übrigen Johanneischen Schriften im Einzelnen exegetisch nachzuweisen.

Auf dem Wege dahin hält mich aber unversehens

mein verehrter Freund und Johanneischer Studiengenoss, Dr. Reuss in Strassburg, auf, ja scheint durch eine sehr scheinbar durchgeführte Behauptung über die Eschatologie des Joh. Evang. die soweit geordneten Cirkel meiner Untersuchung gänzlich stören zu wollen. Wir haben vorausgesetzt, dass das Evangelium und der Brief, wie sie in der Lehre von Christo, vom Glauben und der Liebe, den einen und selbigen Joh. Lehrbegriff darstellen, so auch in der Christlichen Hoffnungslehre oder der Eschatologie. Er aber behauptet [1]), „dass in dem Evangelium die gewöhnlichen eschatologischen Ideen des Urchristenthums entweder ganz fehlen oder nur in populären Redensarten vorkommen, oder so vereinzelt stehen, dass sie den theologischen Kern des Johanneischen Systems nicht berühren; ja dass das Evangelium die einzige Schrift des N. T. sey, welche von einem nahe bevorstehenden Weltende nichts wisse; Cap. 14, 16. weise sogar dunkel auf ein Bewusstseyn vom Gegentheil hin; dass endlich die Parusie Christi ebenfalls ganz fehle, da 14, 3. 18. 28. nothwendig von etwas ganz anderem zu verstehen sey." — Er sagt dann ferner: „Die Epistel (die erste) unterscheide sich in dieser Hinsicht zwar von dem Evangelium, sofern sie eine Menge Sätze aus der gewöhnlichen Eschatologie aufnehme, aber doch eben nur für die beabsichtigten praktischen Ermahnungen, ohne sie mit dem mystischen Systeme des Johannes in eine nähere Beziehung zu setzen, wiewohl das Antijüdische darin unverkennbar sey, so wie die Richtung, die Idee der Parusie zu vergeistigen und insbesondere die Vorstellung von dem persönlichen Antichrist zu verallgemeinern, Cap. 2, 18. 28. 4, 17. Der Unterschied aber zwischen dieser Epistel und dem Evangelium sey in dieser Hinsicht doch so gross, dass

1) S. die Johanneische Theologie, in den Strassburger Beyträgen. Band I. S. 80 ff.

man sogar auf den Gedanken kommen könne, jene habe einen anderen Verfasser, als dieses, oder derselbe Johannes sey von der noch unvollkommeneren Vorstellung im Briefe nach einiger Frist zu der vollkommeneren im Evangelium fortgeschritten."

Aber sollte wirklich die briefliche Eschatologie wesentlich eine andere seyn als die des Evangeliums? Wenn doch, wie Dr. Reuss sagt, im Evangelium vereinzelte populär ausgedrückte eschatologische Vorstellungen vorkommen, obwohl hinter der vorherrschenden geistigen Deutung der Idee der Wiederkunft Christi zurücktretend, auf der andern Seite aber in der Epistel das Ende der Dinge ziemlich antijüdisch prognosticirt, die Vorstellungen von dem Antichrist und der Parusie ins Geistige und Allgemeine gedeutet werden, so sollte ich denken, wären in beyden Schriften der Vorstellungskreis und die Richtung wesentlich dieselben, nur, dass in dem Briefe, wie sein sonstiger Inhalt mit sich bringt, Momente der Vorstellung hervorgehoben werden, welche im Evangelium, in den Reden Christi nicht so hervortreten konnten. Dieses stellt die Keimgedanken, die ursprünglichen Conceptionen der eschatologischen Idee im Geiste Christi dar, wie der Evangelist dieselben verstanden hat, während der Brief die faktischen Erfüllungsmomente der Verheissung und Weissagung des Herrn in der Zeit und in dem Gesichtskreise der Gemeinden in ihrer praktischen Bedeutung hervorhebt. Wohl ist die spezifisch eschatologische Christliche ἐλπὶς 1. Joh. 3, 3. ein Hapaxlegomenon in den Johanneischen Schriften, die Apok. mit eingerechnet. Aber auch die synoptischen Evangelien haben diesen Begriff in ihren eschatologischen Stellen nicht; er ist vorzugsweise den Paulinischen Briefen eigen und selbst hier in den bestimmten eschatologischen Stellen nicht allzuhäufig. Aber hat nicht die Christliche πίστις, welche das ganze Heil in der Vergangenheit, Gegenwart und

Zukunft befasst, die ἐλπίς, als wesentliches Moment in sich? Diese ist ja die πίστις selbst in der besondern Beziehung auf die Gewissheit der zukünftigen Vollendung des Heils, ohne welche Vollendung das Heil in Christo kein vollkommenes seyn kann.

Ich kann desshalb auch nicht zugeben, dass die eschatologischen Gedanken im Evangelium den Kern des theologischen Systems oder wohl richtiger des Lehrbegriffs des Johannes gar nicht berühren sollen. Liegt wirklich in den Johanneischen Schriften ein Gedankensystem, so sind die Vorstellungen von der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ im Evangelium und von der ἐσχάτη ὥρα im Briefe, so wie von dem Wiederkommen Christi, der Todtenerweckung und dem Gericht dort, und dem Antichrist und den Vorzeichen der Parusie hier eben in ihrer eigenthümlichen Fassung in dem Lehrbegriff des Johannes so wesentlich, dass dieser erst dadurch zur vollen Congruenz mit dem Evangelium Christi gelangt. Ist dieses in seiner Vollkommenheit die volle Reproduction und Verklärung der alttestamentlichen Grundgedanken, insbesondere der alttestamentl. Verheissung und Weissagung, so gehört auch das eschatologische oder prophetische Dogma zum vollen Abschluss desselben. Je nachdem in der Lehre Christi der Grund und Anfang des Gottesreiches bestimmt ist, so auch die Entwicklung und Vollendung desselben in der Geschichte. Ohne die Christliche Zukunfts- und Vollendungslehre ist die Glaubens- und Liebeslehre des Evangeliums unvollständig und unverständlich. Und so lange in dem apostolischen Lehrbegriff die eschatolog. Weissagung Christi nicht zu ihrem vollen Recht und Verständniss gekommen ist, ist derselbe unvollendet und die πίστις nach Inhalt und Form noch nicht vollkommen begriffen.

Gerade in dem Joh. Lehrbegriff im Ev. und dem Briefe tritt der unauflösliche Zusammenhang und die gegenseitige Bestimmtheit zwischen der Stiftungs- und

Vollendungslehre, zwischen der Christlichen πίστις und ἐλπίς recht deutlich hervor. — Wir sind also wohl berechtigt, die Eschatologie des Evangeliums und des Briefes als Eins zu setzen, und dieselbe als wesentliches Moment in dem Johanneischen Lehrbegriff anzusehen. In der zusammenhängenden Darstellung der Johanneischen Eschatologie gehen wir aber wohl mit Recht davon aus, dass nach Johannes der Kern des Evangeliums Christi, nemlich die Erscheinung des θεὸς λόγος im Fleisch, sein Wohnen unter uns, als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, worauf das Evangelium von Christo nach Johannes eben als die Wahrheit schlechthin beruht, einerseits als die vollkommenste Erfüllung der alttestamentlichen eschatologischen Weissagung angesehen werden kann, anderseits aber zugleich als die Begründung der neutestamentlichen. Die alttestamentliche Prophetie aber wird nach Johannes von Christo wesentlich anders erfüllt, als die Jüdische Messianische Apokalyptik der Zeit es zu denken gewohnt war, man könnte sagen, sie wird erfüllt in Geist und Wahrheit, auf eine schlechthin universelle und absolute Weise durch die Erscheinung des θεὸς λόγος im Fleisch, welcher der König Israels ist, aber zugleich der König der Wahrheit, das Heil aus den Juden, aber für die ganze Welt, durch seine Verkündigung der Gnade und Wahrheit Gottes im Gegensatz gegen das Gesetz, durch die von dem Sohne in der Macht des Vaters gewirkte geistige, sittliche Todtenerweckung, durch Geburt von Oben aus Wasser und Geist, durch eine geistige Krisis zwischen Glauben und Unglauben, dem aus der Welt und aus Gottseyn, endlich durch Zusammenrufen und Zusammenführen aller zerstreuten Kinder Gottes auch aus der heidnischen Welt durch Christus und sein Wort zu Einer Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne im heil. Geiste. Dieser ersten Ankunft (Parusie) Christi zur Stiftung der neuen

Wahrheits- Glaubens- und Liebesgemeinschaft entspricht nun nach dem Evangelium und dem Briefe die weitere historische Verbreitung und innere Entwicklung der βασιλ. τ. ϑ. Ev. 3, 5., oder der Christlichen Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne in der Welt 1. Joh. 1, 3. Der in Christo Menschgewordene ϑεὸς λόγος wirkt fort in der Kraft desselben Wortes und Geistes der Wahrheit und Gnade, womit er erschienen ist, zur geistigen Todtenerweckung, zur Wiedergeburt, zum siegreichen Kampfe mit der antichristlichen Welt und Finsterniss, mit Irrthum, Verführung und Sünde, zum Gericht; das Einsseyn des Sohnes mit dem Vater, die Gemeinschaft der Seinigen mit dem Sohne und dem Vater, die Inwohnung, lebendige Gegenwart Christi und des Vaters in den Gläubigen und dem Worte und den Geboten Christi treu und gehorsam Liebenden wächst und schreitet unter den Empfänglichen und vom Vater zum Sohne Gezogenen fort, nur mit der erhöheten Macht des verherrlichten Christus, immer von Innen aus sich auch äusserlich gestaltend in geheiligter Lebensgemeinschaft der Brüder aus aller Welt. Wie nun in der Stiftung wesentlich gesetzt und verbürgt ist der ideale Zweck der Vollendung, der vollendeten Reinigung und Heiligung und Verklärung, der vollendeten Heerdeneinheit der Kinder Gottes in der Welt, so wie des vollendeten Gerichts über die Welt und dessen Fürsten, so kommt auch nach Johannes einst unfehlbar die letzte Stunde und der letzte Tag, wo der Sohn mit dem Vater zu allen, die den Zug des Vaters zum Sohn haben, gekommen seyn und in ihnen allen Wohnung gemacht haben, wo er sie alle in das Haus des Vaters geführt und mit sich vollkommen vereinigt, sein Geist in seinem Worte die Welt mit ihrem antichristlichen Irrthume und der bösen Gewalt ihres Fürsten überführt und überwunden und gerichtet haben wird, wo er dann selbst die Todten alle aus ihren Gräbern erweckt Kraft

der Macht des Vaters, die einen zur Auferstehung des ewigen seligen Lebens und so zur Vollendung des schon im Glauben gegebenen ewigen Lebens, die anderen aber zur Auferstehung des schon in ihnen begonnenen verdammenden Endgerichts. Jener letzte Tag, jene letzte Stunde, wird von dem Evangelisten zwar nicht äusserlich historisch bestimmt, aber doch besonders gesetzt als der zukünftige End- und Schlusspunkt jenes mit der Lichterscheinung begonnenen und seitdem stetigen zeitlichen Processes des weltüberwindenden Glaubens und der heiligen, alles sammelnden und verbindenden Liebe, so wie des ewigen Lebens, welches den Tod als Tod nicht mehr sieht und schmeckt, des Gerichts und der Todtenerweckung, welche vom Geiste aus auch die Verklärung des leiblichen Lebens umfasst, und der Einigung des Jenseitigen und Diesseitigen, des Himmels und der Erde. Es liegt in dem inneren Zusammenhange der Johanneischen Lehre, dass die Parusie, die Gegenwart Christi in der Vollendungsepoche als eine eben so persönliche geschichtliche zu denken ist, wie in der Stiftungsepoche und in der Entwicklungsperiode des göttlichen Reiches, und dass dieselbe, wenn sie auch ihr Centrum in dem inneren geistigen Leben hat, doch von diesem aus die ganze Welt, Natur und äusseres Leben, verklärend umfasst. Die Zeichen der letzten Zeit, das Herannahen des Endgerichts, sind nach Johannes vorzugsweise Erscheinungen auf dem religiösen und sittlichen Lebensgebiete, aber diese treten doch historisch hervor zur Wahrnehmung.

Diess ist nach meiner Ansicht der Zusammenhang der eschatologischen Vorstellungen des Johanneischen Evangeliums und Briefes nach dem Gesammteindruck vornehmlich folgender Stellen: Evangel. 3, 18 ff. 5, 21. ff. 6, 39 ff. 10, 16 ff. 11, 32. 12, 31. 32. 46. 47. 14, 1—3. 23. 16, 7 ff. 1. Joh. 2, 18 ff. 3, 2. 4, 1 ff. 5, 4.

Vergleichen wir damit die eschatologische Vorstel-

lungsweise in der Apok., so ist diese allerdings nicht so verschieden, dass sie jene schlechthin ausschlösse. Im Gegentheil lassen sich beyde Lehrtypen in dem Entwicklungsprocess des apostolischen Lehrbegriffs als verschiedene Formationen derselben Grundidee pragmatisch zusammenfassen. Die apokalyptische ist die ausgeführtere, die des Evangelisten aber die innerlich gebildetere. So ergänzen beyde einander. Man kann die apokalyptische Eschatologie nicht nach Semlers Art eine fanatische Jüdische nennen. Die charakteristischen Christlichen Ideen treten darin deutlich genug hervor. Aber auch, wenn man die besondere apokalyptische Darstellungsweise abzieht, und nicht unpoetisch jedes Bild für den unmittelbaren Begriffsausdruck hält, auch fern davon ist, in der Apok. Cerinthischen oder Montanistischen Chiliasmus zu finden, das ist doch unverkennbar, dass der Verf. noch auf dem Standpunkte steht, wo Symbol und Idee noch nicht unterschieden werden, wo der eschatologische Process vorzugsweise in den äussern Erscheinungen der Natur und der Geschichte gedacht wird. Kurz der Standpunkt der eschatologischen Phänomenologie, wenn ich so sagen darf, der Standpunkt der synoptischen Evangelisten in ihren Relationen von der eschatologischen Weissagung Christi und des Apostels Paulus in seinen Thessalonicherbriefen ist von dem Apokalyptiker noch nicht überwunden. Der Apokalyptiker hebt vorzugsweise hervor die äussere Entwickelung und Vollendung des göttlichen Reiches und Gerichts in den grossen Erschütterungen der Welt und Natur, während die innere stille Entfaltung und Vollendung aus der Kraft des göttlichen Wortes und Geistes Christi in der Menschheit bey ihm zurücktritt. Er fasst den eschatologischen Process, der auch nach ihm schon mit der ersten Erscheinung Christi beginnt, s. XII, 1 ff., mehr nach der äusseren historischen Erscheinung, als nach dem inneren Grunde der Gegensätze auf, mehr geachtet auf die

äusseren Epochen, Fortschritte und Ruhepunkte des eschatologischen Kampfes und Gerichts in der Weltgeschichte, als auf die innere Continuität seiner Entwicklung im geistigen Leben der Menschen, mehr auf die äussere Zerstörung der bösen Weltmächte, als auf deren innere Ueberwindung und das innere Gerichtet- und Verdammtseyn des Bösen. So ist auch für ihn die Parusie Christi mehr eine bestimmte äussere, sichtbare Erscheinung, als ein inneres Offenbarseyn in den Gemüthern, das letzte Gericht mehr eine äussere Epoche der Manifestation des göttlichen Rathschlusses als die innere Schlussepoche des fortschreitenden Gerichts des Lichtes über die Finsterniss, endlich die Vollendung des göttlichen Reiches mehr eine sichtbare Verwandlung der Welt, und mehr eine Restitution des paradiesischen Zustandes, als eine innere Verklärung der gegenwärtigen Welt, der Natur und Menschheit.

3. Diese Auffassung des Unterschiedes aber nennt Hengstenberg neuerdings „eine zum Theil ziemlich unklare, welche, wie er meint, wohl gerade durch ihre verschwommene Unklarheit Glück gemacht haben möge.“ Worin besteht nun seine unverschwommene Klarheit?

„Den geistigen Sieg des Reiches Christi kennt, sagt er, auch die Apok. XVII, 14. Sie sey ja angelegentlich bemüht, die Mittel zu diesem Siege darzureichen, auf die innerliche Förderung der Kirche hinzuwirken. An der Spitze ständen die sieben Sendschreiben, in denen der ermahnende Charakter vorherrsche; auch XI, 1—13. beschäftige sich mit den inneren Zuständen der Kirche, den paränetischen Charakter trage XIV, 1—5. und XXI, 8. 27. XXII, 15. werde alles Heil von der Treue im Glauben und Leben abhängig gemacht. Auf der anderen Seite kennen auch das Evang. und die Brr. den äusseren Sieg. Joh. Ev. 16, 33 liege der Apokalypse zum Grunde und werde von ihr nur im Einzel-

nen ausgeführt. 1. Joh. 4, 14. (soll wohl 5, 4 heissen) sey der äussere Sieg mit befasst, eben so 2, 18. 28."

Allein wer leugnet das Paränetische in der Apok. und die Beziehung auf die inneren Zustände der Kirche, so wie auf die Gründung des Heils auf die Treue im Glauben und Leben? Und wer leugnet, dass der Evangelist mit dem inneren geistigen Siege auch dessen äussere geschichtliche Wirkung mitgedacht und mitgesetzt habe? Worauf es aber ankommt, dass die Apok. vorwiegend die äusseren Siege Christi und seiner Kirche über die feindlichen Gewalten ins Auge fasse und vorzugsweise den Process von jenen im Einzelnen darstelle, das giebt Hengstenberg selbst zu. Wenn er diess als eine einfache Folge des geschichtlichen Ausgangspunktes und ihre Bestimmung darstellt, so ist diess richtig. Aber eben diess, dass der Apokalyptiker seinen Standpunkt zunächst in der äusseren Geschichte nimmt, dass er den eschatologischen Process nicht von Innen aus darstellt, ist der Differenzpunkt zwischen ihm und dem Evangelisten. Vom Standpunkte des letzteren hätte der Apokalyptiker den apokalyptischen Process ganz anders fassen müssen. Ja man kann fragen, ob von jenem aus eine Apokalypse, wie die unsrige, in dieser Ausführung überhaupt geschrieben werden konnte?

Hengstenberg formulirt die von ihm bestrittene Fassung des Unterschieds genauer so, dass nach dem Evangelium Christus im Geiste, nach dem Apokalyptiker äusserlich kommt. Wird dieser Gegensatz als ein ausschliessender gedacht, so ist diess eben unsere Formel des Unterschieds nicht. Wir behaupten, dass wie dem Evangelisten das Kommen Christi im Geiste das Primäre ist, so der Apokalyptiker sich vorzugsweise in dem äusseren Kommen Christi vertieft. Der Unterschied ist ein relativer; das eine Glied des Gegensatzes schliesst das andere nicht aus. Nach Hengstenberg aber ist der Unterschied so gering, dass

er vor der Identität beyder Arten des Kommens Christi so gut wie verschwindet. Wird das Kommen Christi im Geiste wahrhaft real gefasst, sagt er, so wird auch der unzertrennliche Zusammenhang dieses Kommens mit dem äusseren nicht verkannt werden. Ich verstehe; aber jene Realität und diesen Zusammenhang leugne ich nicht. Indessen ist der Hengstenbergsche Realismus allerdings ein anderer, als der meinige. Ein Spiritualist, wie ich seyn soll, kann sich eine Realität des Kommens Christi im Geiste denken, die eben noch keine apokalyptische ist. Das kann oder will Hengstenberg freylich nicht. Er scheint nur den handfesten apokalyptischen Realismus des Realen für den wahren zu halten. Es hat uns nichts geholfen, dass wir zu Joh. 14, 3. ausdrücklich gesagt haben, in dem Ausspruche des Herrn werde der Gedanke an den irdischen Tod und die Auferstehung am jüngsten Tage vorausgesetzt. Diess wird von Hengstenberg nicht gelesen oder für ungenügend gehalten; das Kommen des Herrn zu den Seinen zum Abholen in das Haus seines Vaters ist ihm nur real, wenn es als ein apokalyptisches gefasst wird. Er sagt, was sich von selbst versteht, dass 14, 18. das zu Hülfe kommen auch hülfsbedürftige Noth voraussetzt, so wie 14, 16. der Tröster trostbedürftige Trübsal. Aber ist jene Noth und diese Trübsal gerade die apokalyptische? Hengstenbergs apokalyptische Brille aber zeigt noch schlagendere apokalyptische Gedanken so im Evangelium, wie im Briefe. Jene Trübsal soll die der streitenden Kirche überhaupt seyn, und wenn der Herr dieser das ewige Bleiben des Trösters verheisst, so soll darin liegen, dass der streitenden Kirche eine lange Dauer bestimmt sey, und 1. Joh. 2, 18. soll die letzte Stunde eine von den vielen letzten gemeint seyn, nicht die allerletzte. Die classische Hauptstelle aber für die apokalyptische Eschatologie im Evangelium ist nach Hengstenberg 21,

22. Hierin liegt nach ihm die ganze Apokalypse in nuce. Wenn hier nemlich Christus dem Petrus auf dessen Frage über Johannes antworte: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, so sey diess nicht das letzte definitive Kommen des Herrn, was ja das ἐὰν schon nicht gestatte, sondern einmahl sein Kommen zum Gericht über Jerusalem, welches Petrus nicht erlebt habe, wohl aber Johannes, so dass schon in sofern dieser Schluss des Evangeliums in naher Beziehung zum Anfang und Thema der Apokalypse stehe; sodann aber liege darin eine noch nähere Beziehung auf die Apokalypse, insofern hier Christus dem Joh. verheisse, dass er — auf Patmos im Geiste und an dem Tage des Herrn — sein Kommen schauen solle. Das ἔρχομαι sey das Losungswort der Apokalypse. Diess Kommen schaue Johannes im Geiste als ein gegenwärtiges. Der Verheissung in jener Stelle entsprechend sey denn auch Johannes bald nach diesem Kommen Christi heimgegangen. — Wollte man dagegen sagen, dass, wenn jene Stelle sich wirklich so auf die Apokalypse beziehe, diess ein Beweis mehr sey, dass die ganze Stelle nicht von dem Evangelisten selbst geschrieben sey, so ist Hengstenberg gewiss, dass der Zweifel an der Authentie dieses 21sten Capitels sich auf die Dauer nicht behaupten werde; ja noch mehr, im Ev. 16, 12. 13. liegt für ihn die bestimmteste Hinweisung auf die Apokalypse, wodurch die Verheissung des prophetischen Geistes an die Jünger in dieser Stelle erst ihre rechte Erfüllung gefunden habe. So haben wir durch Hengstenberg im Evangelium selbst ein deutliches Zukunftszeugniss, eine Bürgschaft dafür bekommen, dass der Evangelist zu seiner Zeit die Apokalypse schreiben wolle, ja müsse, also auch wirklich geschrieben habe. Das ist freylich mehr, als man erwarten kann!

Gewiss gehörte die apokalyptische Prophetie zur vollen Entwicklung der apostolischen Eschatologie und

es ist nicht nur gestattet, sondern geboten, die verschiedenen Darstellungen derselben im N. T. auf einander zu beziehen, auszugleichen, und aus einander zu verstehen, — sich in den verschiedenen Einseitigkeiten der einzelnen Schriften der von Hengstenberg mit Recht gerühmten reichen Vielseitigkeit der Schrift zu erfreuen. Aber wird dadurch unmittelbar die Verschiedenheit aufgehoben und ist desshalb in jedem Schriftsteller die Viel- und Allseitigkeit der ganzen Schrift, so dass er an jeder Stelle und von seinem Standpunkte alles sagt? Die Coccejanische Exegese hat einst hiervon geträumt. Allein dieser Traum sollte vorüber seyn. — Hat Joh in jenen sogen. classischen Stellen des Evangeliums schon die Apokalypse als Erfüllung des von Christo ihm und seinen Mitjüngern Geweissagten im Sinne, so ist bey seiner subjectiven Auffassung der Reden des Herrn unbegreiflich, warum er die Beziehung darauf nicht bestimmter ausgedrückt hat. In dem Maasse aber, in welchem er die betreffenden Aussprüche Christi richtig gefasst hat, konnte er von ihnen aus zur apokalyptischen Composition der Eschatologie nicht zurückkommen, zurück, sage ich, weil er im Evangelium schon bis zum wahren Verständniss der christlichen Eschatologie im Zusammenhange seiner Lehre von Christo vorgedrungen war.

4. Bestimmen wir den Unterschied zwischen dem Evangelisten und Apokalyptiker nach den einzelnen eschatologischen Hauptbegriffen genauer, so kommen hier zunächst in Betracht die beyden persönlichen Hauptträger des eschatologischen Kampfes, nemlich Christus, als theokratischer König, und sein Gegner, der Antichrist, der antitheokratische böse Weltfürst.

Im Evang. wird Christus 1, 50. als König Israels von Nathanael anerkannt und bekannt. Dieses Bekenntniss des echten Israeliten lässt der Herr gelten, aber nicht in dem altestamentlichen Sinne, wie es Nathanael nahm,

sondern er giebt ihm 1, 51. 52. gleich die höhere Beziehung, dass man sieht, er will der König des geistlichen Israels seyn. Er spricht 3, 5. von seinem Gottes-königreiche, aber er setzt es im weiteren Verlauf der Rede als ein schlechthin allgemeines, allbeherrschendes, als eine ihm von Gott gegebene Herrschermacht über alles Fleisch. Diese Herrschermacht überwindet alles, Welt und Weltfürst, und da er eben mit dem Vater Eins ist, kann ihm Niemand entreissen, was in seiner und des Vaters Hand ist, 17, 2 ff. 10, 29 f. 14, 30. 16, 33. Aber er herrscht vorzugsweise durch die Macht des Geistes in der Geburt von Oben, durch die Mittheilung des ewigen Lebens, durch die Macht der heiligen Wahrheit 18, 30 ff., durch die Kraft des Glaubens 1. Joh. 5, 4. In der Apokalypse wird natürlich die geistige und religiöse Seite des Königthumes Christi nicht verleugnet. Es ist wesentlich das Königthum des treuen Zeugen, des geschlachteten Lammes, des Auferstandenen, des Priesters und Propheten, 1, 5. Dieser wesentlich neutestamentliche Begriff fehlt nicht. Aber die Apokalypse entwickelt diese Seite nicht, sondern ist vorzugsweise gerichtet auf die Manifestation der königlichen Macht Christi in der göttlichen Herrschergewalt über die Natur und die Weltmacht, als solche, und in der Gewalt, womit er das Zorngericht Gottes vollstreckt. — So ist auch die entgegenstehende bekämpfende Weltmacht, die antitheokratische, antichristische im Evangelium und Briefe, zwar wesentlich dieselbe, wie in der Apok., d. h. ihr Princip ist der Weltfürst, der Satan. Im Begriff desselben fassen sich auf beyden Seiten zusammen die Finsterniss der Sünde und des Irrthums und die böse tyrannische Macht, welche verfolgt und tödtet. Allein während der Evangelist in dem Weltfürsten doch mehr herworhebt die Macht der geistigen Finsterniss, und die Leugnung Christi und der Wahrheit desselben, und die Lüge, so dass der Antichrist

nach 1. Joh. 2, 22. und 4, 3. vorzugsweise als der ψεύστης, der ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν u. s. w. wird der Satan von der Apokalypse zwar auch als der Verführer der ganzen Erde XII, 9., der Gotteslästerer, XIII, 4. 5., der falsche Prophet, XVI, 13. u. s. w. bezeichnet, allein das apokalyptische Antichristenthum ist doch vorzugsweise die blutig hassende und verfolgende Weltmacht, welche das falsche Prophetenthum und die Verführung nur als wesentliche Momente in sich hat, während nach dem Evangelisten diess der constitutive Begriff des Antichristenthums und des Weltfürsten ist.

Dieser Verschiedenheit entsprechend ist nun auch der Kampf zwischen Christus und dem Weltfürsten von dem Evangelisten anders gefasst, als von dem Apokalyptiker. In der Apokalypse ist es der Kampf zwischen der wahren, heiligen und ewigen παντοκρατορία Gottes und seines Gesalbten auf der einen Seite, und der zeitlichen, vergänglichen, unheiligen παντοκρατορία des Satans und seiner Engel, so wie der antitheokratischen weltlichen Könige und Völker auf der andern Seite. Es ist der Kampf, wie er Matthäus 24, 6 ff. beschrieben wird, ein theokratischer Krieg nach Art der alttestamentl. Kriege, von Schlacht zu Schlacht, von einer äusseren Welterschütterung zur anderen. Die Eschatologie des Evangelisten weiss von Kriegen und Kriegsgeschrey und den Erschütterungen der Elemente und Himmelsmächte nichts. Nach ihm ist der Kampf wesentlich jene Krisis zwischen Licht und Finsterniss. Dieser kritische Kampf, welcher nach dem Evangelisten vorzugsweise und wesentlich auf dem geistigen religiösen Gebiete entsteht, fortschreitet und sich vollendet, ist in der Apokalypse auf das äussere historische Weltgebiet verlegt, und ihr Process knüpft sich hier an die Epochen und Perioden der äusseren Weltgeschichte, in welche die Gemeinde des Herrn mit ihrem blutigen

Märtyrerthum, welches sie erleiden muss, verflochten ist. — Diess ist denn auch der Grund, warum in der Apokalypse das eschatologische Kommen in äusserlich bestimmbaren und markirten Epochen und Perioden fortschreitet, während in dem Evangelium und den Briefen die ἐσχάτη ἡμέρα und die Parusie Christi in der inneren Continuität der Rettung und Ueberwindung der Welt durch das Wort und den Geist Christi sich nahet, in unberechenbarer Weise.

Gewiss begreift diese ἐσχάτη ἡμέρα nach dem Evangelium und dem Briefe die Verherrlichung der Welt in sich, eine Verklärung des ganzen Menschenlebens in den Gläubigen, somit auch die Auferstehung des Leibes, die volle χαρά und εἰρήνη des ewigen Lebens, die ununterbrochene selige Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne in heiliger Lebensähnlichkeit mit dem Herrn und im unmittelbaren Schauen und Theilnehmen seiner Doxa. Allein abgesehen davon, dass, wie schon bemerkt, jene ἐσχάτη ἡμέρα der volle Abschluss der schon im Glauben gegebenen ζωὴ αἰώνιος ist, wo diese sich in ihrer vollen Fülle extensiv wie intensiv darstellt, nachdem alle Hemmungen überwunden sind, welche vom Fürsten dieser Welt ausgehen, dem Lügner von Anfang an und dem lieblosen Menschenmörder, so ist dem Evangelisten eigen, sich in diesem Abschluss rein mit dem Gedanken zu vertiefen, ohne nur irgend zu versuchen, denselben für die religiöse Phantasie zur Anschauung zu bringen. Umgekehrt finden wir in der Apokalypse die Richtung, den Gedanken der seligen Vollendungszukunft nicht etwa bloss, um eben im poetischen Style der Apokalypse zu bleiben und sich zu den Lesern herabzulassen, sondern um ihn lebendig festzuhalten, ganz in die religiöse Phantasie nach alttestamentlicher Prophetenart aufzunehmen und darin zu entfalten. Der Verfasser der Apokalypse hat jene Vollendungszukunft offenbar in einer anderen Form in sei-

nem Geiste, als der Evangelist. Während nach diesem jene ἐσχάτη ἡμέρα eine reine Epoche ist, von deren periodischer Entfaltung er nichts sagt, wird von dem Apokalyptiker die letzte Zeit in einer Entwicklung dargestellt, welche nach Cap. XX—XXII zwischen den beyden Auferstehungen liegt, welche durch einen bestimmten Zeitraum von tausend Jahren getrennt sind. Allerdings spricht von einer zwiefachen Auferstehung Christus selbst im Evangelium Cap. 5, 21 ff. Aber wie ganz anders ist dieselbe hier gefasst, als dort! Die von uns behauptete Differenz, wonach im Evangelium die erste Auferstehung der Todten die geistige ist, die durch das Wort des Herrn im Glauben an ihn sich vollzieht und womit Christus sein Messianisches Werk beginnt, in der Apokalypse aber als eine leibliche Todtenerweckung dargestellt wird, von der die im Unglauben und Weltdienst Gestorbenen ausgeschlossen sind und welche eben nur die christlichen Märtyrer zur tausendjährigen Herrschaft auf Erden ruft, — diese Differenz lässt aber Hengstenberg nicht gelten. Er nennt unsere Auslegung von jener Stelle des Evangel. eine willkührliche, nur im Interesse spiritualistischer Neigungen gemachte. Der Vortreffliche! Er muss wohl selbst kein exegetisches Gewissen haben und die Schrift eben nur im Interesse seiner freylich nicht spiritualistischen Neigungen deuten, dass er anderen kein exegetisches Gewissen zutraut. Seine Deutung freylich ist sehr massiv und voll apokalyptischer, realistischer Neigung. Wenn, sagt er, Jesus 5, 20. den Juden, welche — aber nicht, wie er meint, an der Krankenheilung 5, 1 ff. an sich Anstoss genommen, — sondern an der Art, wie er sein Recht dazu, auch am Sabbath zu heilen, gerechtfertigt hatte, — erkläre, der Vater werde dem Sohne noch grössere Werke zeigen, dass sie sich wundern sollten, so denke jeder dabey an sichtbare in die Augen fallende, auch dem stumpfen Sinne wahrnehmbare Thatsache, bey denen es nicht

im freyen Belieben stehe, sich zu wundern oder nicht; und wenn Jesus darauf von seinen Todtenerweckungen rede, so könne er nur an leibliche Todtenerweckungen gedacht haben. Er trennt dann *ἐγείρειν*, welches der allgemeine Begriff sey, und *ζωοποιεῖν* und bezieht diess auf die Gerechten insbesondere. Damit hat er denn auch das *οὓς θέλει* Vers 21. zwar nicht erklärt, aber doch dem spiritualistischen Gelüst ued Missbrauch, wie er meint, entzogen. „Nur, fährt er fort, wenn man das *ζωοπ.* auf die selige Auferstehung beziehe, schliesse sich, was Jesus von dem Gerichte sage, leicht und einfach an; das Gericht bestehe in der Gewährung und Nichtgewährung der seligen Auferstehung. Herrsche doch das Futurum vor und das *καὶ νῦν ἐστι* Vers 25., was die spiritualistische Auslegung für sich geltend mache, erkläre sich daraus, dass der Grund für die Zukunft der leiblichen Auferstehung, welche ja Vers 28 und 29 in dem zusammenfassenden Schluss des Vorhergehenden deutlich ausgesprochen werde, schon in der Gegenwart gelegt wurde, wie die einzelnen nemlich leiblichen Todtenerweckungen Christi davon Zeugniss geben." — Es ist hier nicht der Ort, meine im Commentar gegebene Erklärung der Stelle, welche für Augustin, ja selbst einem Hunnius und Calvinus nicht zu spirituell war, wieder ausführlich zu rechtfertigen, auch nutzlos, für Leute, die alles nur durch allgemeine Praescription entscheiden. Nur diess hebe ich hervor, dass Hengstenberg, wenn er das *ἵνα θαυμάζητε* nicht anders verstehen kann, als von der Verwunderung über Thatsachen, welche auch dem stumpfesten Sinn handgreiflich wahrnehmbar sind, sich damit ganz unfähig zeigt zur Verwunderung am Geiste und Sinne Christi, indem er dem Herrn einen Verwunderungsbegriff unterschiebt, der ihm im Johannes und in allen Evangelien fremd ist. Seine Deutung aber von *καὶ νῦν ἐστι* ist im Angesicht des Zusammenhanges und Gegensatzes mit Vers 28. eine baare so-

phistische Ausflucht im Interesse seiner apokalyptischen Sympathien und seines handfesten Realismus.

Die dem Evangelisten und Apokalyptiker gemeinsame Voraussetzung ihrer Vorstellungen von den Auferweckungsepochen ist die Jüdische Messianische Eschatologie und die Lehre derselben von der zwiefachen Auferstehung der Todten in der zwiefachen Messianischen Zeitperiode des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*. Aber die Christliche Fassung und Entwicklung derselben ist im Evangelium Cap. 5, 21 ff. eine andere, als in der Apokalypse. Jesus setzt in jener Rede die erste Auferweckung der Todten als die Stiftungsepoche und zeitliche Entwicklungs - und Vertretungsperiode seines göttlichen Reiches auf Erden, und bestimmt sie augenscheinlich als eine Erweckung der Empfänglichen, Erwählten, die den Zug des Vaters zum Sohne haben, vom Tode der Sünde, der Finsterniss zum ewigen seligen Leben im Glauben, im Lichte der Wahrheit. Diese geschieht zuerst durch sein Wort in seiner persönlichen Predigt, dann fortschreitend und sich verbreitend durch die von den Aposteln fortgesetzte Predigt seines Wortes in der Kraft seines heiligen Geistes der Wahrheit. Dadurch wird der *αἰὼν μέλλων* der Jüdischen Eschatologie der Christlichen *αἰὼν οὗτος*. Dieser, der neutestamentliche, schliesst mit dem jüngsten Gericht und der allgemeinen leiblichen Auferstehung der Todten zur Auferstehung des Lebens und des verdammenden Gerichts durch die Parusie Christi *ἐν ἐσχ. ἡμ.* in der Macht und Herrlichkeit des Vaters. Dieser Schluss des *αἰὼν οὗτος* ist zugleich die Epoche *αἰὼν μέλλων*, in welcher die ganze Welt gerichtet und verklärt ist. Ueber den P r o c e s s dieses *αἰὼν μέλλων* sagt der Herr und sein Evangelist nichts weiter.

Anders der Apokalyptiker. Dieser setzt in den eschatologischen Process, den Zukunftsprocess selbst, offenbar eine zwiefache Auferstehung für die Christliche

Welt. Die erste erweckt die Heiligen und Märtyrer vom leiblichen Tode zum vollen Genuss der Mitherrschaft mit Christo auf Erden. Sie tritt ein mit der Fesselung des Satans auf tausend Jahre im Abgrunde, während welcher Zeit die Heiligen mit Christo herrschen, von der Macht des zweyten Todes befreyet. In den Worten XX, 6 μακάριος κ. ἅγιος ὁ ἔχων etc. klingt etwas von Evang. Joh. 5, 24. 25. an. Aber es ist eben nur ein Anklang. Der chiliastische Gedanke, der hier, wie keusch und enthaltsam er auch gehalten ist, unverkennbar ist, gehört einer ganz anderen Vorstellungsreihe an, und zwar tritt hier das vorchristliche Jüdische Element der apokalyptischen Eschatologie deutlich hervor. Man hat kein Recht, die tausendjährige Reichsperiode der Apokalypse der fortschreitenden Entwicklungsperiode der ersten Auferweckung und des damit verbundenen Gerichts Evang. 5, 24. 25. gleichzusetzen, oder diese durch jene oder jene durch diese näher zu bestimmen und zu deuten. Beide Vorstellungen sind zu verschieden sowohl nach ihrem Inhalte, als nach ihrem Orte in der Geschichte des göttlichen Reiches. Für den Evangelisten ist jene Periode bereits eingetreten, und unmittelbare Geschichtsgegenwart. Das tausendjährige Reich der Apokalypse dagegen ist rein zukünftig und hat seinen geschichtlichen Ort nach Jerusalems und Roms Fall, zwischen der Fesselung des Satans und der letzten Entfesselung desselben zur letzten Empörung gegen das göttliche Reich, welche mit der v e r n i c h t e n d e n Verdammung endigt. Diese Verschiedenheit gestattet keine Ausgleichung. Untergeordnet, aber doch zu beachten ist dabey, dass nach dem Evangelium die erste und zweyte Auferstehung der Todten durch zwey auf einander bezügliche persönliche Actionen Christi geschehen, in der Apokalypse dagegen beyde nach dem Pragmatismus des eschatologischen Processes wie Begebenheiten eintreten, welche zwar nach Gottes und

Christi heiliger Weltordnung geschehen, aber doch ohne unmittelbare persönliche Action Christi. Der Satan wird gefesselt durch einen Engel; wer ihn entfesselt, ob er sich selbst, wird nicht gesagt; er wird zur bestimmten Zeit entfesselt, durch Feuer vom Himmel werden seine Schaaren verzehrt, er selbst aber durch das sich vollendende Gericht in die Hölle hinabgestossen zu ewiger Quaal. In diesem Gericht ist denn auch die allgemeine Auferstehung der Todten mit begriffen, welche, wie der Ausdruck lautet, nach einem Naturgesetz Gottes in seinem Reiche geschieht.

Mag seyn, dass sich auch der Evangelist in der seligen Vollendung einen neuen Himmel und eine neue Erde und als Mittelpunkt darin das neue paradiesische Jerusalem gedacht hat, — aber wir können es nicht wissen. Nur das sieht man deutlich, dass das Jüdischapokalyptische Bild und Symbol, worin der Apokalyptiker jene Vollendung darstellt, in der Gnosis des Evangelisten Johannes keinen Platz mehr haben konnte und der Idee von der zukünftigen Herrlichkeit gewichen war. Die Art aber, wie der Apokalyptiker die neue verklärte Welt schildert, schliesst, wie sehr man auch der apokalyptischen Poesie zutrauen mag, die Idee des Bildes zu verstehen, doch die Vorstellung von einer veränderten Natur in sich, eine Vorstellung, von der wir in dem Evangelium und dem Briefe des Johannes keine andeutende Spur finden können.

Nach diesem allen müssen wir die Differenz zwischen der Eschatologie des Evangelisten und der apokalyptischen für eine durchgreifende und wesentliche halten, deren Ausgleichung in einem und demselben Subject unmittelbar unmöglich ist. Am wenigsten aber kann man, wie Hengstenberg will, die apokalyptische für eine spätere Formation erklären, welche der Evangelist Cap. XXI, 22. als Erfüllung und weitere Ausführung der ihm vom Herrn gegebenen Verheissung, seine Parusie noch

zu schauen, gleichsam versprochen habe. Eher könnte man sich das Umgekehrte denken, dass die gebildetere, mehr der Christlichen Gnosis angehörige im Evangelium die spätere wäre, welche die mehr noch Jüdischsymbolische Eschatologie mit ihrem Chiliasmus schon überwunden hatte. Kaum, dass man sich denken kann, wie der Apostel Paulus noch nach 1. Kor. XV. eine eschatologische Apokalypse, wie die Johanneische, geschrieben haben sollte. Und doch liegt vielleicht namentlich die Anknüpfung des eschatologischen Processes an die äusseren historischen Weltverhältnisse der Zeit, welche der Apokalyptik schon vor Christus eigen ist, und das chiliastische Zwischenreich Christi auf Erden dem Apostel Paulus näher, als dem Evangelisten Johannes. Jener ist ein auf die weltgeschichtliche, auf äussere Entwickelung des Reiches Gottes und Christi gerichteter und die Zeichen des herannahenden Weltendes in seiner Zeit beobachtender Mann; dieser auch in seinem Briefe ein mehr und überwiegend der inneren Krisis von Licht und Finsterniss, Wahrheit und Irrthum zugewendetes Gemüth. Jener, wenn er auch nicht, wie Viele behaupten [1]), 1. Kor. 15, 24 ff. die chiliastische Vorstellung der Apokalypse geradezu angedeutet hat, worüber hier nicht der Ort ist zu entscheiden, hegt doch offenbar in dieser Stelle die Lehre von einer noch zukünftigen zwiefachen leiblichen Auferstehung und einer Zwischenzeit zwischen der ersten particulären und der letzten allgemeinen Auferstehung, ist dabey auch zu visionären Apokalypsen geneigt. Gleichwohl ist die Eschatologie des ersten Korintherbriefes und selbst der Thessalonicherbrief noch eine andere [2]), als die in der Apokalypse, ich möchte sie eine keuschere oder beson-

1) S. ausser Olshausen, Osianders Commentar über d. 1. Korintherbrief zu d. St. vrgl. de Wette zu derselben.
2) S. besonders Meyer zu 1. Kor. 2. Ausg. S. 323 ff. und Usteris Paul. Lehrbegr. 6. Ausg. 349 ff.

nenere geistigere nennen, welche zwischen der apokalyptischen und der Johanneischen Eschatologie in der Mitte liegt. —

5. Die Verschiedenheit der apokalyptischen Eschatologie von der im Evangelium und Briefe hängt, wie wir oben bemerkt haben, mit der Verschiedenheit der ganzen Christlichen Denk- und Anschauungsweise auf beyden Seiten genau zusammen. Während im Allgemeinen bey dem Evangelisten die Christliche apostolische Gnosis überwiegend hervortritt, und darin eine Zuwendung zu der Auffassungs- und Darstellungsweise, welche man die Alexandrinische Hellenisirende nennen kann, ähnlich wie die im Briefe an die Hebräer, ist der Verf. der Apokalypse mit seinem ganzen Sinnen und Denken noch ganz vertieft und gebunden in der Jüdisch-alttestamentlichen, ja Rabbinischen Weisheit und Kunst, welche nach den Bildungsverhältnissen der Zeit auch auf die apostolische Lehrbildung Einfluss äussern musste, und von welcher wir selbst noch in Paulus einen ziemlich starken Reflex finden. Gehen wir in's Einzelne genauer ein, so finden wir besonders in folgenden Christlichen Lehrpunkten, welche mit der Eschatologie nicht unmittelbar und nothwendig zusammenhangen, aber die verschiedene Auffassung derselben mehr und weniger bedingen, eine nicht unbedeutende Differenz.

a) Der Evangelist fasst die Offenbarung Gottes in ihrem Gipfelpunkte im Evangelium unter dem Begriff des persönlichen θεός λόγος, welcher von Ur an Licht und Leben in der Welt giebt und verbreitet, und in Christo Mensch geworden ist, als der Eingeborene vom Vater. Dieser Personbegriff herrscht durch das Evangelium und den Brief hindurch. Gott ist dem Evangelisten eben in dieser wesentlichen Beziehung vorzugsweise der Vater Jesu Christi; und seines Wesens und aller seiner Eigenschaften Inbegriff ist die Liebe. Jener Logosbegriff ist dem Apokalyptiker fremd, sowohl als

Inbegriff und Einheit aller Offenbarungen Gottes, als auch als bestimmter Begriff des Gotteswesens in der Person Christi. Der Apokalyptiker scheint Christum mehr in alttestamentlicher Weise vorzugsweise als den Gesalbten des Herrn zu denken, als die Spitze der alttestamentlichen theokratischen Persönlichkeit, somit auch vorzugsweise als König aller Könige, der das versöhnende Priesterthum und das erleuchtende Zeugenthum oder Prophetenthum mit dem Königthum verbindet. Und wie Gott ihm vorzugsweise als der παντοκράτωρ erscheint, aber als der heilige und gerechte, nicht als die Liebe schlechthin mit der Allmacht der Gnade und Wahrheit, so ist ihm auch Christus vorzugsweise der Löwe vom Stamme Juda, die ῥίζα Δαυίδ, der zwar als ἀρνίον ἐσφαγμένον durch sein Blut uns erlöst und zu Königen und Priestern gemacht hat, aber der da vorzugsweise streitet, die Feinde mit dem scharfen zweischneidigen Schwerte zerschmettert, die Völker weidet mit dem eisernen Scepter und die Kelter des Gluthweines des göttlichen Zornes tritt. Sein Gewand trägt den Namen: König der Könige, und Herr der Herrn. Die Offenbarung Gottes aber fasst er mehr in ihrer allerdings organischen Mannigfaltigkeit als in ihrer Einheit und Allheit in dem siebenförmigen Geist, im θεὸς λόγος. Dieser siebenförmige Geist wird von ihm I, 4. mehr für sich gesetzt vor dem Throne Gottes, V, 6. allerdings als das siebenfache Auge des Lammes, also Christi, in Verbindung mit dem siebenfachen Machthorn desselben, aber mehr als das Insigne der göttlichen Macht und Allwissenheit Christi, denn als das inwohnende heilige Lebensprincip desselben. Und wie er den Geist als den alles schauenden prophetischen auffasst, ist ihm der wahrhaft praktische, ethische Parakletenbegriff des Evangeliums fremd. Nach Apok. V, 1 ff. eröffnet der Löwe vom Stamme Juda das siebenfach versiegelte Buch; er allein kann es. Ich frage, ob man

sich von dem Evangelium des Johannes aus ein solches siebenfach verschlossenes Buch denken könne? Ob nach demselben nicht das eschatologische Geheimniss, so weit es dem Menschen gut ist zu wissen, schon geöffnet ist durch den θεὸς λόγος und seinen heil. Geist?

b) Mit der verschiedenen Ansicht von der Person Christi und dem Wesen der Offenbarung in Christo hängt eine andere, in der neueren Zeit besonders accentuirte, Verschiedenheit beyder Lehrtypen in der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthume und Heidenthume zusammen. Während der Evangelist, sagt man, den Universalismus und die Erhabenheit des Christenthums, als der allumfassenden absoluten Offenbarung des θεὸς λόγος in Jesu Christo, — über die Jüdische Beschränktheit und vorchristliche Ungleichheit der Juden und Heiden entschieden ausspricht, betrachtet der Apokalyptiker das Christenthum eben als ein verklärtes Judenthum, mehr auf die Identität, als die Verschiedenheit und den Gegensatz beyder gerichtet, so dass selbst in dem eschatologischen Process Juden und Heiden sich ungleich zum Christlichen Heile verhalten, jene demselben näher stehen, als diese. — Allerdings sind beyde Lehrtypen in diesem Stücke verschieden. Allein die neuere Kritik hat den Unterschied sehr übertrieben. Nach Schwegler [1]) z. B. soll II, 9. III, 9. gesagt seyn, dass die Christen eben nur die wahren echten Juden seyen, und Christenthum und echtes Judenthum eins. Allein diess liegt nicht in diesen Stellen, der Verfasser sagt hier von den dem Christenthume feindlichen Juden, dass sie sich fälschlich rühmten, Juden zu seyn, da sie doch keine wahren Juden seyen, sondern Satans Synagoge. Sagt er damit etwas anderes, als Paulus, der Heidenapostel Röm. 2, 29., dass der wahre Jude dem Christenthume nicht feindlich seyn

1) Nachapostol. Zeitalt. 2. 253 ff.

könne? Nach XII, 1 ff. ist die alttestamentliche Theokratie die Mutter des Messias, und die Messianische Gottesgemeinde eben auch wieder jene Theokratie, aber die messiasgläubige, d. i. neutestamentliche, die von den Juden verfolgte. Allein diess ist doch so wenig Jüdisch-particularistisch, wie, dass Paulus Röm. 2, 16 ff. den Stamm und die Wurzel der universellen Christlichen Kirche auch für die Heidenchristen das alttestamentliche Gottesvolk ist und nach Evangel. Joh. 4, 22. das Heil aus den Juden kommt. Eine Beschränkung der Kirche auf die Juden und eine Ausschliessung der Heiden von der Gemeinde Gottes und Christi kann um so weniger darin liegen, da der Apokalyptiker seine Schrift vorzugsweise für die Kleinasiatischen Gemeinden bestimmt hat, worin Heiden- und Judenchristen vereinigt waren zu gleichem Rechte. Allerdings wird VII, 3 ff. die Zahl der 144000, mit dem Siegel Gottes versiegelten Gläubigen und Märtyrer bezeichnet als bestehend aus den je 12000 Auserwählten aus jedem der 12 Stämme Israels. Aber nach VII, 3 ff. besteht diese Schaar, ὄχλος πολύς, wie sie vor dem Throne und dem Lamm stehen, aus allen Völkern, Stämmen, Sprachen und nicht bloss aus Judenchristen, im Gegensatz gegen die etwa ferner stehenden Heidenchristen. Jene alttestamentliche Zwölfstämmigkeit dieser Schaar ist eben nur das apokalyptische Bild des theokratischen Volkes, im Gegensatz gegen das ungläubige, antimessianische und antitheokratische Juden- und Heidenthum, und dieses Bild ist nicht mehr Jüdisch-particularistisch, als z. B. Gal. 6, 16. die Paulinische Beziehung der Christenheit, der neuen κτίσις, durch ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, — und die Briefüberschrift des Jakobus ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ Jak. 1, 1. vrgl. 1. Petri 1, 1. Das irdische Jerusalem wird in dem göttlichen Gericht wegen der Kreuzigung des Herrn nach Apok. XI, 1 ff. nicht ganz zerstört, der Tempel Gottes wird erhalten,

nur der Vorhof ausserhalb des ναός (also nicht bloss der Heidenvorhof) wird der Vernichtung der antitheokratischen Heiden Preiss gegeben, und ausgeschlossen von der Vermessung und Bewahrung. Aber darin liegt nur, dass die alte Theokratie und Gottesstadt ihrem Wesen nach erhalten und verklärt werden soll, als Stamm und Keim des himmlischen Jerusalems in der Vollendung, und wenn das Vorhöfige mit seinen Abtheilungen und Unterschieden und seinem rein nationellen Priesterwesen ausgeschlossen wird, so wird damit angedeutet, dass das Vorhofswesen mit seinem Jüdischen Particularismus in der Christlichen Gottesstadt keine Statt hat. Ja nach XXI, 22. ist der ναός τ. ϑ. der neuen Stadt kein äusserer mehr, sondern Gott selbst und Christus, der ναὸς ἐν πνεύματι κ. ἀληϑείᾳ. Ist das particularistisch Jüdisch? Allerdings herrscht hier die alttestamentliche, besonders aus dem Ezechiel genommene symbolische Darstellungsweise, diese aber hat auch der Paulinische Verfasser des Briefes an die Hebr. 12, 22 ff. Eben so wenig kann ich zugeben, dass, wie Credner [1]) meint, XIV, 1 ff. eben nur die gläubig gewordenen Juden ohne die Heidenchristen auf Sion und vor dem Throne stehen, und dass nach XXI, 17. nur diese die eigentlichen Bewohner des neuen Jerusalems und die Heidenchristen ausserhalb desselben sich befinden, und nach XXI, 24. durch die neue Gottesstadt nur wandeln, etwa als παρεπίδημοι. C. XXI, 15—17. mag die Zahlenbestimmung des Umfangs, der Grösse und Breite der Stadt wohl eine Beziehung haben sollen auf die zwölfstämmige Einwohnerschaft, aber diese schliesst nach VII, 1 ff. 9 ff. die Heidenchristen, das ganze neue Volk Israels in sich, und XXI, 24 ff. wird offenbar vorausgesetzt, dass alle Völker und Könige Gottes und Christi geworden, dass kein Verbanntes mehr ist XXII, 3. und

1) Einl. I. 74.

die Völker, — nicht mehr die Heiden, — im Lichte Gottes wandeln und handeln. — Sonach kann ich auch in der Apokalypse keine Spur von Polemik gegen den Apostel Paulus finden, weder dass der Apokalyptiker diesen von der Apostelzahl ausschliesst, die er ja nur symbolisch als die Zwölfzahl bestimmt, noch auch dass er II, 6., indem er gegen die Nicolaiten eifert, vrgl. II, 14. 15., das Paulinische Christenthum bestreitet. Das Nicolaitische Irrwesen der Zügellosigkeit und Unzucht, so wie die Bileamitische Leichtsinnigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Bildung der keuschen Christlichen Sitte im Gegensatz gegen die heidnische verwirft und bestreitet auch der Heidenapostel in seinen Briefen an die Korinther. Auch muss ich es für falsch erklären, wenn man sagt, dass der Apokalyptiker aus beschränktem Judenchristenthum die leibliche Virginität besonders hervorhebe XIV, 4. Denn, abgesehen davon, dass diess eben ein ascetisches Judenthum wäre, nicht das echte, wahre, alttestamentliche, mit welchem, wie man sagt, der Verfasser das Christenthum identificiren soll, so wird es fast lächerliche Mönchsexegese, wenn man sich unter jenen 144000 lauter unverheyrathete Christen denkt, da doch durch Vergleichung mit VII, 9. 14. 15. offenbar ist, dass der Ausdruck *παρθένοι* in jener Stelle der bildliche Begriff der sittlichen Reinheit und Enthaltsamkeit von allem wahrhaft Befleckenden ist in der Nachfolge Christi. Wenn dann endlich von der tödtlichen Erbitterung des Apokalyptikers gegen Rom und den Römischen Staat der wahre oder tiefere Grund von Schwegler nicht in dem christenverfolgenden Heidenthume Roms, sondern in seinem ebionitischen Hasse gegen Staat und Staatswesen überhaupt gefunden wird, so gestehe ich hiervon keine Spur in der Apokalypse finden zu können, abgesehen davon, dass der Inhalt des Buches gar keine Veranlassung giebt, dergleichen Antipathien irgendwie anzudeuten. Wenn der Apokalypti-

ker doch den Vollendungszustand unter dem Bilde einer neuen Gottesstadt darstellt, diese freylich sehr ideal organisirt, aber doch so, dass die Differenz der Cultusgemeinde (Kirche im äusseren Sinne) und der sittlichen Verkehrsgemeinde, der *πολιτεία*, in diesem Sinne verschwindet, so muss ich sagen, dass der Apokalyptiker von jener ebionitischen Bornirtheit nichts an sich gehabt haben kann. Wie nun aber, ist in der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum gar kein Unterschied zwischen dem Apokalyptiker und dem Evangelisten? Allerdings! Aber nur der Unterschied, dass während der letztere schon in seiner Lehre von dem *θεὸς λόγος* in Christo die Universalität des Christenthums begründet und dieselbe klar und wiederholt bestimmt ausdrückt, und zwar vermöge einer Gnosis, welche die alttestamentlichen Schranken schon überwunden hat, ohne doch den wesentlichen historischen Zusammenhang zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung irgendwie aufzuheben, der Apokalyptiker, wie wir gesehen haben, die Universalität des Evangeliums nicht leugnet, ja bekennt, aber dieselbe doch mehr nach Art der weiterschauenden alttestamentlichen Propheten darstellt, unter der Form des geistigen Israels oder Gottesvolkes, welches von seinem alttestamentl. Stamme aus alle Stämme der Menschen in seine heilige Lebensgemeinschaft aufnimmt. Die Johanneische Gnosis in der Erkenntniss und Begründung der Christlichen Universalität fehlt der Apokalypse.

c. Der Glaube an die Engel ist dem Evangelisten nicht fremd. Im Gegentheil sie sind ihm die Vermittler der besonderen göttlichen Providenz im Leben des Erlösers. Aber als die Träger Mittheiler, Deuter der Offenbarungen Gottes, wie der Apokalyptiker sie denkt, erscheinen sie ihm nicht. Für ihn ist allein der *θεὸς λόγος* in Christo, das Wort Christi und sein Geist, Träger, Mittheiler und Verklärer oder Ausleger der Offenba-

rungen Gottes. Allerdings nun brachte die apokalyptische Darstellung nach Danielischem, überhaupt alttestamentlichem Typus, mit sich, dass in der Apokalypse die Engel viel häufiger vorkommen als Ueberbringer und Vermittler der Offenbarung Gottes. Ganz besonders aber muss als nicht Johanneisch im Sinne des Evangeliums hervorgehoben werden, dass in der Apokalypse, ganz nach Art der Jüdischen Engellehre der Zeit, die Engel mitten in den gewöhnlichen Naturerscheinungen als Elementargeister, als physische δυνάμεις (vrgl. IX, 1 ff., wo der ἀστὴρ, der den Schlüssel des Schlundes des Abgrundes hat und diesen öffnet, offenbar als ein Engel gedacht wird, XIV, 18. Feuerengel, VII, 1. Engel der vier Winde, XVI, 5. Wasserengel), ferner als Vorsteher einzelner Gemeinschaften I, 20. II, 1 ff. erscheinen. Evangel. 5, 4. wird zwar auch ein Engel erwähnt, der im Teiche Bethesda wohnt und die Wasser in demselben von Zeit zu Zeit bewegt, allein die Stelle ist erweislich unächt. Im Evangelium erscheinen die Engel allezeit nur auf dem geistigen ethischen Gebiete als Diener der speziellen Providenz [1]). Ferner will

1) Nach Hengstenberg a. a. O. S. 209 ff. ist auch diese Verschiedenheit so gut wie keine. Er giebt zu, dass als Träger der Offenbarungen Gottes die Engel im Evangelium nicht speziell und ausdrücklich vorkommen. Aber nach dem Verhältnisse des Evangeliums zum A. T. überhaupt könne man nicht zweifeln, dass Joh. dieselbe Vorstellung gehegt, nur keine Gelegenheit gefunden habe, sie auszudrücken. I, 51. wird der Thätigkeit der Engel in der Beförderung des Reiches Christi der neutestamentliche Spielraum gegeben; ihre Thätigkeit reiche so weit als das Gebiet des Menschensohnes. Dass die Apok. derselben wiederholt gedenke, liege in der plastischen Anschaulichkeit der Vision. Die Eingrenzung derselben in besondere Gebiete sey nach Ev. I, 52. nicht Johanneisch, sondern eben rationalisirende Epoche, welche die Engel gern ganz beseitigen wolle. Uebrigens sey die Thätigkeit der Engel auch in der Apok. nur eine vermittelnde. Der Engel nenne sich XIX, 10. XXII, 9. des Joh. Mitknecht. Die Ausschliessung der Engel vom materiellen Gebiete sey rein willkührlich. Diess bilde keinen Gegensatz gegen das geistige ethische Gebiet; ihre umfassende Wirksamkeit auf dem letzteren werde dadurch bedingt, dass ihnen auch das erstere zugänglich sey.

ich zwar nicht leugnen, dass der ethische praktische Geist in der Apokalypse der wesentlich Christliche ist, und dass die sittlichen Grundgedanken des Evangeliums dem Apokalyptiker und dem Evangelisten gemeinsam sind. Allein auch hier unterscheiden sich beyde doch darin von einander, dass die sittliche Denkweise des Evangelisten ganz und gar in den neutestamentlichen Fortschritt der Idee der Liebe und Wahrheit eingeht, die des Apokalyptikers dagegen überwiegend dem alttestamentlichen Typus folgt, in welchem die Idee der heiligen Gerechtigkeit vorwaltet.

d. Hiermit hängt zusammen, dass das paränetische Hauptgewicht der Apokalypse in dem Gedanken liegt, dass der richtende Gerechtigkeitstag des Herrn unmittelbar nahe bevorsteht, I, 3., XXII, 11 ff. u. a. Dieses paränetische Motif zur Busse und Lebensheiligung finden wir auch bey Paulus z. B. Röm. 13, 11 ff. u. a. Auch Johannes giebt der Parusie Christi und ihrem Gericht in seinem Briefe 2, 28. und 3, 3. 21. ein praktisches Gewicht. Und allerdings gehört auch im Geiste und

---

Wenn sie Ps. 103, 20. die starken Helden genannt werden, so würden diese starken Helden ihrem Namen schlechte Ehre machen, wenn das Materielle ihnen wie eine eherne Mauer gegenüberstände. Ps. 91, 11. 12. von der Behütung durch die Engel auf allen unsern Wegen u. s. w. habe Joh. gewiss mit kindlichem Glauben umfasst. Eine ins Materielle eingreifende Thätigkeit komme ja auch Matth. 4, 11. vor (die Engel bringen dem Herrn sogleich nach überstandener Versuchung Trank u. Speise, materielle nehmlich nach Hengstenbergs strenger Auslegung) und Matth. 26, 53. weise auch darauf hin. Joh, 5, 4. sey die Stellung des Engels eine ungleich materiellere, als Apok. 16, 5., wo das Wasser im uneigentlichen Sinne stehe und der Gedanke dieser sey, dass die Engel bei Oeffnung und Schliessung der Hülfsquellen des Lebens ihr Theil haben, zu denen freylich auch das materielle Wasser gehöre. Wie geistig materiell ist das alles! Bald buchstäbliche, bald allegorische Deutung, bald Bild, bald unmittelbarer dogmatischer Begriff, je nachdem es dient, bald rationalisirend, bald kindlich gläubig, dogmatische Consequenzenmacherey, leichtsinnige Vermuthung und starres Kleben am Buchstaben, Zugeben und Aufgeben, alles bunt durcheinander. Mich verdriesst dergleichen fromme gesalbte Reden zu widerlegen. Difficile est satyram non scribere!

Sinn des Evangeliums der Gedanke, die Vergegenwärtigung des göttlichen Gerichts, des zeitlichen und ewigen, zu den Nerven des sittlichen Lebens. Allein während nach dem Evangelium und dem Briefe das heilige Leben eben als eine freye wahre Frucht des Lichtes und Geistes ursprünglich und allezeit aus der Liebe und dem Glauben hervorgehen soll, und der Christ hierin das allezeit gegenwärtige Gericht Gottes und Christi in sich trägt, ohne Furcht, voll Freudigkeit und Heiterkeit bey allem strengen Ernst gegen die Weltliebe, bleibt doch in der Apokal. vorherrschend das mehr äussere schreckende Motif des nahen, schnellkommenden Gerichts Christi, und die Vorstellung, dass die äusseren Strafgerichte als solche zur Busse treiben sollen. Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist im freyen Glauben finden wir in der Apokalypse nicht.

Die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes im Gericht ist dem Evangel. und dem Briefe nicht fremd. Sie gehört ja zu den Stammbegriffen des Evangeliums und die κρίσις beruht darauf. Christus ruft in seinem hohenpriesterlichen Gebet die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, das gerechte Gericht desselben zwischen sich und der Welt an, Evang. 17, 25. 26. Aber wie ganz anders ruft er sie an, als es in der Apokalypse geschieht. Die Idee der strafenden Vergeltung des göttlichen Gerichts wird in der Apokalypse auf eine Weise entwickelt, z. B. XVIII, 6. 7., wie es mit der Vorstellung des Evangelisten, dass der Unglaube eben so sehr seine Verdammniss und Strafe schon in sich hat, wie der Glaube das selige Leben, sich nicht verträgt. Durchweg herrscht in der Apokalypse die alttestamentl. Vorstellung, die freylich ihr Recht hat. Aber sie ist eben nicht die des Evangelisten. Ganz besonders kommt hier in Betracht, dass in der Apokalypse die Heiligen und Märtyrer ungeduldig um Rache rufen VI, 10. und für die einbrechenden Strafgerichte Gott preisen mit den

Aeltesten im Himmel XI, 17 ff. XVIII, 20. XIX, 1 ff. Die Ungeduld wird ihnen zwar verwiesen VII, 11., aber die *ὑπομονὴ Ἰησοῦ*, die nach dem Vorbilde des Lammes Gottes still leidet und geduldig wartet, ist der Apok. nicht eigen.

Diess alles sind Lehrverschiedenheiten zwischen dem Apokalyptiker und dem Evangelisten, welche sich in dem weiten Rahmen des apostolischen Urchristenthums wohl zusammenfassen lassen. Neben einander in der Kirche bestehend, haben sie sich anfangs gegenseitig gespannt und bestimmt, bis sie sich im weiteren Verlauf der Kirche nach und nach ausglichen, sofern sie, wie in den Johanneischen Schriften des N. T., auf dem gemeinsamen Boden des Christlichen Princips blieben. Allein, wie sie jetzt erst entstehen in der ersten frischen Regung der verschiedenen Geister, so konnten sie auch nicht in einem und demselben Subjecte schon ausgeglichen seyn. Sie sind nicht wie ein Instrument von einem und demselben Tonsystem, in verschiedenen Octaven und mit verschiedenen Modificationen von Piano und Forte, auf welchem derselbe Künstler nach Belieben verschiedene Tonstücke spielt, bald eine Apokalypse, bald ein Evangelium.

§. 50.

Das kritische Dilemma als Resultat aus dem Bisherigen.

Die bisher erörterte Verschiedenheit der Sprache, Darstellungsweise, und Denk- und Lehrweise zwischen der Apokalypse und den übrigen Johanneischen Schriften, ist so umfassend und intensiv, so individuell und insofern radical, das Verwandte und Uebereinstimmende dagegen theils so allgemein theils im Einzelnen so fragmentarisch und zurückweichend, dass der Apostel Johannes, wenn er — was wir hier voraussetzen, — wirklich der Verfasser des Evangeliums und

der Briefe ist, die Apokal. nicht verfasst haben kann, weder vor, noch nach dem Evangelium und den Briefen. Täuschen nicht alle kritische Erfahrungen und Normen in solchen litterarischen Fragen, so steht fest, dass der Evangelist und Apokalyptiker zwey verschiedene Johannes sind, eben so fest, wie in dem sehr ähnlichen Problem des Briefes an die Hebräer, dass der Apostel Paulus denselben nicht geschrieben hat.

Aber zwischen beyden Problemen ist ein gewisser Unterschied. Zuvörderst dieser, dass der Verfasser des Briefes an die Hebräer in dem authentischen Texte nicht genannt wird, während Paulus in seinen Briefen sich in der authentischen Address- und Grussformel zu nennen nie unterlässt, der Verfasser der Apokalypse dagegen sich ausdrücklich als Johannes genannt hat, während der Evangelist weder im Evangelium noch in den Briefen seinen Namen nennt, und nur in dem zweyten und dritten Briefe sich als den den Addressaten beyder Briefe bekannten Presbyter bezeichnet. Wir legen auf diesen Unterschied weder dort noch hier ein besonderes Gewicht, wiewohl in der vorliegenden kritischen Frage Dionysius von Alexandrien denselben ganz besonders betonte. Wie im Briefe an die Hebräer die authentische Briefüberschrift wahrscheinlich eben nur verloren gegangen ist, so ist's möglich, dass auch die authentische Ueberschrift des ersten Briefes, worauf es hier besonders ankommt, nur für uns verloren ist; was das Evangelium betrifft, so scheint es der Sitte der evangelischen Geschichtschreibung der Synoptiker gefolgt zu seyn, den Verfassernamen im Contexte nicht zu nennen. Selbst Lukas, der vorzugsweise logographische Evangelist, nennt sich im Context nicht. Die Namennennung im Texte der Apokalypse scheint dagegen zum prophetischen Style, zur Verbürgung der empfangenen Offenbarung zu gehören.

Ausserdem aber ist das Verhältniss zwischen dem

Briefe an die Hebräer und den unzweifelhaft echten Paulinischen, bey aller Verschiedenheit in der Sprache, im Styl und im Inhalte, doch ein so verwandtschaftliches, dass wir mit ziemlicher Sicherheit schliessen können, der Brief sey von einem Paulinischen Schüler verfasst worden. Die Apokalypse dagegen unterscheidet sich von den andern Johanneischen Schriften vornehmlich in der Denk- und Lehrweise auf eine solche Weise, dass wir bey aller Verwandtschaftlichkeit im Einzelnen, besonders in der Sprache, doch nicht sagen können, dass ein Schüler oder besonders nahe stehender Freund des Evangelisten Johannes dieselbe verfasst habe.

Diess führt mich darauf, mit einem Worte die in der ersten Ausgabe dieser Einleitung versuchte Hypothese, dass der Apokalypse, obwohl sie nicht von dem Evangelisten verfasst sey, doch ein apokalyptisches Faktum im Leben des Apostels zum Grunde liege, zu berühren, um sie völlig aufzugeben.

An sich zwar lässt sich denken, dass der Verfasser der Apokalypse, ähnlich wie der Verfasser des 21. Capitels des Evangeliums, bey seiner apokalyptischen Composition von einer Tradition im Kreise des Apostels Johannes ausging, wornach dieser einst eine ἀποκάλυψις über die Zukunft Christi gehabt und in Folge derselben im Wesentlichen von der Parusie so gelehrt habe, wie die Apokalypse. Man könnte dann ähnlich, wie Origenes das Verhältniss des Briefes an die Hebräer fasste [1]), von der Apokalypse sagen, die νοήματα seien die des Evangelisten Johannes, aber die σύνθεσις oder der χαρακτὴρ τῆς λέξεως seyen die eines anderen Johannes.

Dergleichen litterarische Erscheinungen sind in der apostolischen Litteratur nicht selten. Selbst, wenn der Verfasser der Apokalypse bestimmt im Namen des Apo-

1) S. Euseb. H. E. VI, 25.

stels und Evangelisten geschrieben hätte, würde man eine solche pseudepigraphische Composition zwar nicht gerade für eine im strengen Sinne kanonische, aber doch für eine nicht schlechthin abnorme, sondern für eine in der biblischen Litteratur im Allgemeinen statthafte halten dürfen.

Allein anderer Gründe nicht zu gedenken, so spricht doch gegen diese Hypothese vornehmlich diess, zuerst, dass für ein solches Verhältniss die Form- und Inhaltverschiedenheit zwischen der Apokalypse und den anderen Johanneischen Schriften zu gross ist, sodann, dass in einem solchen Falle die Personbezeichnung des Apostels und Evangelisten als des eigentlichen Empfängers der Offenbarung evident seyn müsste. Augenscheinlich aber will der Verfasser zugleich der Empfänger der Apokalypse seyn, und er bezeichnet sich, wie wir oben §. 33. gesehen haben, als einen von dem Apostel Johannes verschiedenen Mann.

Indessen wird eben diess letztere von manchen Kritikern bestritten. Ja es ist in der neuesten Zeit behauptet worden, dass die Apokalypse die einzige apostolisch Johanneische Schrift des N. T. sey, das Evangelium dagegen und die Briefe von einem anderen späteren Schriftsteller verfasst worden. Zur genaueren Prüfung dieser Ansicht gehen wir jetzt über, vrgl. §. 45.

§. 51.

Ob die Apokalypse das Werk des Zwölfapostels Johannes, die übrigen Johanneischen Schriften des N. T. aber von einem anderen, späteren Johannes verfasst seyen?

1. Die Untersuchung der schriftstellerischen Differenz zwischen der Apokalypse und den übrigen Joh. Schriften hat zu dem kritischen Dilemma geführt, dass, wenn das Evangelium und die Briefe von dem Apostel Joh. verfasst sind, die Apokalypse kein Werk desselben seyn

kann, ist aber diese ein echtes Werk des Apostels, dann jene nicht.

Während die ältere kritische Schule die apostolisch Johanneische Echtheit des Evangeliums und der Briefe behauptet und daraus auf die Unechtheit der Apokalypse schliesst, schliesst die neuere kritische Schule von Dr. Baur umgekehrt, dass das Evangelium und die Briefe um so gewisser den Zwölfapostel Johannes nicht zum Verfasser haben, je gewisser die Apokalypse die allein hinreichend bezeugte, einzig echte apostolisch-johanneische Schrift des N. T. sey. Diese wird von Schwegler [1]) gepriesen „als das merkwürdigste und lichtvollste Denkmahl aus der ersten Periode des Urchristenthumes, der Periode der drey sogenannten Säulenapostel (Gal. 2, 9.), als die eigentliche Normalschrift des Urchristenthumes," nemlich des antipaulinischen altebionitischen; ja sie soll „die einzige unter sämmtlichen neutestamentlichen Schriften seyn, die mit einigem Rechte darauf Anspruch machen könne, von einem Apostel, der unmittelbarer Schüler Christi gewesen war, verfasst zu seyn." —

Diese Behauptung hängt mit der kritischen Richtung und Methode dieser Schule in der Behandlung der ältesten Kirchengeschichte genau zusammen und steht und fällt mit derselben. Wenn diese Schule sich vorzugsweise der positiven kritischen Geschichtschreibung [2]) im Gegensatz gegen die frühere theils mehr negativkritische, theils unkritische Geschichtforschung rühmt, so kann man von diesem Selbstruhme zunächst nur das gelten lassen, dass die Aufgabe, welche sie sich gestellt hat, durch das Phänomenologische, Atomistische, Zufällige der äusseren historischen Erscheinungen hindurch zur Erkenntniss und Construction der sub-

1) Nachapostol. Zeitalter. 2, 249.
2) S. Schweglers Nachapostol. Zeitalt. 1, 9.

stanziellen Geschichte und des inneren organischen Geschichtsprocesses der ältesten Kirchengeschichte zu gelangen, ihr unbestreitbares Recht hat in der Idee der historischen Wissenschaft und Kunst. Aber weiss man und hat man ausser dieser Schule bisher von dieser Aufgabe nichts gewusst? Die Hauptfrage jedoch ist, ob jene positive Kritik die Aufgabe besser gelöst hat, ihre Methode sicher zur wahren Lösung derselben hinführt? Man kann diese Frage verneinen, ohne die Aufgabe darum für unauflösbar, oder unberechtigt zu halten, auch ohne das Verdienst der Anregung zur strengeren, schärferen Forschung, welches der Schule bleibt, wenn auch ihre positive kritische Construction misslungen wäre, im mindesten zu verkennen. Es ist hier nicht der Ort, die Methode der neueren positiven Kritik genauer zu erörtern und zu prüfen. Ich beschränke mich hier auf die Johanneische Frage, vornehmlich in Betreff der Apokalypse. Indessen muss ich doch zuvor im Allgemeinen bemerken, dass die Methode jener Kritik auf Voraussetzungen aus der Theorie der Geschichte beruhet, die sich leichter machen, als beweisen lassen. Mir scheinen sie nichts weniger als richtig zu seyn, besonders darum nicht, da sie dem geschichtlichen Process des apostolischen und nächstapostolischen Zeitalters ein abstractes Schema octroyiren, — eine Gesetzesformel, wodurch die vorliegenden geschichtlichen Thatsachen mehr und weniger verrenkt und der willkührlichen subjectiven Deutung, nicht wie man meint, entzogen, sondern gewaltsamer, als früher unterworfen werden. Dahin rechne ich besonders die Voraussetzung, dass der geschichtliche, insbesondere litterarische, Process in jener Zeit eben nur und schlechthin von dem Unvollkommenen, der Ununterschiedenheit des Christlichen und Jüdischen, zu dem Vollkommneren, dem bewussten Unterschiede beyder Principien fortschreitet, in einem Getriebe von Tendenzen und tendentiösen Beziehungen,

welche in den halb romanhaften Clementinischen Apokryphen zu Tage liegen mögen, der Entstehungsepoche der neutestamentlichen Litteratur aber so fremd sind, oder so unbewusst und versteckt gleichsam im Fleisch liegen, dass die Mikroskope der neueren Kritik dazu gehören, sie zu entdecken und ihr sonst unsichtbares Gewimmel zur Darstellung zu bringen. Allerdings liegt in jener Zeit ein Fortschritt zu dem Vollkommneren, aber dieser kommt nicht aus dem Nichts oder dem rein Unvollkommenen her, sondern aus der Kraft eines vollkommenen Anfangs, welcher nicht jenseitig ist, oder in der über dem Wüsten und Leeren des Urchristenthums schwebenden speculativen Idee verborgen liegt, sondern in Christo und dem Geiste seiner Wahrheit seine klare historische Wirklichkeit hat. Auch ist die Bewegung des Fortschritts keine rein geradlinichte, wie man meint, sondern hat, wie es in solchen historischen Periodenentwicklungen geschieht, ihre horas et moras, welche man nicht im Voraus construiren kann; so wie sie denn auch ein anderes Vollkommenheitsziel hat, als die moderne Kritik nach dem Schema der Jetztzeit ihr anweist. Kurz, es giebt für die Entstehungsepoche des Urchristenthums noch einen andern Standpunkt und eine andere Geschichtstheorie, welche wenigstens eben so gut ihr wissenschaftliches Recht hat, als die jener Schule. Zur Zeit giebt es noch keine absolute allein seligmachende Schule und Kirche. Und so wird es Namens der Protestantischen Theologie und Kirche fortwährend erlaubt seyn, einer andern die Wahrheit auch liebenden und suchenden wissenschaftlichen Gemeinde anzugehören. Also wird man auch berechtigt seyn, dem fast als Axiom aufgestellten Grundsatze, dass je mehr noch Jüdisch beschränkt und gebunden, desto urchristlicher, und desto echter apostolisch, — zu widersprechen, und das Gegentheil zu behaupten: je mehr vom Christlichen Glaubensprincip aus lebendig fortschreitend

zur Christlichen Gnosis im Glauben, zur Befreyung von der Jüdischen Form und Schranke, desto apostolischer; sodann je weniger in moderner Weise tendentiös, und je didaktischer und praktischer, je ferner von aller müssigen oder übergeschäftigen Schreiberey gegen diesen und jenen, desto echter und ursprünglicher apostolisch. Dieses Bild des Apostolischen hat eben so gut sein theoretisches Recht und wenigstens eben so viel historisches Zeugniss, als das entgegengesetzte.

Freylich, wenn wir nun zu der vorliegenden besonderen Johanneischen Frage und deren Entscheidung durch jene Schule übergehen, tritt sie uns zunächst mit einer fast orthodoxen Präscriptionsformel, mit einem sehr handfesten Argument aus der äusseren Tradition entgegen, worauf ihre Theorie von den Johanneischen Schriften wie auf einem Felsengrunde beruhen soll. Dr. Baur insbesondere sagt [1]: „Nicht nur geht die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalte des Apostels Johannes in Kleinasien und Ephesus, wie deutlich genug zu sehen ist, nicht auf den Evangelisten, sondern auf den Apokalyptiker zurück, — sondern es hat auch die Apokalypse so alte und so unzweydeutige Zeugnisse ihres apostolischen Ursprungs aufzuweisen, wie diess bey wenigen Schriften des N. T., am wenigsten aber bey dem Johanneischen Evangelium der Fall ist." — „Vergebens," heisst es weiter, „sehe man sich bey Papias, Polykarp und Polykrates, welche dem Kleinasiatischen Johannes so nahe standen, nach irgend einer bestimmten Andeutung über ihn als Verfasser des Evangeliums um, — denn was man bey diesen, so wie in dem ersten Johanneischen Briefe, im Anhangscapitel zu dem Evangelium des Johannes und in den Briefen der apostolischen Väter von Anspielungen und Zeugnissen gefunden zu haben glaube, sey theils geradezu unrichtig,

---

1) Kritische Untersuch. über die kanon. Evangelien. S. 345.

theils so vag und unsicher, dass es gar nicht mehr der Mühe werth sey, dabey zu verweilen. Von Anfang der evangelischen Geschichte an, schon in der synoptischen Tradition, werde der Apostel Johannes z. B. Markus 3, 17. Luk. 9, 49. 51. Mark. 10, 35. so geschildert, dass man darin überall den Apokalyptiker Johannes vor sich sehe; eben so werde derselbe Apostel Gal. 2, 9 ff. mit den beyden andern Säulenaposteln des Judenchristenthums dem Paulus gegenüber gestellt, so, dass man eben so gewiss den Apokalyptiker darin erkennen müsse, als den Evangelisten nicht, jenen den antipaulinischen Bestreiter der Nicolaiten, welche eben freyere Paulinische Leute gewesen, einen Mann, der in seiner Apokalypse nur 12 echte Apostel kenne, mit Ausschluss des Paulus. Einem solchen schroffen Exclusiven, der in der Apokalypse kein Mittleres zwischen Warm und Kalt kenne, gelte das mild vermittelnde Wort des Herrn Luk. 9, 50. (ὃς — οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν), welches er aber nicht beherzigt habe, da er in dem Paulinischen Christenthume schon desswegen, weil es nicht das reine Judenchristenthum war, nur eine neue Form des Heidenthums erblickt habe. Das sey der Apostel Johannes in der zweyten Periode seines Lebens, der vorephesinischen. In dieser dritten letzten aber schildere ihn Polykrates [1]) als einen Mann, den Christus als sichtbaren Repräsentanten seines Hohenpriesterthums auf Erden zurückgelassen habe, was, wie das an der Brust Christi liegen, eben nur von dem Apokalyptiker, dem judaistischen, gelten könne. Auch die Sage Evangel. 21, 23. könne nur auf den Apokalyptiker gehen. Endlich auch schicke sich der Euseb. KG. 3, 28. 4, 14. erzählte Ausspruch des Johannes bey der Begegnung mit dem Häretiker Cerinth im Ephes. Bade eben nur für den Apokalyptiker, welchem in seiner Schrift

1) S. oben §. 37. S. 568 ff.

alles, was nicht in seinem judaistischen Sinne Christlich war, nur als antichristlich und satanisch erschienen sey. Nun nehme man dazu, dass Justin der Märtyrer, während er das Evangelium des Johannes nirgends namentlich erwähne, die Apokalypse ausdrücklich dem Apostel Johannes zuschreibe und zwar in einer Weise, dass er deutlich zeige, wie unbekannt ihm Johannes als Verfasser des Evangeliums gewesen sey. Von Justin an erhalte sich dann die sichere Tradition von Johannes, dem Apostel, als dem Verfasser der Apokalypse. Zwar widersprächen die Aloger, aber diese eben so sehr auch dem Evangelium, aus Gegnerschaft gegen die Chiliasten, und eben so kraftlos sey der antinepotianische Widerspruch des Alexandrinischen Dionysius, welcher eben nur aus beliebiger Vorliebe für das Evangelium die Echtheit der Apokalypse bestritten habe, wie auch in der neueren Zeit nur dogmatische Befangenheit, idealistische Ueberschätzung des Urchristenthums und unkritische Vorliebe für das Johann. Evangelium den klaren Thatbestand habe entstellen und verwirren können [1]." „Je sicherer so die Tradition mit dem innersten Wesen der Apokalypse zusammenstimmend die apostolisch-johanneische Authentie der letzteren bezeuge, und somit für diese ein vollkommen festes Zeugenthum in die Schranken trete, desto gewisser sey, dass namentlich das ganz und gar von dem Lehr-, Gedanken- und Sprachtypus der Apokalypse abweichende Evangelium, welches ohnehin keine so feste, uralte Tradition für sich und seinen gnostischen, idealisirenden Verf. habe, kein Werk des Apostels Johannes seyn könne."

Diess ist im Wesentlichen die Beweisführung der positiven Kritik für die ihr unzweifelhafte Echtheit der Apok. und die eben so unzweifelhafte Unechtheit des Evangeliums und der Epistel.

1) Schwegler, Nachapost. Zeitalt. 2, 249 f.

Indem ich im Begriff bin diese Beweisführung genauer zu prüfen, so muss ich mir zuvor ein Wort über die ethische Seite der anzutretenden Debatte erlauben. Man hat uns von jener Seite den Vorwurf gemacht, dass wir die Tradition der alten Kirche für die aus idealistischem Vorurtheil über das Urchristenthum beliebte und gegen die aus demselben Vorurtheil unbeliebte Schrift nach Belieben gebrauchen. Es läge nahe genug, den Vorwurf zurückzugeben, und eine Kritik, welche ihre mehr und weniger apriorische Construction der neutestamentlichen Litteraturzeit jederzeit höher schätzt, als jedes traditionelle Gegenzeugniss, auf ihr Gewissen zu fragen, ob sie es mit jener orthodoxen Andacht zur alten Tradition wirklich so ernst und streng meine? Aber das ins Gewissenschieben sey anderen Leuten überlassen; ich will den Männern der positiven Kritik gern zutrauen, dass sie denselben Wahrheitssinn, dessen sie sich bewusst sind und rühmen, auch in den Gegnern vorauszusetzen Willens und bereit sind, zumahl in litterarischen Streitfragen, welche immer streitig bleiben werden und deren approximative Lösung nur möglich ist, wenn die Debatte von verschiedenen Standpunkten bey aller Entschiedenheit und allem Streit doch mit Anstand und gegenseitigem Vertrauen zur Wahrheitsliebe unter einander geführt wird [1]).

---

1) Während Dr. Schwegler, mit welchem ich hier nebst Dr. Baur vorzüglich zu streiten habe, überall den guten Geschmack des Anstandes im Streit gegen mich bewahrt, hat Dr. Baur, auch in der erneuerten Darstellung der Joh. Streitfrage in seinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien nicht unterlassen, besonders mich mit einem persönlichen Pathos von Heftigkeit und Bitterkeit anzugreifen, welches über das Interesse an der Sache selbst weit hinausgeht und die persönliche Ehre verletzt. Zur Bestreitung entgegengesetzter Meinungen, Standpunkte, Richtungen, hat jeder im Dienste der Wahrheit und Wissenschaft ein Recht. Wie ich es für mich selbst in Anspruch nehme, so erkenne ich es bereitwillig auch in Andern an. Auch lasse ich jedem frey, in Forte- oder Piano-Tönen seine polemischen Arien oder Artigkeiten spielen zu lassen. Es

2. Was nun zuerst das traditionelle Argument in der obigen Beweisführung betrifft, so kann ich nicht zugeben, dass die kirchliche Tradition, welche die Apokalypse dem Apostel Johannes zuschreibt, so alt und sicher ist, wie die Gegner behaupten. Justin der Märtyrer zwar bezeichnet den Verfasser eben nur als den Apostel Christi, der den Namen Johannes habe, nicht zugleich als den Evangelisten. Aber dass er diesen nicht auch für den Apostel Johannes gehalten, lässt sich eben so wenig beweisen, als dass er das Johann. Evangelium

---

hat darin jeder seine Art und sein Gewissen. Aber was berechtigt Herrn Dr. Baur bey jeder Gelegenheit seine Zornschaalen voll ausgesuchter, grober und feiner Verächtlichkeits- und Scheltreden, Verketzerungen vor dem Tribunal der Wissenschaft, und voll Tendenzspürereyen über mich auszuschütten? Ich weiss nicht, wie viel davon Temperament und Gewohnheit oder Absicht ist. Aber das weiss ich, zur Sache gehören dergleichen hors d'oeuvres nicht. Es hat zu aller Zeit solche gegeben, welche sich für die incarnirte Wahrheit und Wissenschaft halten und jeden Widerspruch gegen ihre Meinungen als strafwürdige Verbrechen an der Wahrheit bey dem gelehrten Publicum denunziren, zu diesen aber rechne ich Herrn Dr. Baur nicht, da er modernen Erscheinungen dieser Art mit gerechtem Zorne strafend entgegentritt. Ich bin mir nicht bewusst, die Persönlichkeiten im Streite gegen ihn angefangen zu haben. Zu der ersten Replik in der Vorrede zum zweyten Bande meines Commentars über das Joh. Evangelium hat Dr. Baur durch allerley handgreifliche Insinuationen und Anspielungen mich genöthigt. Ich habe seine Verdienste und Talente allezeit gern anerkannt in Wort und That, und räume ihm gern den Vorrang vor mir ein. Auch unter dem Guss seiner Zornschaalen über mich habe ich fortwährend gern von ihm zu lernen gesucht und mich durch ihn anregen und fördern lassen. Es sollte mir auch nicht schwer werden, ihm in allem Recht zu geben, wenn ich überzeugt wäre, dass er in allem Recht hätte. Um so weniger aber kann ich ihm das Recht zugestehen zu persönlichen Ehrverletzungen. Weder will noch kann ich sie vergelten. Meine Ueberzeugung, meine theol. Richtung ist nicht von gestern und heute, so wenig wie die seinige. Diese mögen und werden in ihren Principien fortwährend im Streit mit einander seyn auch ohne ihn und mich. Die Entscheidung steht in Gottes Hand und in der Macht seines Geistes. Mag er mit persönlichen Schmähungen gegen mich fortfahren, wenn er kann; ich stehe leider oder glücklicher Weise in einem Lebensstadium, wo der Mensch darüber hinaus seyn muss. Diess mein letztes Wort über das Persönliche in diesem Streite. Der Rest ist Schweigen!

gar nicht gekannt habe. Aus der bekannten Stelle Dial. c. Tryph. 103. vrgl. Apol. 1, 66., sowie aus den Johannesähnlichen evangelischen Stellen in Justins Denkwürdigkeiten, von denen man nicht nachweisen kann, dass sie aus einer dem Justin und dem Verfasser des vierten Evang. gemeinsamen Quelle oder bey diesem aus jenem geflossen sind, lässt sich eher das Gegentheil wahrscheinlich machen. Wenigstens steht hier nur Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit, und es hilft nichts, wenn man die eine Wahrscheinlichkeit zur evidenten Wahrheit potenzirt; sie bleibt eben nur Wahrscheinlichkeit. Da Irenäus offenbar den Apokalyptiker und den Evangelisten Johannes gleicherweise als den Apostel des Herrn bezeichnet, so ist wahrscheinlich, dass die kirchliche Tradition auch schon vor Irenäus beyde Hauptschriften demselben Apostel Johannes beygelegt hat. Ist diess aber der Fall, so scheint mir die positive Kritik eben so wenig ein Recht zu haben, die eine Seite der Tradition, welche die Apokalypse betrifft, anzuerkennen, die andere aber zu verwerfen, als die frühere sogen. negative Kritik, welche umgekehrt die Tradition in Betreff des Evangeliums anerkennt, in Betreff der Apokalypse aber nicht. Jene wie diese Kritik theilt die Tradition wesentlich desshalb, weil, wie diese meint, die Apokalypse, wie jene meint, das Evangelium dem historischen Bilde des Apostels nicht entspricht. So sieht man sich also genöthigt, weiter nachzuforschen, zunächst in den früheren Traditionen über den Apostel Johannes, sodann aber in den beyden Johanneischen Hauptschriften selbst, ob und wiefern sie der ungetheilten Tradition bey Irenäus, der beyde Schriften dem Apostel Johannes beylegt, oder der einen oder andern Seite derselben entspricht.

Die positive Kritik glaubt nun nachweisen zu können, dass die ganze Tradition über den Apostel Johannes schon in den synoptischen Evangelien, so wie im

Galaterbriefe und Evangelium Johannis 21, 23. eben nur dem Bilde des Judenchristlichen Apokalyptikers entspreche, und auf den Verfasser des Evangeliums gar nicht bezogen werden könne. Allein wenn nach Mark. 3, 17. Christus selbst die beyden Zebedaiden Donnersöhne genannt hat, so hat weder Mark., indem er diess referirt, dabey an die Apokalypse gedacht, noch Christus, indem er beyden Brüdern den Namen gab, der, wenn er etwa prophetisch auf die Apokalypse gedeutet werden soll, wenigstens zu Jakobus nicht passt. Meines Wissens hat auch die alte Kirche jenen Beynamen nirgends auf die Apokalypse bezogen. Auf jeden Fall bezieht sich der Beyname zunächst auf das natürliche Temperament der beyden Brüder und nicht irgendwie auf den Charakter einer bestimmten Ansicht vom Christenthume. Der Sinn des Beynamens mag durch die Erzählung Luk. 9, 51 ff. näher bestimmt werden, aber aus dem Johannes, der damahls Feuer vom Himmel herabrufen wollte über die ungastfreyen Samaritaner, konnte nachher eben so gut ein Evangelist, als ein Apokalyptiker werden. Eben so wenig schliesst der hochmüthige Wunsch der beyden Zebedaiden Mark. 10, 35. für den Johannes die Determination zum Apokalyptiker in sich. Man darf fragen, ob die Luk. 9, 50. dem Johannes gegebene Belehrung Christi, und die ἐπιτίμησις Luk. 9, 55., so wie die strenge prüfende Frage und Verweisung Mark. 10, 38 ff. auf ihn so ganz ohne Wirkung gewesen seyn sollen, dass er in seiner Apokalypse immer noch der alte zornmüthige, exclusive, ehrgeizige Jünger war? Gewiss hat der Säulenapostel Johannes Gal. 2, 9 ff. seine judenchristliche Periode gehabt, wie die beyden anderen von Paulus genannten. Aber musste er nothwendig darin stehen bleiben in der schroffen Art, wie er sich in der Apokalypse ausgesprochen haben soll? Gab er doch nebst den beyden andern dem Paulus und Barnabas die δεξιὰς — κοινωνίας, erkannte

also den Beruf des grossen Heidenapostels vollkommen an. Selbst der schwankende Petrus bestreitet in Antiochien nachher nicht den Paulus, sondern giebt denen von Jakobus nur nach aus Menschengefälligkeit. Ob er sich die von Paulus erhaltene Zurechtweisung zu Herzen genommen, wissen wir nicht, aber auch nicht, dass er sie verschmäht hätte. Wie es hiernach nicht wahrscheinlich ist, dass Johannes in der Apokalypse die Paulinische Richtung bestritten, so ist auch nicht erweislich, dass, wie man sagt, die Bestreitung der Nicolaiten II, 6. 14. 15. dem Apostel Paulus selbst und seiner Ansicht vom Christenthume gegolten habe. Die apokryphische Sage Evang. Joh. 21, 23. soll nach Baur aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Apokalypse selbst entstanden seyn und um so mehr auf den Apokalyptiker Johannes hinweisen. Aber wenn der Verfasser dieses apokryphischen Stückes doch 21, 24. hinzufügt, der Jünger, dem des Herrn Weissagung 21, 22. gegolten, sey eben der, welcher das Evangelium geschrieben, so hat er und mit ihm die älteste Kirche, deren Ansicht er ausgesprochen haben soll, den Evangelisten und nicht den Apokalyptiker im Sinne. Meinte er diesen, so hat er sich Vers 24., besonders Vers 25. seltsam ausgedrückt, da bey dem ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς und der gleich darauf folgenden Hyperbel Jedermann an die evangelischen Diegesen denken musste. Die Entstehung jener Sage aus der Apokalypse stellt Baur so dar, dass die Ueberzeugung von dem in Kraft bleiben der apokalyptischen Prophetie bis zu ihrer Erfüllung durch das Kommen Christi sich in der Vorstellung reflectirt habe, dass der Urheber jener Prophetie gleichsam als Schutzpatron und Bürge ihrer Gültigkeit noch am Leben sey, und dass bey dem Zögern der Parusie durch diese Annahme den Anstössen vorgebeugt werden sollte, welche das wiederholte ἐν τάχει und das sonst unerfüllte Schlussgebet 22, 20. erregen konnte. — Dass dergleichen

Sagen gern aus Einfällen in einer gewissen Confusion von Vorstellungen auf eine nicht zu berechnende Weise entstehen, gebe ich zu, aber so lange von der Art, wie Baur jene Sage aus der Apokalypse entstehen lässt, nicht irgend eine bestimmte historische Spur nachgewiesen ist, kann dieser Hypothese wenigstens nicht „alle Wahrscheinlichkeit" zukommen. Die Apokalypse hatte für jeden, der sie las, Bürgschaft genug in sich selber; auch ermahnt sie die Ungeduldigen zur Ruhe und zum stillen Warten VI, 10. 11. und gewöhnt dazu durch die Pausen und Aufenthalte in der Darstellung der Parusie. Der Verfasser des apokryphischen Stückes erklärt jene Sage 21, 23. (ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος) aus dem Missverständniss der hypothetischen Weissagung Christi ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι. Man fragt freylich wie dieses Missverständniss entstehen konnte, aber wir erhalten keine Antwort darauf. — Seltsamer Weise berühren sich hier Baur und Hengstenberg, sonst Feuer und Wasser, in der Beziehung dieser Stelle auf die Apokalypse, nur dass dieser darin eine Weissagung, eine Prolepsis, auf die Apokalypse findet, jener sie aus der Apokalypse erklärt. Das eine ist so wahrscheinlich als das andere, d. h. ich finde beydes gleich unwahrscheinlich. — Auch in der Beziehung der Stelle im Briefe des Polykrates Euseb. K.G. 5, 24. auf die Apokalypse berühren sich jene Extreme. Nur dass Hengstenberg darin fast einen Katalog der gesammten Johanneischen Litteratur des N. T. findet, Baur aber eine ausschliessliche Beziehung auf den Apokalyptiker Johannes. Der letztere begründet seine Meinung besonders dadurch, dass der Zweck jenes Polykratischen Sendschreibens der sey, zu zeigen, dass der Apostel Johannes das Pascha nach Jüdischer Sitte gefeyert habe, diess aber doch von dem Evangelisten wegen der Chronologie des letzten Mahles Christi in seinem Evangelium nicht gelten könne. Indessen konnte Johannes im Evan-

gelium von der Zeitbestimmung des letzten Mahles von den Synoptikern abweichen und doch den hergebrachten Festritus in den Kleinasiatischen Gemeinden beobachten. Wie nach meiner Ansicht das ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς zu verstehen sey, habe ich schon oben bemerkt [1]). Der Ausdruck entpricht unmittelbar nur der Judaistischen Vorstellung des Polykr. vom Apostelthume als einem hohenpriesterlichen Amte. Wenn Polykrates den Johannes als ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τ. κυρίου ἀναπεσὼν bezeichnet, so hat er diese Bezeichnung in keiner Weise aus der Apokalypse, sondern aus dem Evangelium 13, 25. vrgl. 21, 20. genommen. Mag auch ὁ μάρτυς auf die Apokalypse hinweisen, das ὁ διδάσκαλος hat keine Beziehung darauf, und dass unter den μεγάλα στοιχεῖα, welche κατὰ τὴν Ἀσίαν entschlafen seyen und die Herrlichkeitszukunft Christi und die allgemeine Auferstehung mit allen Heiligen erwarteten, auch Johannes sey, konnte Polykrates sagen, wenn auch der Apostel nie eine Apokalypse geschrieben hätte. Noch weniger kann ich zugeben, dass die Ephesinische Sage von der Begegnung des Johannes mit Cerinth im Bade nur von dem Apokalyptiker verstanden werden könne. Im Gegentheil, wenn, wie Euseb. 3, 28. u. 4, 14. berichtet, Johannes gesagt hat φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ, so schmeckt sowohl der persönliche Zorn gegen Cerinth als das τῆς ἀλη. ἐχθρ. weit eher nach dem Evangelium und nach den Briefen, vrgl. besonders 2. Brief Vers 10. und 11., als nach der Apokalypse, welche nicht einmahl das Wort ἀλήθεια hat. Eine andere Ephesinische Sage aber, welche freylich nur Hieronymus verbürgt, wie der Apostel kurz vor seinem Tode in der Versammlung der Brüder die Paraklesis: Kindlein, liebet Euch unter einander! —

1) Vrgl. §. 37. S. 570 f.

immer wiederholt habe u. s. w., bezieht sich augenscheinlich nur auf den Evangelisten Johannes.

Ueberhaupt aber werden die Ephesinischen Traditionen über den Johannes in der alten Kirche wenigstens eben so sehr auf den Evangelisten, als den Apokalyptiker bezogen, und nur die Pathmische bezieht sich ausschliesslich auf den letzteren.

3. Es ist von unserer Seite ein besonderes Gewicht darauf gelegt worden, dass die Tradition der alten Kirche über den Verfasser der Apokalypse je länger je mehr zwiespaltig wird, seitdem man seit der Mitte des dritten Jahrhunderts besonders in dem litterarischen Alexandrien angefangen hatte, die Traditionen über den neutestamentl. Kanon überhaupt zu sammeln und zu prüfen, und es bleibt, auch nachdem das antichiliastische Interesse, welches den ersten Anstoss zum Zweifel und Widerspruch gegeben, sich verloren hatte. Ein so anhaltender Zwiespalt des Urtheils über die Authentie der Apokalypse bey fortwährendem Gebrauch derselben in der Kirche ist kaum denkbar, wenn die Tradition über die Apokalypse ursprünglich so fest und sicher war, wie die neueren Vertheidiger ihrer Echtheit behaupten. Allerdings wird auch der apostolisch-johanneischen Authentie des Evangeliums in der alten Kirche widersprochen. Allein dieser Widerspruch verliert sich sehr bald wieder und wird sektirerisch, während der Widerspruch gegen die Apokalypse auch von katholischen Kirchen und Männern, welche sonst an den alten Traditionen der Kirche festhalten, getheilt und lange entschieden behauptet wird. So wenig das antichiliastische Interesse hinreicht, den Widerspruch gegen die Apokalypse zu erklären, so wenig kann das gnostische Interesse als ein hinreichender Erklärungsgrund für die seit Irenäus einstimmige und ausdrückliche Anerkennung des Evangeliums angesehen werden. Gerade der Gnosis eher abgeneigte als zugewendete katholische Väter, wie Irenäus,

hielten an dem Evangelium, trotz des Missbrauchs desselben von Seiten der Gnostiker, entschieden fest. Die trinitarische Logoslehre der katholischen Kirche reicht auch nicht aus, die allgemeine Gunst gegen das Evangelium zu erklären. Der damahlige Schriftbeweis der katholischen Kirche verstand sogar im A. T., geschweige in den Paulinischen Briefen und dem Briefe an die Hebräer, die Logoslehre zu finden und daraus zu entwickeln. Die neuere verneinende Kritik gegen das Evangelium kann das Gegentheil um so weniger behaupten, da sie dem in der Logoslehre besonders starken Justin den Gebrauch, ja selbst die Kenntniss des Evangeliums abspricht, welches zu seiner Zeit eben erst entstanden seyn soll. So viel ergiebt sich auch in diesem Falle aus Justin, dass man in der Kirche die Logoslehre haben und entwickeln konnte ohne das Johanneische Evangelium. Wenn aus dem allen unsererseits geschlossen wird, dass die Tradition über das Evangelium des Apostels Johannes der alten Kirche im Ganzen sicherer erschienen seyn müsse, als die über die apostolische Authentie der Apokalypse, so hat dieser Schluss wenigstens so gut sein Recht, als die entgegengesetzte Schlussweise zu Gunsten der Apokalypse und zu Ungunsten des Evangeliums. Bey dieser bleibt doch immer unerklärlich, wie eine Schrift, welche erst in der Mitte des zweyten Jahrhunderts, d. h. in einer Zeit, in welcher die Christliche Litteratur schon aus der Morgendämmerung der apostolischen Zeit heraus war, einen zusammenhängenden Fluss, und eine notorische Tagesbetriebsamkeit hatte, — entstanden seyn soll, schon von Irenäus, um nur den Hauptmann zu nennen, als eine unzweifelhaft echte apostolisch-neutestam. Schrift anerkannt werden konnte, von einem Manne, der gegen das Apokryphenthum der Sekten und Partheyen sehr auf seiner Hut war. Allerdings hat Irenäus auch die Apokalypse für echt Johanneisch gehalten. Aber würde er

es ohne alle traditionelle Auctorität gethan haben? Man fordert von uns, dass wir die gleiche Waage für das Evangelium und die Apokalypse gebrauchen. Thun das die Gegner der Johanneischen Authentie des Evangeliums? In der That aber ist das Verhältniss nicht gleich. Da der Verfasser des Evangeliums und des Briefes sich selbst im Context nicht genannt hat, wohl aber der Verfasser der Apokalypse, so war ungleich schwerer, jenen Johanneischen Schriften den Apostel Johannes zum Verfasser zu geben, als der Apokalypse, damit aber auch der litterarische Irrthum hier leichter, als dort.

4. Eine bedeutende Fraction der alten Kirche konnte, wie aus der Geschichte der Tradition über die Johanneischen Schriften des N. T. erhellt, sich leichter denken, dass der Zwölfapostel Johannes nur das Evangelium und den ersten Brief, als dass er nur die Apokalypse geschrieben habe. Dasselbe ist bekanntlich auch dem Dr. Luther begegnet. Umgekehrt urtheilt die moderne positive Kritik.

Wir haben oben [1]) schon bemerkt, dass die apokalyptische Litteraturform dem praktischen Beruf der Apostel und ersten Prediger des Evangeliums ursprünglich fern lag. Wer von den Aposteln und Apostelschülern in den ersten drey bis vier Decennien des apostolischen Zeitalters (bis in die siebenziger Jahre) zu schreiben genöthigt und befähigt war, schrieb, wie das allgemeine Bedürfniss forderte, evangelische Diegesen oder Memorabilien, und Paraklesen oder Didaskalien, Evangelien und Briefe. Kam es doch zunächst lange Zeit nur darauf an, die geschichtlichen Thatsachen und die wesentlichen Lehrpunkte des Evangeliums, besonders die Glaubens- und Liebeslehren des Christenthums festzustellen, einzuprägen und zu entwickeln. Die Christliche Hoff-

---

1) S. §. 48. S. 681 f. vrgl. S. 691 f.

nungslehre, somit auch das prophetische eschatologische Lehrstück gehörte dazu, aber man sieht aus der Art, wie Paulus dieses behandelt, dass eine vollständige apokalyptische Exposition und Composition auch so productionsreichen Männern, wie Paulus war, fern lag. Irre ich nicht, so trat das Interesse an apokalyptischen Productionen in dem apostolischen Zeitalter wohl erst um die Zeit der Zerstörung Jerusal. zugleich mit der antichristlichen Römischen Weltmacht in den Vordergrund der Geschichte der Kirche und suchte Befriedigung. Aehnlich, wie die alttestamentliche apokalyptische Litteratur, besonders seit Daniel, unter den Juden erst in einer Zeit hervortrat, in der die Erfüllung des von den früheren Propheten geweissagten Heils in der antitheokratischen Syrischen, nachher der Römischen Unterdrückungszeit in immer weitere Ferne rückte. Hiernach kann ich nicht wahrscheinlich finden, dass der Apostel Johannes weder ein Evang. noch Briefe, sondern einzig und allein eine Apokal. wie die unsrige, die so voll Kunst und Poesie ist, wie es doch scheint, vor Jerusalems Zerstörung geschrieben haben soll. Der ganze natürliche Lebensprocess der apostolischen Zeit verwirrt sich für mich, wenn ich annehmen soll, dass die Apokalypse, wie man sagt, die einzige Normalschrift des Urchristenthums, des sogenannten Säulenapostelthumes, sey, und wir somit den Kanon des N. T. und seinen historischen Process von hinten nach vorn zu constituiren haben, so dass die letzten hier recht eigentlich die ersten werden. Nun geschieht diess freylich oft sehr unerwartet in der Welt, aber dieses *ὕστερον πρότερον* ist mir zu stark. Aber allerdings ist die Wahrheit auch für mich stärker, mächtiger als Alles. Also, läge klar und entschieden vor, dass die Apokalypse sich äusserlich und innerlich durchweg als echtes und alleiniges echtes Werk des Apostels Joh. bewährt, so müsste man es tragen und sich anderweitig aus der

Noth heifen, wenn man sich unter dem ursprünglichen Christenthume ein anderes, als das apokalyptische judenchristliche zu denken gewohnt ist. Man würde freylich das echte Christenthum dann doch am Ende über aller Geschichte, in dem x des religiösen Gefühls oder auch des speculativen Geistes, suchen müssen, was in der That den weltgeschichtlichen Charakter des Christenthums gänzlich aufheben und ein Geschichtsräthsel setzen würde, welches keine Auflösung gestattet. Indessen hat es mit dieser Noth noch keine Noth. Der Beweis, dass die Apok. die einzige echte Schrift des Apostels Joh. sey, das Evangel. dagegen sammt dem ersten Briefe unechte, spätere Schriften, ist versucht, ist sehr glänzend, auch aus inneren Gründen, geführt worden, aber für evident, zwingend kann ich ihn doch nicht halten.

5. Aus dem, was §. 33. über die Andeutungen der Apokalypse über ihren Verfasser gesagt ist, ergiebt sich, dass dieser sich zwar bestimmt Johannes nennt, einen δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, einen Zeugen des Wortes und Zeugnisses Christi, aber nirgends als Apostel bezeichnet. War er der bekannte Zwölfapostel, so hatte er wohl Ursach, diese Auctorität sowohl bey den sieben apokalyptischen Briefen, als am Schlusse XXII, 8. 18., wo er die Sicherheit seiner Offenbarung erhärtet und die Bedrohung gegen zusetzende und wegnehmende Verfälscher seiner λόγοι τῆς προφητείας ausspricht, ausdrücklich geltend zu machen. Aber kein Wort, was einen unmittelbaren Jünger und Zeugen Christi, ich meine, einen amtlichen Apostel verriethe. Ja XXI, 14. begreift er sich unter den zwölf θεμελίοις der Mauer des neuen himmlischen Jerusalems, welche eben die zwölf Apostel des ἀρνίου sind, nicht mit. Er schauet die ὀνόματα der zwölf Apostel auf den Mauerfesten, die ihm von dem Engel gezeigt werden, wie ein Dritter. — Und doch soll er nach der neueren Kritik eben einer der Zwölfapostel seyn, einer der beyden Donnersöhne und

einer der drey Säulenapostel, welche Gal. 2, 9 ff. dem Apostel Paulus gegenüberstehen. Durchweg verrathe er sich als jener Donnersohn aus dem Evangel. des Mark., als jenen Zebedaiden, welcher nach demselben Evangel. einst mit seinem Bruder um die beyden nächsten Plätze neben dem Messias in seinem Reiche gebeten, und nach dem Bericht des Lukas (des Pauliners) zelotisch Feuer vom Himmel über die Samarit. Flecken gefordert hat. Eine bestimmte Beziehung auf diese Züge des in der evangelischen Geschichte erst werdenden Apostels hat man nicht nachgewiesen, kann es auch nicht. Es wäre auch seltsam, wenn, wie schon bemerkt, der Apostel in der Apokalypse immer noch gerade derselbige wäre, den Christus in den Evangelien einst strafte und zurechtwies, der sein natürliches Temperament durch die Geistes- und Leidenstaufe seines Berufs noch nicht gereinigt und gemässigt und des Herrn Weisungen und Belehrungen noch nicht innerlich sich angeeignet hatte. Von einem solchen Apostel vor dem Apostel finde ich in der Apok. keine Spur, er müsste denn in dem oft wiederholten φωναὶ καὶ βρονταὶ und dergl. stecken, was aber offenbar der alttestam. prophetischen Darstellung der Gottesgerichte angehört. Von seinem ehemahligen Sitzenwollen zur Rechten oder Linken Christi verlautet dagegen gar nichts bey dem demüthigen δοῦλος Ἰησ. Χρ. — Desto gewisser aber, sagt man, ist, dass der antipaulinische Säulenapostel aus Gal. 2, 9 ff. sich überall kund thut in seiner starr Judenchristlichen Denkweise. Wir haben oben gezeigt [1]), dass von Seiten der positiven Kritik das Judenchristliche in der Apok. sehr übertrieben worden ist, ferner, dass doch jene drei Säulenapostel Gal. 2, 9 ff. dem Paulus die Rechte zur Gemeinschaft bey aller Verschiedenheit ihres und seines besonderen Berufes gegeben [2]). Ferner ist oben [3]) schon angedeutet,

1) S. §. 49. 5. (b.). — 2) S. 757 f. — 3) §. 49. 5. (b.).

dass der Apokalyptiker nach unserer Ansicht, indem er II, 6. die Nicolaiten, deren historischer Begriff ohnehin nicht näher bezeichnet ist, und II, 14. 15. die Bileamiten bekämpft, nicht die Paulinische Lehre von der objectiven Adiaphorie des φαγεῖν εἰδωλόθυτα und der Christlichen Freyheit von dem Gesetz verwirft, obwohl auch nicht lehrt, sondern höchstens den Missbrauch der Paulinischen Lehre, in Wahrheit aber die auch von dem Apostel Paulus verworfene Heidnische Unzucht (man beachte II, 14. das mit φαγ. εἰδωλ. gleichgestellte πορνεῦσαι!) und muthwillige Gleichgültigkeit gegen Christliche Sitte und Zucht bestreitet. Er thut diess vielleicht nicht ohne Beziehung auf die von den Aposteln in Jerusalem beschlossene Sittenordnung in den gemischten Gemeinden AG. 15, 29. Aber diese wurde ja, wie unter seiner Zustimmung beschlossen, so auch von dem Apost. Paulus in solchen Gemeinden geltend gemacht. Mag er dieselbe dann späterhin im Kampfe mit den einseitigen strengen Judenchristen freyer gehandhabt haben, mehr aus dem Princip der heiligen Liebe, welche sich der Freyheit ohne Anstoss gegen die Brüder bedient, der Verfasser der Apok. ist allerdings kein Paulinischer Mann, aber die Kürze der Stelle und der apokalyptische Styl gestatten nicht, die Art, wie derselbe jenes Irrwesen ansah, genauer zu bestimmen. Von dem Hauptmotto in jenem Streit zwischen Paulus und den strengen Judenchristen, dem νόμος, hat er keine Sylbe; er gebraucht das Wort nicht einmahl. Auch müssen wir, wie ebenfalls oben schon bemerkt worden ist, den aus den zwölf Apostelnamen XXI, 14. gezogenen Schluss, dass der Apokalyptiker den Apostel Paulus für keinen wahren und rechtmässigen Apostel gehalten habe, entschieden bestreiten. Die Zwölfzahl ist in der Beschreibung des himmlischen Jerusalems offenbar symbolische theokratische Grundzahl, welche von Vers 12 bis Vers 14. durchherrscht. Was liegt hier ferner, als eine be-

stimmte historische Apostelzählung? War doch auch die neue Theokratie ursprünglich auf die Zwölfzahl der Apostel gegründet. Diese Zwölfzahl respectirt sogar Paulus 1. Kor. 15, 5. Hätte der Säulenapostel Johannes mit jener Stelle den Apostel Paulus von dem echten Apostolat überhaupt wirklich ausschliessen wollen, so müsste er gänzlich vergessen haben, dass er einst Gal. 2, 9 ff. unter denen gewesen war, welche dem Apostel die Hand gaben und seinen Heidenapostelberuf vollkommen anerkannten. Oder wollte er hier etwa die dort gegebene Rechte wieder zurückziehen, die frühere Anerkennung verleugnen? Für wen aber und wozu an dieser Stelle, und wie so unverständlich für die, welche die apokalyptische Darstellung und ihre Symbolik verstanden?

6. Die positive Kritik glaubt aber, dass von dem kritischen Dilemma, worauf die Differenz zwischen der Apokalypse und den übrigen Johanneischen Schriften führt, nichts klarer und augenscheinlicher sey, als dass namentlich das Evangelium kein Werk des Zwölfapostels Johannes seyn könne. Ist die Apokalypse dieses Apostels echtestes Werk, so ist das Evangelium gewiss unecht. Allerdings! Aber ist der erstere Satz nicht erwiesen, auch nicht erweislich, so fällt auch die zwingende Nothwendigkeit des Schlusses gegen die apostolische Authentie des Evangeliums weg. Es ist hier nicht der Ort, die ganze Argumentation jener kritischen Schule gegen die apostolisch-johanneische Echtheit des Evangeliums vollständig zu entwickeln und nach allen ihren Voraussetzungen, Momenten und Stricturen genauer zu prüfen. Nur die vornehmsten inneren Merkmahle der Unechtheit, welche man im Evangelium selbst gefunden zu haben glaubt, können hier in Betracht kommen. Nicht bloss der Kürze wegen lassen wir hier alles unberücksichtigt, was jene Schule von Unwahrscheinlichkeiten des apostolisch-johanneischen

Ursprungs zum Theil nach Hengstenbergischer Auslegungskunst, zum Theil nach der ihr eigenen tendenzspürigen Exegese erst hinein exegisirt hat. Die objectiven Streitpunkte liegen theils in den Abweichungen und Widersprüchen zwischen dem Johanneischen Evangelium und den synoptischen, sowohl was die Thatsachen, als die Rede- und Lehrweise Christi betrifft, theils in der Composition des Evangeliums, welche sich durchweg als eine idealisirende oder dogmatisirende erweisen soll. — Wir beschränken uns auf die Prüfung dieser beyden Beweiskategorien, vornehmlich von der formellen, dialektischen Seite.

Was die erste Beweiskategorie betrifft, so lässt sich nur mit Sicherheit daraus argumentiren, wenn die absolute Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien vorausgesetzt wird und zwar in dem Sinne, dass sie vom Leben und Lehren Christi schlechthin alles und in absolut authentischer Weise enthalten. Der Schluss verliert in dem Grade an Kraft und Evidenz, in welchem die Synoptiker auch subjectiv, ja tendentiös componirt haben sollen, und mehr als Mythologen oder Mythopoeten, denn als evangel. Logographen und Diaskeuasten vorliegender Diegesen angesehen werden, je mehr ihnen überhaupt nur so viel historische Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird, als der Christusbegriff der Schule gestattet. Die Gegner legen zwar einen der Synoptiker den übrigen zum Grunde, aber nicht Alle denselben. Vorzugsweise gilt ihnen Matthäus als katholischer Abschluss der Ebionitischen Evangelienlitteratur, und in sofern als die Grundlage der beyden andern. Aber auch das Matthäusevangelium soll keine rein historische Relation über das ursprünglich Thatsächliche seyn. Der eigentliche Kern der evangelischen Geschichte der Synoptiker ist eine mehr und weniger unbekannte Grösse. Wo ist nun das ποῦ στῶ, der sichere objective Maassstab für den historischen Gehalt und Charakter des vierten

Evangeliums? — Auch ich halte dafür, dass weder diesem noch den synoptischen Evangelien eine absolute Glaubwürdigkeit zukommt. Aber ich finde in den letzteren so viel allerdings durch die Kritik vermittelte Sicherheit ihrer Erzählungen, dass ich das geschichtliche Bild, welches sie von Christo geben, in allem Wesentlichen für wahr halten muss. Die mir wahrscheinliche Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien aus ursprünglich mündlichen, bald auch schriftlich gewordenen unmittelbaren Zeugnissen gestattet die Annahme, dass ausser und nach der allgemeinen evangelischen Geschichts- und Lehrtradition, welche den Synoptikern zum Grunde liegt, noch vollkommen eben so glaubwürdige ja zum Theil genauere individuellere Relationen einzelner Apostel über das Leben und Lehren Christi entstehen konnten, durch lehramtliche Erfahrungen und Zwecke hervorgerufene Erinnerungen und Darstellungen, welche in den schon bis auf einen gewissen Punkt abgeschlossenen allgemeinen evangelischen Traditionsfluss nicht mehr aufgenommen wurden und neue Evangeliencompositionen veranlassten. Dass in dieser Art das spätere vierte Evangelium entstehen k o n n t e, wird sich schwer leugnen lassen. Auch verbieten die Synoptiker nicht, eine durchweg idealere Lebensgestalt von Christus, als sie geben, für geschichtlich zu halten; im Gegentheil enthalten sie für jeden Aufmerksamen in den Worten und Werken Christi einzelne Züge, welche darauf hindeuten. Man kann, wenn man unbefangen liest, nicht leugnen, dass das vierte Evangelium geschichtliche Data, besonders in der Leidensgeschichte und deren geschichtlichen Voraussetzungen enthält, welche theils die synoptische Geschichte eben in ihrem äusseren geschichtlichen Pragmatismus vollständiger, deutlicher, erklärlicher machen, theils durch ihre Abweichung jene objectiv berichtigen. Freylich beruht dieses Urtheil auf einem allgemeineren Typus von geschichtlicher

Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und Wahrscheinlichkeit im Leben Christi. Dass hierbey das Subjective des Standpunkts des Betrachtenden mit hinein spielt, wer wollte das leugnen? Stehen wir doch alle mit unserer Kritik eben nur auf dem Boden der Hypothese und müssen damit zufrieden seyn, das historische Räthsel nur approximativ lösen zu können. Hat die neuere positive Kritik festere, unzweifelhafte, rein objective Grundlagen? Ist ihr Typus der Geschichte Christi, woraus sie argumentirt, wirklich so objectiv und evident, wie sie meint? Gering gesagt, ihre Subjectivitäten sind nur andere, vielleicht vornehmere, und haben eine andere Quelle, als die unsrige. — Bey der inneren historischen Wahrscheinlichkeit vieler Erzählungen im Johanneischen Evangelium, wobey das Wunder gar nicht in Betracht kommt, bleibt mir wenigstens räthselhaft, wie dieselben erst in der Mitte des zweyten Jahrhunderts aus heiler Haut erfunden, oder wie sie, wenn sie zum Theil wenigstens von der entgegengesetzten Seite für traditionelle Elemente gehalten werden, so lange in der Kirche herumgelaufen seyn sollen, bis sie zufällig ein namenloser Mann im zweyten Jahrhundert in sein idealistisches Evangeliennetz einfing.

Allein, — und diess führt uns zur zweyten Beweiskategorie, das Joh. Evang. soll nach der Meinung der neueren Kritik eben gar keinen historischen Zweck und Gehalt haben; sein Verfasser soll von der wirklichen Geschichte Christi nichts weiter gewusst, als was die ihm bekannten Synoptiker ihm darboten, und was er Neues und Abweichendes berichtet, zu dem Zwecke, Jesum als den menschgewordenen *θεός λόγος* darzustellen, frey erdichtet, somit die Geschichte Jesu theologisch oder logologisch mythisirt haben.

Diese Behauptung beruhet zum Theil auf einer Exegese, welche zwar der entgegengesetzten, verächtlich apologetisch genannten, subjective Willkühr und Be-

gehrlichkeit vorwirft, in diesem Genre aber nach ihrer Art schwer zu übertreffen ist. Die ins Einzelne eingehende exegetische Debatte gehört nicht hierher. Wir erwägen hier nur, was in jener Argumentation zur Entscheidung der Frage dient, ob, wenn von beyden nur eins seyn kann, wahrscheinlicher die Apokalypse oder aber das Evangelium ein echtes Werk des Apostels Johannes ist.

Zunächst kommt hier in Betracht, ob, wie Baur die Frage gestellt hat, „die aus der geschichtlichen Erzählung des Evangeliums hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz anzusehen, oder ob die Idee in ihrer selbstständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte sey, dass sie diese selbst nach ihr gestaltet und im Grunde nur zur Form ihrer äusseren Erscheinung gemacht habe,“ — ob also die Composition des Evangeliums eine wesentlich geschichtliche oder eine mythische [1]) sey, eine mythologische Logologie oder ein logologisches mythisches Poem?

Dass der Evangelist den Pragmatismus der Geschichte des Herrn nach den logologischen Grundideen des Prologs darstellt, leugne ich nicht. Auch ist unverkennbar und von mir eingeräumt, dass namentlich die längeren Reden Jesu im vierten Evangelium mehr und weniger zu subjectiv Johanneisch reflectirt und concipirt sind, um für absolut authentisch gehalten zu werden. Aber, was das letztere betrifft, so kommt eine absolute Authentie auch den synoptischen Reden Jesu, den längern insbesondere bey Matthäus, nicht zu, sowohl was die Form der einzelnen Gedanken, als die Composition des

1) Dr. Baur will sich zwar zur mythol. Ansicht nicht hindrängen lassen, die Reflexion herrsche, sagt er, zu entschieden vor. Aber giebt es keine Mythen aus Reflexion, aus bewusster Kunst? Wenn die reflectirte Idee sich dichtend eine äussere geschichtliche Erscheinungsgestalt giebt, was ist das anders, als mythisch?

Zusammenhangs betrifft. Das Schematische und Gruppirende in der Darstellung der Reden Jesu ist namentlich bey Matth. Cap. 5 — 7. Cap. 13. und Cap. 24. und 25. unverkennbar. So wenig aber hier die Composition für reine Erdichtung gehalten werden kann, so wenig bey Johannes; die ursprüngliche Substanz der Gedanken mag im Johannes durch seine Subjectivität verdeckter seyn, als im Matthäus, aber sie fehlt nicht. Die Lehr- und Redeweise Christi bey Johann. ist allerdings eine andere, als z. B. bey Matthäus. Aber man kann doch nicht sagen, dass die eine Art die andere schlechthin ausschliesst. Theils enthalten die synoptischen Darstellungen der dialektischen Redeweise Christi bey Johannes Verwandtes, theils fehlt der Johanneischen Darstellung das Parabolische und Gnomenartige der synoptischen nicht. Rein von Johannes erdichtet, würden die Reden Jesu theils dem Cap. 20, 31. ausgesprochenen Zwecke des ganzen Evang. des Joh. ἵνα πιστεύσητε u. s. w., wenn das πιστεύειν doch nicht ohne weiteres logognostisches Verstehen heissen kann und der Inhalt, der demselben gegeben wird, ὅτι 'Ιη.σ. ἐστὶν ὁ Χριστός —, ein wesentlich historischer ist, geradezu widersprechen, theils würde daraus folgen, dass die historischen Situationen, worauf sich dieselben beziehen und denen sie entsprechen, ebenfalls rein erdichtet wären. — Aber diese Folgerung lässt die neuere Kritik in ihrer Unerschrockenheit auch vollkommen gelten. Den Widerspruch mit dem Zwecke des Evangeliums 20, 31. hebt sie dadurch auf, dass sie diesen nach dem Prolog näher bestimmt, als einen gnostischlogologischen. Allerdings bestimmt der Prolog den Glaubensinhalt in jener Zweckbestimmung näher, allein doch nicht so, dass das historische Object des Glaubens dadurch aufgehoben würde, da 1, 14 ff. die reale historische Erscheinung Christi und die unmittelbaren Erfahrungen von dieser sehr stark betont, auch die unmittelbar auf den Prolog folgende Geschichts-

erzählung auf das Bezeugtwerden der historischen Erscheinungen der Doxa des Logos in Jesu Christo wiederholten Nachdruck legt. Auf jeden Fall ist sich der Evangelist in keiner Weise bewusst, das Geschichtliche wesentlich alterirt oder gänzlich erdichtet zu haben, obwohl die Gegner den durchherrschenden Reflexionscharakter der Darstellung für sich geltend machen. Der Reflectirende aber weiss, was er thut, ob er geschichtliche oder erdichtete Thatsachen erzählt. — Dass das Evangelium einen Process der Selbstoffenbarung des Messias, den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben in seinen verschiedenen Formen, und seinem Process im Leben darstellt, gebe ich zu; auch dass die Ideen des Prologs die ganze geschichtliche Darstellung beherrschen. Aber ist die Geschichte Christi nicht wirklich eine Geschichtswerdung jener Ideen und ihrer Processe? Folgt aus der Johanneischen Composition etwas anderes, als dass der Verfasser mehr, als z. B. Matthäus, und anders, als Paulus über die Geschichte Christi reflectirt und die darin liegenden Glaubensideen erkannt hat? Wenn eine Construction der Geschichte in dieser Art ohne Weiteres schon als Zerstörung oder Verzehrung des Geschichtlichen angesehen werden soll, müsste man da nicht am Ende sagen, was doch jene Schule am wenigsten zugeben kann, dass die historische Kunst, je mehr sie ihre Aufgabe löst, die Zwecke, die Gesetze und Ordnungen Gottes, die ethischen Ideen in der Geschichte der Menschheit zur Darstellung zu bringen, desto mehr eine Geschichtsverderberin und Verzehrerin werde? — Die aus der geschichtlichen Erzählung des Evangeliums hervorblickende Idee ist für mich kein verschwindendes, sondern ein dem Geschichtsstoffe immanentes Moment, welches die geschichtliche Tendenz nicht aufhebt, sondern als eine solche bewährt, welche an der Geschichte Christi einen wesentlichen religiösen Glaubensgrund hat, der zwar die kritische

Forschung zunächst fern liegt, aber den historischen Wirklichkeitssinn tief in sich trägt.

Es entsteht aber jetzt die Frage, ob eine solche Evangeliencomposition, wie die Johanneische, sich für den Apostel Johannes eigene, oder ob, was wir von diesem wissen, die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit derselben ausschliesse?

Die Tradition von der späteren Ephesinischen Lebensperiode des Apostels Johannes wird von der gegnerischen Kritik im Allgemeinen als geschichtlich anerkannt, aber nur zu Gunsten der apostolisch-johanneischen Authentie der Apok., weil, wie man sagt, die persönliche Identität des Ephesinischen Apostels Johannes mit dem Säulenapostel Johannes in Jerusalem Gal. 2, 9 ff. nur eine solche Judenchristliche Production, wie die Apokalypse, gestatte, die gnostischidealisirende, universalistische Evangeliencomposition dagegen ausschliesse. Abgesehen davon, dass, wie oben gezeigt ist, die Judenchristliche Denkweise der Apokalypse von jener Seite sehr übertrieben wird, und eine bestimmte antipaulinische Tendenz in derselben nicht nachgewiesen werden kann, so ist es eine doppelt räthselhafte Erscheinung, einmahl, dass ein Apostel aus der Zwölfzahl zu keiner apostolischbrieflichen und evangelischen Production, welche seinem amtlichen Berufe so nahe lag, je gekommen seyn, dagegen eben nur die jenem Beruf so fern liegende apokalyptische Litteraturform mit besonderer Virtuosität gewählt haben soll; sodann dass derselbe, während er zur Bürgschaft für die Wahrheit der empfangenen Offenbarung seiner Schrift sich ausdrücklich nennt, aber seinen amtlichen Apostelcharakter in keiner Weise geltend macht, in dem Evangelium und dem ersten Briefe sich zwar nicht nennt, aber sich dort als einen Zeugen des öffentlichen Lebens Christi von Anfang an, als den vom Herrn besonders geliebten Schoossjünger darstellt, dessen Zeugniss wahr

und echt sey Evangelium 19, 35., hier aber I, 1 — 3. vrgl. Evangelium 1, 14. sich als einen von denen charakterisirt, welche das historische Erscheinungsleben des ewigen Logos unmittelbar mit ihren Augen und Ohren erfahren haben. Die betreffenden Stellen haben weder einen anderen Sinn, noch den Ton der pseudepigraphischen Täuschung.

Wenn man nun gegnerischer Seits gesagt hat, aus dem Säulenapostel von Jerusalem habe wohl in weiterer natürlicher Entwickelung ein antipaulinischer Apokalyptiker, nimmermehr aber ein nachpaulinischer logologischer Evangelist und Briefschreiber werden können: so fragt sich, welcher Bildungssprung grösser ist, von dem Säulenapostel zu einem solchen Apokalyptiker oder zu einem solchen Evangelisten? Den Bildungsprocess eines Jüngers, wie Johannes, von den ersten Anfängen der Jüngerschaft unter zum Theil wenig oder gar nicht bekannten historischen Verhältnissen zu berechnen und zu punctiren, ist immer ein Wagstück. Ueber das Wahrscheinliche kommt man nie hinaus. Aber unter den gegebenen Verhältnissen ist doch das eine wahrscheinlicher, als das andere. Blieb Johannes nicht in dem Säulenapostel von Jerusalem stecken, hatte er, wie man doch zugiebt, noch eine nachpaulinische Ephesinische Entwicklungsperiode, so ist freylich in abstracto möglich, dass er in dieser Zeit ein apokalyptischer Schriftsteller von besonderer Virtuosität wurde, aber eben so möglich ist, dass er ein Evangelist wurde, der der evangelischen Geschichte Geist und Wahrheit, wie Herder sagt, zu schreiben verstand. Nach den gegebenen historischen Verhältnissen ist mir aber das letztere ungleich wahrscheinlicher, als das erstere. Die apokalyptische Composition, — abgesehen jetzt von ihrem Inhalte, setzt in ihrer Künstlichkeit, ja fast Gelehrsamkeit, eine gelehrte Rabbinische Bildung und dazu apokalyptische Formstudien voraus, welche am wenigsten in dem

natürlichen Bildungsgange eines Zwölfapostels lagen. Das Evangelium und der Brief dagegen setzen eben nur voraus, dass Johannes dem inneren Bildungstriebe des heiligen Geistes Christi, der Geburt von Oben in sich Raum gab, dem natürlichen Fortschritt des Glaubens zur Erkenntniss folgte, die Erfahrungen seines Amtes zu benutzen verstand, der fortschreitenden Entwicklung des Christlichen Lebens und Denkens in der Zeit sich nicht verschloss und den veränderten Bedürfnissen und Beziehungen seiner apostolischen Wirksamkeit gerecht wurde. Was hat man für einen Grund, ihm den guten Willen und die Fähigkeit dazu nicht zuzutrauen? Trauet man ihm zu, eine Apokalypse in Ephesus zu schreiben, wie viel mehr muss man ihm zutrauen, dass er es verstand, in den durch den Apostel Paulus in den Kleinasiatischen Gemeinden schon verbreiteten Universalismus des Evangeliums einzugehen, die dort gerade mit zuerst hervortretende Gnosis mit ihren Gegensätzen und Gefahren für den Glauben recht ins Auge zu fassen, ihr Recht und Unrecht zu würdigen und zwischen dem doketischen Idealismus und dem Judenchristlichen Empirismus der Zeit die gerechte Mitte der Wahrheit zu suchen und darzustellen, und so die von Paulus schon angefangene apologetische Rechtfertigung des Christenthums und die rechte Vermittlung des Christlichen Glaubens mit den Denkformen der Zeit weiter zu bilden. Allerdings setzt der Standpunkt des Evangelisten den Standpunkt des Apostels Paulus voraus. Aber beyde folgen doch natürlich auf einander, und das Evangelium und der Brief verrathen nicht etwa einen Schüler des Paulus, sondern einen selbstständigen Apostel, der seinen eigenen Bildungsgang hat, aber die fördernde Lebensgemeinschaft mit Andern nicht verschmäht.

Allerdings liegt in dem Evangelium und dem Briefe eine neue, nachpaulinische Evolution des Christli-

chen Geistes und Verstandes, aber darum keine nachapostolische. In der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts fängt eine neue Erhebung des Christlichen Geistes an; man kann sie im Allgemeinen die apologetische nennen und Justin den Märtyrer als einen Repräsentanten derselben betrachten. Aber so wenig ich im Stande bin, das Evangelium und den Brief des Johannes in die zwischen dem apostolischen und apologetischen Zeitalter liegende Erschlaffungsperiode der sogen. apostolischen Väterlitteratur hinein zu construiren, so wenig kann ich beyde aus dem Zeitalter Justins erklären. Die Johanneische Logoslehre hat noch eine Einfachheit, von der die Justinische sehr absticht, diese setzt jene voraus, nicht umgekehrt; und wenn man die evangelischen Denkwürdigkeiten Justins näher ansieht, so erkennt man leicht so viel, dass das Zeitalter wohl aufgelegt war zu harmonistischen Auffassungen der vorhandenen schriftlichen Evangelien, so wie zu dogmatischen Expositionen und Lehrbildungen, — aber zu einer neuen Evangeliencomposition, wie das Johanneische, weder Stoff noch Veranlassung, ja innerhalb der katholischen Kirchen- und Lehrentwicklung, der das Joh. Evangelium doch von den Gegnern zugetheilt wird, sogar Motive genug hatte, sich einer solchen pseudepigraphischen Production zu enthalten.

Mag man diess eine subjective Anschauung von der ältesten Kirchengeschichte nennen, sie ist nicht subjectiver, als die entgegengesetzte, und hat wenigstens eben so viel Recht an die unleugbaren Thatsachen, als diese.

§. 52.

Ob Johannes Markus der Evangelist der Verfasser der Apokalypse sey?

Der Verfasser der Apokalypse nennt sich selbst Johannes. Aber, wenn dieser nicht der Apostel ist, wel-

cher Johannes unter den Dienern Jesu Christi und Zeugen des Wortes Gottes und Christi ist es denn?

Wir kennen ausser dem Apostel nur noch zwey Johannes aus der apostolischen Zeit.

Der erste ist der bekannte Evangelist, Johannes Markus oder auch bloss Markus genannt, der in Jerusalem zu Hause war und zu dem Jüngerkreise daselbst in der Zeit der Herodischen Verfolgung gegen Jakobus, den ältern, und Petrus AG. 12, 1 ff. gehörte, darauf zuerst den Barnabas, dessen Neffe er nach Kol. 4, 10. war, und den Paulus eine Zeitlang auf ihrer ersten —, gemeinschaftlichen Mission in Kleinasien begleitete AG. 13 und 14., — späterhin nur den Barnabas auf dessen Reise nach Cypern AG. 15, 37 — 39. Aber Kol. 4, 10. Philem. 24. und 2. Tim. 4, 11. erscheint er wieder unter den Gehülfen des Paulus, während der Römischen Gefangenschaft desselben. Der zweyte ist der vorzugsweise sogenannte Presbyter, von welchem die erste und einzig sichere Kunde Papias (Euseb. KG. 3, 39.) giebt, welcher nach Eusebius eben dieses Presbyters Johannes ἀκουστής [1]) war. Papias nennt ihn einen μαθητὴς κυρίου d. h. einen unmittelbaren Jünger des Herrn. Nach der Vermuthung des Alexandr. Dionysius und des Eusebius [2]) lebte derselbe in Ephesus und starb daselbst. War Papias sein Schüler, so ist seine Blüthezeit Ende des ersten und Anfang des zweyten Jahrhunderts. — Weiter weiss man nichts von ihm. Ob er eine und dieselbe Person mit dem ungenannten Presbyter, dem Verfasser des 2. und 3. Joh. Briefes, ist streitig.

Diese beyden Johannes bringt, wie wir oben [3]) gesehen haben, Dionysius von Alexandrien auf die engere

---

1) Vrgl. §. 35. S. 583 ff.
2) S. Euseb. KG. 3, 39. 7, 25.
3) S. §. 40.

Wahl für die vermuthliche Verfasserschaft der Apokalypse. Aber er giebt dem Presbyter den Vorzug vor dem Johannes Markus, dem Evangelisten. Diese Vermuthung hegt auch Eusebius. In der neueren Zeit haben ihr besonders Bleek [1]), de Wette [2]) und Credner [3]) das Wort geredet. Der letztere hält diesen Johannes Presbyter auch für den wahren Verfasser des zweyten und dritten Briefes, während K. Wieseler ihn auch zum Verfasser des 21sten Capitels des Evangeliums Johannes macht [4]). — Die von Dionysius von Alexandrien kurz abgewiesene Hypothese aber, dass der Evangelist Joh. Markus der Verfasser der Apokalypse sey, hat, nachdem nur Beza sie berührt hatte, um sie, ungeachtet er zwischen der Apokalypse und dem Evangelium des Markus eine grosse Sprach- und Stylverwandtschaft bemerkt zu haben glaubte, doch gleich wieder aufzugeben [5]), — in der neueren Zeit Hitzig mit der ihm eigenen Energie wieder geltend, ja glänzend zu machen gewusst [6]).

1. Was zuerst die Markushypothese betrifft, so kam Dionysius auf dieselbe nur dadurch, dass der gesuchte Apokalyptiker Johannes möglicher Weise auch der Johannes Markus der Apostelgeschichte seyn könne. Er betrachtet diess aber eben nur als einen Einfall, den er alsobald wieder verwirft, mit der Bemerkung, dass jener Johannes Markus nach der AG. nicht nach Klein-

1) In der Berl. theol. Zeitschrift 2. 248. Beiträge zur Evangelienkritik S. 193 f.
2) Einl. in d. N. T. §. 190.
3) Einl. in d. N. T. §. 267.
4) Dissert. num loci Marc. XVI, 9 sqq. et Joan. c. XXI. genuini sint, necne. Gott. 1839.
5) Proleg. ad Apoc. p. 744 b sagt er: Quod si quid aliud (nemlich als dass der Apostel Johannes der Verfasser sey) liceret ex stylo conjicere, nemini certe potius quam Marco tribuerim, qui et ipse Joannes dictus est: adeo non in verbis tantum, sed etiam in formulis dicendi plerisque similis, ac paene idem est Evangelii Marci et hujus libri character.
6) Ueber Joh. Markus u. s. w. 1843.

asien (Asia proconsularis) gekommen sey, sondern in Perge in Pamphylien sich von Barnabas und Paulus getrennt habe um nach Jerusalem zurückzugehen. Dionysius sieht richtig ein, dass die Apokal. einen Kleinasiatischen Johannes voraussetzt und dass, wenn Joh. Markus erweislich nie in Kleinasien war, er auch der Verfasser der Apokalypse nicht seyn könne. Nur folgt aus AG. 13, 14. vrgl. 15, 37—39. nicht, dass Johannes Markus auch nicht später nach Kleinasien gekommen und hier längere Zeit wirksam gewesen ist.

Die Hypothese verdient eine genauere Erwägung, welche ihr denn auch von unserem Zürcher Freunde in reichstem Maasse zu Theil geworden ist.

Hitzig, mit sicherer Methode von dem Sprachverhältnisse zwischen der Apokalypse und dem Markusevangelium ausgehend, versucht zuerst nachzuweisen, dass beyde Schriften in auffallender Weise mit einander gemein haben dieselbe Wort- und Formenbildung, so wie denselben Wörterschatz, ferner im Sprachgebrauch in der Syntax nächst verwandt sind und ein Genus von Sprache und Styl bilden, worin nach neutestamentlichem Maass die meisten und stärksten Hebraismen vorkommen. Dabey erhärtet er aber die doppelte Voraussetzung, dass der von Rettig herausgegebene Cod. Sangallensis Evangeliorum gerade im Evangelium des Markus nicht selten die echte Leseart darbiete, und dass das Markusevangelium nicht von Matthäus und Lukas abhängig, sondern vielmehr die Quelle dieser beyden und schon im Jahre 57 bereits vorhanden gewesen sey. Hierauf zeigt er, dass beyde Schriften auch in der Composition nahe verwandt seyen, dass im Evangelium ungeachtet der Gebundenheit durch den historischen Stoff überall ein freyer poetischer Geist durchbreche, welcher in dem Poem der Apokalypse nur seinen ungehemmten Phantasieflug nehme, dass sich in jenem überall die Anlage und Anfänge zu diesem nachweisen lassen, dass in

beyden dieselben Bilder vorkommen und die Anordnung so im Einzelnen, wie im Ganzen und Grossen, wesentlich dieselbe sey, ein Höhepunkt in der Composition, wo das Ganze sich in zwey Hälften scheidet, dort die Verklärung auf dem Berge, 9, 2 – 13., hier XI, 15—19. und neben dieser Zweytheiligkeit eine Eintheilung in drey ungefähr gleich grosse Abschnitte; ausserdem auch die Zahlenarchitektonik und der Gebrauch der heiligen Siebenzahl und ihrer Theilungen, so wie der Zwölfzahl. Es werden dann beyde Schriften auch ihrem Lehrgehalte nach mit einander verglichen und ihre Einstimmigkeit insbesondere in den Lehren von Gott und seinen Eigenschaften, von Christo, der Parusie desselben, von den Dämonen, so wie von dem Verhältnisse der Juden und Heiden zum Reiche Christi u. s. w. aufgewiesen, so dass, wie es heisst, „beyde in der Entfaltung des Christlichen Princips die gleiche Richtung verfolgend auf dieselbe Seite zu stehen kommen.“ — Der Beweis aber vollendet sich dadurch, dass in der Geschichte des Johannes Markus auch die der Abfassung der Apokalypse entsprechende historische Situation wahrscheinlich gemacht wird. Nachdem nemlich derselbe von AG. 15, 37 — 39. an, wo Paulus sich seine Begleitung verbittet und er allein mit seinem Oheim Barnabas nach Cypern geht, auf eine Zeitlang für uns wie verschwunden sey, erscheine er nach dem Jahre 60 auf einmahl wieder in dem Kreise der Gehülfen des Apostels Paulus, Philem. 24. Kol. 4, 10. Nach der letzteren Stelle sey er, während Paulus in Rom gefangen sitzt, auf dem Wege nach Kolossä, nach Phrygien, und solle von hier mit Timotheus nach Rom zu dem Apostel kommen, 2. Tim. 4, 10. Sey er dann, wie nicht unglaublich, wirklich nach Rom zurückgegangen, so könne er daselbst nach 1. Petri 3, 13. mit Petrus zusammengewesen seyn. — Bleibt nun hierbey noch räthselhaft, wie Johannes Markus, nachdem Paulus sich so entschie-

den von ihm getrennt hatte, auf einmahl wieder in des Apostels Begleitung erscheint, so weiss unser Freund mit bewunderungswürdiger Combinationsgabe auch dieses Räthsel zu lösen. Der 2. Kor. 8, 18. 19. von Paulus zwar nicht genannte, aber hinlänglich charakterisirte Bruder, *οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*, welchen der Apostel von Macedonien aus nebst Titus und noch einem andern nicht genannten Bruder Vers 22 ff. nach Korinth absendete, sey eben unser Markus, den er nicht nenne, weil er durch sein Evangelium, — das erste von allen kanonischen schriftlichen, — allgemein in den Gemeinden bekannt war. Paulus habe nemlich, wie sich aus Vergleichung von 1. Kor. 7. 10 ff. mit Mark. Evang. 10, 1—12. ergebe, das Evang. des Markus damahls schon gekannt und gebraucht Nicht durch Selbstwahl nach dem freyen Willen des Paulus sey er wieder in dessen Begleitung eingetreten, sondern von den Gemeinden s. 2. Kor. 8, 19. dem Apostel zum Gefährten bey der Ueberbringung der Collecte nach Jerusalem gesetzt worden. Wahrscheinlich sey er denn auch AG. 20, 5. unter den Begleitern des Apostels, die mit ihm nach Jerusalem gehen. Nach der aus der Gefangenschaft in Cäsarea geschriebenen Briefstelle 2. Tim. 4, 11. sey er damahls in Kleinasien gewesen, aber mit Timotheus darauf nach Rom dem Apostel nachgefolgt. Hierauf aber, im Jahre 68., sey er wieder nach Asien gegangen, auf dem Wege dahin nach Patmos gekommen, wo er im Frühjahre 68. am Ostertage die Apokalypse gehabt habe u. s. w.

Diese Combinationen sind eben so sinnreich als scharfsinnig kühn. Die darauf gebauete Hypothese, wohl zusammenhängend und nach allen Seiten wohl verwahrt, hat so viel verführerische Eleganz und so viel lockenden Schein, dass es schwer wird zu widersprechen. Aber noch schwerer wird doch beyzustimmen. Hypothesen, Combinationen, auch die kühnsten, haben in der Kritik

ihr Recht. Wer nicht wagt, sagt das Sprüchwort, der nicht gewinnt. Allein hier ist mehr als gerechtes Wagen. Mich deucht, dass es dem elegant gezimmerten Schiff der Hypothese an festen Rippen fehlt. Muss ich nun auch widersprechen, so räume ich doch der kühn und consequent durchgeführten Hypothese gern das bedeutende Verdienst ein, deutlich gezeigt zu haben, ob und wie weit auf ihrem Wege das kritische Räthsel gelöst werden könne.

2. Wenn Hitzig davon ausgeht, dass die St. Galler Handschrift der Evangelien (*Δ* bey Scholz und Tischendorf) häufig allein den echten ursprünglich sehr Hebraisirenden Text des Markusevangeliums erhalten habe, so ist allerdings unleugbar, dass diese Handschrift gerade in dem Markusevangelium sehr merkwürdige Texteseigenthümlichkeiten enthält. Obwohl erst im 9. Jahrhundert geschrieben, scheint sie doch aus alten Documenten gefertigt zu seyn. Aber ihre singulären Lesearten sind darum noch keine alten, noch weniger die echten, wie diess Hitzig selbst einräumt. Ohne anderweitige ältere Zeugnisse haben sie um so weniger kritische Geltung, da die Handschrift sonst vielfach einen des Textes eben nicht sehr kundigen Verfasser verräth und voller Schreibfehler ist. Wird nach inneren exegetischen Merkmahlen über die Lesearten entschieden, so muss ich gerade in dem von Hitzig besonders hervorgehobenen Beyspiele von der Ursprünglichkeit ihres Textes, Mark. 10, 9. *μὴ χωριζέσθω*, statt der recepta *χωριζέτω*, geradezu widersprechen; ich kann jenes nur für einen Schreibfehler halten [1]). Anders ist

---

1) Nach Hitzigs sehr scharfsinniger Auslegung soll die Leseart des Cod. *Δ* *Ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέσθω!* allein richtig seyn, da *ἄνθρωπος* eben der Begriff der durch die Ehe aus Mann und Weib entstandenen *σάρξ μία*, sey, welche eheliche Menschenperson (*ἄνθρ.*) sich nicht von einander scheiden soll. Allein der Gegensatz von *θεὸς συνέζευξεν* und *ἄνθρ.* — *μὴ χωριζέτω* liegt im Zusammenhange zu klar am Tage, und ist durch

es in der anderen Hauptstelle Mark. 8, 36. 37. vrgl. Matth. 16, 26., wo statt der recepta ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα, — welche im Text des Matthäus vollkommen sicher ist und auch im Markus achtbare Aucteritäten für sich hat, wesshalb sie auch von Lachmann beybehalten ist, jener Codex τί γὰρ ἀντάλλαγμα — giebt. Diese Leseart wird aber durch B L und Orig., welche τί γὰρ δώσει ἄνθρ. —, so wie durch Cod. D., welcher beyde Lesearten im Anfange ἢ τί γάρ — verbindet, unterstützt. Ausserdem empfiehlt sie sich durch ihre Kürze [1]). Aber diese Kürze ist mehr Griech. als Hebr. Nur die rhetorische Form des Satzes wird dadurch verschieden, der Sinn bleibt wesentlich derselbe, dass es nemlich für Seelenschaden keinen Ersatz in der Welt giebt. — Mögen nun die eigenthümlichen Lesearten jener Handschrift, auch insofern sie sonst meist Hebräischer sind, als andere, oft den Vorzug verdienen, es sind doch nach Abzug offenbarer Verwirrtheiten und Unwissenheiten des librarius [2]), immer nur einzelne

---

den Zusammenhang der Argumentation Christi so sehr motivirt, dass er fast nothwendig hervortritt. Der Gegensatz hat aber seine Kraft eben darin, dass der Mensch nicht willkührlich trennen soll, was Gott in der Ehe unauflöslich zusammengefügt und so dem Menschen zu unverbrüchlicher Treue gegeben hat, vorzugsweise dem Manne, aber auch dem Weibe. Das Verbot der menschlichen Willkühr fordert das activische μὴ χωριζέτω und ἄνθρωπος als Gegensatz von Gott ist der Mensch überhaupt. Aus Ueberlegung kann das χωριζέσθω des St. Gallers allerdings nicht entstanden seyn, wohl aber, ja wie mir fast gewiss ist, durch einen Schreibfehler, da die Lateinische Uebersetzung des Cod. das Activum übersetzt.

1) Liegt, wie wahrscheinlich, die Stelle Ps. 49, 8. 9. zum Grunde, so kann man sehr zweifeln, ob die kürzere Leseart der St. Galler Handschrift die ursprüngliche Form des Ausspruchs giebt. Dort steht freylich ἀντάλλαγμα nicht, sondern ἐξίλασμα und τιμὴ τῆς λυτρώσεως. Aber ἀντάλλαγμα der Kaufpreis, das Aequivalent, kann recht gut in dem Sinne einer τιμὴ λυτρώσεως gebraucht werden.

2) Ein merkwürdiges Beyspiel davon ist Markus 1, 36. 2, 25. die seltsame Leseart καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἦσαν. Hitzig gebraucht S. 91 f. diese Leseart als Beweis dafür, dass eben nur Markus die apokalyptische Formel I, 4. 4. 8. II, 17. u. s. w. ὁ ὢν κ. ὁ ἦν

wirkliche Fälle, und es giebt Stellen genug, wo die beyden anderen Evangelisten in den betreffenden Parallelen dem Markus am Hebraisirenden Styl nichts nachgeben. Im Allgemeinen aber muss man sagen, dass die synoptischen Evangelien in den gemeinsamen Abschnitten ziemlich gleich viel Hebraismen haben. Ihr Hebraisirender Styl gehört nicht sowohl der schriftstellerischen Individualität, als vielmehr den gemeinsamen Aram. Quellen an, woraus alle drey geschöpft haben. — Diess führt eben auf die zweyte ungleich bedeutendere Voraussetzung der Hypothese, dass Markus eben in jenem echten Hebraisirenden Text die Quelle der beyden anderen Evangelisten sey. Unstreitig haben wir im Evang. des Markus, schon weil es keine Kindheitsgeschichte hat, die einfachere, ursprünglichere Evangelienform. Allein für das Urevangelium, für die Quelle der beyden andern, kann ich es nicht halten, theils, weil dann viele Erscheinungen in den beyden anderen schwer begreiflich werden, theils, weil es Reflexionen, pragmatische Erklärungen, Verdeutlichungen, Milderungen und Consequenzen enthält, welche der ursprünglichen Evangelientradition fremd waren. Vrgl. 3, 18. 23. 6, 8 ff. 52. 7, 27. 9, 6. 10, 1. 11. 12. (καὶ ἐὰν γυνὴ u. s. w.) 11, 13. 14, 58. 15, 39. 16, 4. Anderseits

habe schreiben können, da er auch im Evangelium den Artikel vor dem temp. finit. setze. Allein jene Leseart ist eigentlich gar keine, sondern eben nur eine Confusion des librarius des Cod. Δ. Die Interlinearversion nemlich hat in beyden Stellen et qui cum eo erant, wie auch die Vulg. ganz in der Ordnung übersetzt. Der Cod. wurde zum Unterricht im Griech. gemacht. In der Regel wird nun für Anfänger das Griech. wörtlich ins Lat. übersetzt. Hier ist umgekehrt der Latein. Text oscitanter wörtlich ins Griech. übersetzt. Daraus und nicht aus einem singulären Hebraismus ist das ἦσαν entstanden, ein Griech. Sprachschnitzer also, wie ihn Markus in dem sonst beglaubigten Texte niemahls macht, wohl aber jener librarius, welcher in einem Marginale sogar sagen kann (zu Joh. 4, 31. Ῥαββί, φάγε), φάγε entspreche im Lat. dem Worte magister. Diess ist freylich enorm und solche Enormitäten kommen nicht weiter vor, aber Dinge, welche der Enormität sehr nahe kommen.

kann ich auch nicht zugeben, dass es aus den beyden andern synoptischen Evangelien entstanden ist als Abkürzung etwa, oder als eine die beyden anderen neutralisirende Tendenz- oder Vermittlungsschrift. Seine Erscheinung wird nur erklärlich, wenn es aus bereits schriftlichen Memorabilien oder Didaskalien, welche es mit den beyden andern gemein hat, entstanden ist. Sein Eigenthümliches liegt darin, dass es weder gruppirt, wie Matthäus, noch logographisch componirt, wie Lukas, und so einfacher ist, als diese beyden. Eine solche einfachere Evangelienform konnte neben der schon complicirteren, gebildeteren bey Lukas und Matthäus auch noch später statt finden. Muss ich nun der Voraussetzung Hitzigs, dass das Evangelium des Markus schon 57 vor Matthäus und Lukas geschrieben sey, widersprechen, so kann ich auch die darauf gegründeten historischen Combinationen über die Entwickelung der litterarischen Thätigkeit des Markus bis zur Abfassung der Apokalypse nicht gelten lassen.

Was aber die unmittelbare Begründung der Markushypothese Hitzigs betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass die Apok. und das Evang. des Markus in sprachlicher Hinsicht manches allein mit einander gemein haben. Indessen finden ähnliche Verwandtschaftsverhältnisse zwischen der Apok. und anderen überwiegend Hebraisirenden Stücken und Schriften des N. T. statt. Diess hat Ebrard gegen Hitzig nach meiner Ansicht in vielen schlagenden Beyspielen erwiesen [1]. Ueberhaupt hat die positive Argumentation für die schriftstellerische Identität zweyer neutestam. Schriften aus der Sprachverwandtschaft einen gewissen Mangel an Sicherheit und Evidenz. Das neutestamentliche Idiom ist von der Art, dass es in dem Grade, in welchem theils das Hebräische

1) Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung. 1845. S. 141 ff.

Sprachelement vorwiegt, theils die Individualität des Schriftstellers hinter dem schon Gegebenen, es sey nun alttestamentliches Citat und Vorbild, oder, wie bey den synoptischen Evangelien, neutestamentliche Tradition, zurücktritt, unmöglich ist, bestimmte schriftstellerische Charaktere zu unterscheiden und durchzuführen. Wo wie bey dem Evangelisten Johannes oder auch bey Paulus die Individualität des Schriftstellers in Conception und Composition so bestimmt hervortritt, da können wir wohl mit einiger Sicherheit sagen, die eine oder andere Schrift entspreche oder widerspreche dem sprachlichen Charakter des Johannes oder Paulus. Die Individualität des Evangelisten Markus aber tritt in sprachlicher Hinsicht kaum hervor; ja selbst in der Anordnung und Darstellung der evangelischen Tradition ist sie ganz durch das Gegebene gebunden, mehr als die des Matthäus und Lukas. Ein Anderes wäre, wenn wir von Markus noch eine prophetische Schrift hätten, oder auch nur in seinem Evangelium eine Relation von der eschatologischen Weissagung Christi, worin er sich bestimmt von Matthäus unterschiede und dem Apokalyptiker besonders nahe käme. Allein gerade in diesem Stücke seines Evangeliums Cap. 13. ist Markus von Matthäus weder in der Sprache noch in der Darstellung der gemeinsamen Aussprüche bedeutend unterschieden. So hat denn auch Hitzig gerade in jenem Capitel des Markus nur sehr wenig Sprachverwandtschaftliches mit der Apokalypse aufgewiesen. So wenig sich aus Matthäus und Lukas in den betreffenden Parallelen der Apokalyptiker construiren lässt, so wenig, ja in der That noch weniger aus den eschat. Stellen des Markus.

Diess greift aber schon in die weitere Argumentation Hitzigs für die schriftstellerische Identität des Evangelisten und des Apokalyptikers Joh. Markus aus dem Compositionsgeiste und dem Lehrinhalte ein.

3. Was zuerst den Lehrinhalt betrifft, auf wel-

chen wir durch die Relation des Markus von der eschatologischen Weissagung Cap. 13. zunächst geführt werden, so gebe ich gern zu, dass beyde Schriften im Allgemeinen denselben Typus der Lehre haben, den man den synoptischen nennen kann im Unterschiede von dem des Evangelisten Johannes. Aber die Apokalypse steht in dieser Hinsicht dem Markusevangelium nicht näher, als den beyden andern Synoptikern. Der entscheidende Hauptpunkt der Vergleichung liegt in der Lehre von der Parusie Christi, der Eschatologie. Wie verhält sich nun hierin Markus zur Apokalypse?

In der That nicht anders, als die beyden anderen synoptischen Evangelisten. Dass der Herr persönlich und wahrnehmbar wiederkommen werde zur vollen Aufrichtung seines Reiches und zwar noch in dem gegenwärtigen Geschlecht, lehren alle drey Evangelien und Paulus dazu. Dass in dem Ausspruche Christi bey Markus 9, 1. das persönliche Kommen Christi über dem Kommen des Reiches zurücktritt, während dasselbe bey Matthäus 16, 28. bestimmt ausgesprochen wird, berechtigt nicht zu dem Schlusse, dass Markus wie auch Lukas in jener Stelle sich die Vollendung des Reiches ohne die persönliche Parusie Christi gedacht habe. Aber der künftige Apokalyptiker hätte gewiss ein grösseres Gewicht darauf gelegt. — Nach Hitzig hat sich Mark. 10, 29. 30. und 14, 25., wie der Apokalyptiker, das Reich Christi als ein irdisches tausendjähriges gedacht. Allein die beyden andern Evangelisten haben wesentlich dieselben Aussprüche Christi; beyde unterscheiden, wie Markus, eine irdische zeitliche Werdens- und Kampfesperiode des Reiches Christi (*ὁ νῦν καιρός* oder *ὁ αἰὼν οὗτος*) und eine ewige Lebensperiode desselben in seiner Vollendung (*ὁ αἰὼν ὁ ἐρχ.* oder *μέλλων*). Alle drey bestimmen den Sinn der Aussprüche Christi über den Lebensgenuss und Gütercrsatz in dem zeitlichen Reiche Christi nicht genauer, und man kann nicht wis-

sen, ob sie dieselben streng buchstäblich genommen haben oder nicht. Die Unterscheidung zwischen der diesseitigen und jenseitigen Periode des Reiches Christi ist allerdings die Basis des Chiliasmus, schliesst aber nicht nothwendig die apokalyptische Vorstellung von einem tausendjährigen und dazu sinnlichen Reiche in sich. Vergleicht man die eschatologischen Stellen der Synoptiker, insbesondere ihre Relationen von der Weissagung Christi Matth. 24. 25. Mark. 13. Lukas 21. mit einander in Beziehung auf die Apokalypse, so gesteht selbst Hitzig [1]) ein, dass Matthäus in vielen Stücken dem Apokalyptiker näher steht, als Markus. Diese grössere Verwandtschaft zeigt sich theils in der grösseren Ausführlichkeit, besonders der Darstellung des Endgerichts Matthäus 25., theils in einzelnen Bildern, wie dem Bilde von dem Kommen Christi wie eines Diebes in der Nacht, vrgl. Matth. 24, 43. und Apok. III, 3., von dem Bräutigam vrgl. Matth. 25, 1—12. und Apokalypse XVIII, 23. Matth. 24, 31. *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης*, vrgl. Apok. I, 70., theils in einzelnen Sentenzen, wie Matth. 24, 12. vrgl. Apok. II, 4., und Matth. 24, 30. vrgl. Apok. I, 7. (die Beziehung auf Zach. 12, 10.). Allein unser Freund ist nicht der Mann, der vor solchen Queerstrichen seiner Hypothese erschrickt. Matthäus, sagt er, referirt die eschatologischen Stellen in augenscheinlicher Abhängigkeit sowohl von dem Evangelium, als der Apokalypse des Markus. Sagt man, dass ja die Apokalypse später geschrieben sey, als das Evangelium des Matthäus, so fragt er, ob man denn die Abfassungszeit dieses Evangeliums, wie wir es jetzt haben, wirklich wisse? Ja er wendet die Waffe gegen uns, indem er zu zeigen unternimmt, dass Matthäus mehr und weniger in jenen Stellen die ihm vorliegende Relation des Markusevangeliums aus der Apokalypse

---

1) A. a. O. S. 140 ff.

des Johannes Markus nach seiner Art vermehrt habe, zum Theil sehr ungeschickt einfügend, was er aus der letzteren genommen. Ja er behauptet sogar, dass, wenn Matthäus die Apokalypse benutzt habe, wir dadurch einen terminus a quo für die Abfassung des ersten synoptischen Evangeliums gewinnen. So bannt er uns in den Zauberkreis seiner Hypothese. Nun läuft zwar hier manches „Vielleicht" und „Könnte leicht seyn" mit unter. Aber eins zum andern gerechnet steht die Hypothese wohl gezimmert da, und wir sind darin, fast zum Wohlgefallen daran und zum Dank für den Gewinn an positiver Kritik gefangen. Allein ich muss mit gleicher Entschiedenheit behaupten, dass, wenn Matthäus seine eschatologischen Stellen aus dem Evangelium des Markus und der Apokalypse combinirt hätte, die letztere ihn zu einer ganz anderen, ausführlicheren Relation der Weissagungen Christi genöthigt haben würde. Namentlich würde die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems anders bey ihm lauten; auch wohl die Beziehung auf Rom in der Weissagung nicht fehlen. Nun war zwar Matthäus nach Hitzig durch den historischen Stoff, den ihm das Markusevangelium gegeben haben soll, gebunden, aber er stellt doch Cap. 24. vieles anders, als Markus, folgte also demselben nicht streng; die subjective Auffassung der Weissagung Christi tritt bey ihm deutlich genug hervor; und wenn er die Apokalypse benutzte, so musste er dieser vollständigeren Offenbarung des erhöheten Herrn über seine Parusie, welche ihm sein evangelischer Gewährsmann gab, mehr Einfluss auf sich und mehr Raum in seiner Relation gestatten. Ja 24, 36. scheint er sogar in Widerspruch mit der Apokalypse zu treten. Diese bestimmt freylich nicht gerade Tag und Stunde der Wiederkunft Christi, aber doch den chronologischen Process nach den chronologisch zu berechnenden antitheokratischen Zeichen und Epochen der damahligen Römischen

Weltgeschichte. Matthäus aber enthält sich auf dem Grunde des Ausspruchs Christi, dass nur der Vater, kein Engel, den Tag und die Stunde des Weltendes wisse, aller näheren äusseren historischen Bestimmungen. Sagt nun sogar Mark. 13, 32., dass selbst der Sohn jenen Tag und jene Stunde nicht wisse, wie konnte er es in der Apokalypse unternehmen, Tag und Stunde sich von dem Herrn und dem Engel offenbaren zu lassen. In der Apokalypse öffnet Christus, das ἀρνίον, das Schicksalsbuch mit den 7 Siegeln. Er hat sich diese Macht allerdings durch sein heiliges Leiden erkämpft. Aber er kann nach jenem Ausspruche in den Evangelien nicht mehr dadurch erwerben, als in seinem Wesensverhältniss zum Vater liegt. Ich kann daher in eschatologischer Hinsicht weder dem Markus die Abfassung der Apokalypse, noch dem Matthäus die Benutzung derselben zumuthen.

4. Allein unser kritischer Freund lässt uns nicht los; er findet in dem phantasiereichen Style des Evangeliums des Markus eine Präformation des Apokalyptikers; nur dass derselbe als Evangelist durch den gegebenen historischen Stoff in seinem Phantasiefluge gebunden gewesen sey, in der Apokalypse dagegen demselben sich ungehemmt hingegeben habe. Indessen, was dafür aus dem Evangelium im Einzelnen angeführt wird, 9, 42. 11, 23. vrgl. Apok. XVIII, 21. VIII, 4. Mark. 13, 24, 25. vrgl. Apok. VI, 12. 13. beweist darum nichts, weil die beyden andern Synoptiker dieselben starken bildlichen Ausdrücke haben, und gewiss nicht aus Markus, sondern aus der allgemeinen evangelischen Tradition, welche hier wohl die authentische Rede Christi bewahrt hat. Die Bilder vom Kameel durch ein Nadelöhr, vom Senfkorn, so wie die Hyperbelen von dem hundertfältigen Ersatz und dem ganzen Weltgewinn, auch die Stimmen vom Himmel und dergl. hat Markus ebenfalls mit den beyden andern gemein und wie

alle drey jene Aussprüche Christi auf constante Weise haben, so scheinen sie dieselben auch aus der gemeinsamen evangelischen Tradition zu schöpfen. Auch mit dem Bild von der Taube 1, 10. und von dem Bräutigam 2, 19. verhält es sich eben so. In der ersteren Stelle das Taubenbild des heil. Geistes mit seinem Gegenstücke dem Froschbilde von den unreinen Geistern in der Apokalypse XVI, 13. zu vergleichen, kann ich nicht über mich erhalten. Auch finde ich I, 13. in dem ἦν μετὰ τῶν θηρίων nichts Poetisches. Ein Bild ist es nicht. Eben so wenig wehet mich aus Cap. 13. mehr poetischer Odem an, als aus der Parallele bey Matth., wie ich denn auch in dem Abschnitte 9, 42 ff. keinen poetischen Feuererguss zu entdecken vermag. Indess ist diess Geschmackssache, worüber man nicht streiten mag. Ebrard bemerkt, das Phantasiereiche im Evangelium des Markus bleibe nach Art der Holländischen Genremahlerey im Detail stehen, während der Apokalyptiker als ein Michael Angelo erscheine. Diese Vergleichungen schenken wir ihm. Richtig aber ist, dass Markus sich von den beyden anderen durch Kleinmahlerey im Einzelnen unterscheidet, was dem Apokalyptiker in herbis eben nicht gut ansteht. Aber davon abgesehen, so bemerkt Hitzig, dass die Composition des Evangeliums im Ganzen der apokalyptischen Composition sehr entspreche. Aber auch diese Correspondenz zwischen dem Apokalyptiker und Evangelisten kann ich nicht gelten lassen. Hat irgend einer von den Evangelisten in der Anordnung des Lebens Christi etwas Kunstreiches oder Sinnreiches, was einigermaassen der apokalyptischen Compositionskunst ähnelt, so ist es in der ersten Reihe Johannes, in der zweyten der gruppirende Matthäus. Und doch, wie verschieden ist, auch abgesehen vom Inhalte, die Kunst der Composition hier und dort; in den Evangelien eine unbewusste, hier in der Apokalypse eine bewusste, fast gelehrte. Markus

und Lukas scheinen mir davon am entferntesten zu seyn. Der letztere componirt überwiegend logographisch und Markus hat nur durch seine Aehnlichkeit mit Matthäus den Schein des Gruppirens. In dem Leben Christi liegt etwas Dramatisches; es ist das grosse Geschichtsdrama des Sohnes Gottes in menschlicher Knechtsgestalt und in der Herrlichkeit des Vaters, welches seine epochemachenden Höhepunkte, seine hinauf und herabsteigenden Perioden, seine Gegensätze, Spannungen, Auflösungen und Evolutionen hat. Aber unter den Evangelisten hat nur Johannes eine Ahnung, ein schwaches Abbild davon in seiner Composition. Schon bey ihm, noch mehr aber bey den Synoptikern muss man jedoch sehr auf seiner Hut seyn, unsere künstlerische Anschauung von der Geschichte Christi in den Evangelien nicht den auf ganz andere Dinge gerichteten Verfassern derselben unterzuschieben. Man kann die Composition der Evangelien für zu kunstlos oder zu unabsichtlich halten. Aber gewiss irrt man ungleich mehr, wenn man überall Kunst, Absicht, Tendenz in ihnen findet. Die Anordnung oder Gruppirung nach heiligen theokratischen Zahlen liegt in der Apok. am Tage. Man hat neuerdings auch in den synoptischen Evang. dergleichen zu finden geglaubt, besonders im Matth., Hitzig auch im Markus. Aber selbst in der Bergpredigt bey Matth. kann man die Anordnung nach der Siebenzahl, Vier- und Dreyzahl nur durch gewaltsame Zusammenhangsconstruction, Versetzungen und Combinationen mehr vermuthen, als nachweisen. Kaum Cap. 13. zeigt sich eine deutliche Spur davon. Nur Gruppirungen nach der Inhaltähnlichkeit kann ich bey Matth. finden. Nun soll aber sogar Markus z. B. Cap. I. ähnlich, wie der Apokalyptiker, zu 7 Stücken sinnreich abgemessen haben, so dass die 8 ersten Verse sich vom Folgenden abtrennen, ähnlich wie Apokalypse I, 1—8. und die drey ersten Abschnitte den Eingang zum ganzen Evangelium bilden,

und die vier letzten sich wieder zusammengruppiren. Allein man kann beliebig auch acht und wieder weniger Abschnitte im ersten Cap. machen. Kurz gerade Markus scheint mir am wenigsten ein so künstliches Anordnungssystem vertragen zu können. Es setzt diess eine schriftstellerische Gelehrsamkeit und Kunst voraus, welche ich wohl in der Apokal. finde, aber im Evangelium des Markus eben so wenig, als bey Lukas und selbst bey Johannes und Matthäus nicht.

5. Kann ich nun hiernach in dem Evangelisten Markus den künftigen Apokalyptiker nicht anerkennen, weil mir kein dafür aufgestellter Beweis evident ist, so ist es mir auch unmöglich, in die Combinationen und Vermuthungen einzugehen, wodurch Hitzig in die Geschichte des Johannes Markus, seitdem er im Jahre 68. Rom verlassen hatte, die Abfassung der Apok. pragmatisch einzufügen versucht hat. Hier verlässt uns aller geschichtliche Grund und Boden, und man steht im leeren Raume der abstracten Möglichkeit. Die aufgestellte Hypothese bringt uns eben da, wo sie das litterarische Räthsel der Apokalypse vollständig gelöst zu haben glaubt, neue Räthsel, ja Widersprüche mit unleugbaren historischen Thatsachen. Nichts nemlich scheint mir fester zu stehen, als dass Johannes Markus in der späteren Zeit, also eben in den Paulinischen Briefen, immer nur den Namen Markus führt. Unter diesem Namen galt er in dem Paulinischen und wenn man will, auch in dem Petrinischen Kreise 1. Petr. 5, 13. Wie kommt es nun, dass er sich in der Apokalypse, welche er doch für die Kleinasiatischen Gemeinden schreibt, in denen er eben nur als Markus bekannt war, nie so nennt, sondern nur Johannes, auch nicht einmahl Johannes Markus? Schien ihm der Name Johannes, weil der Hebräische, für die Apokalypse geeigneter? Aber er will doch in dieser den Gemeinden seine Offenbarung mit seinem Namen verbürgen, was am besten geschah,

wenn er den Namen gebrauchte, unter welchem er ausser Palästina und bey ihnen galt. Auch wird uns bey jener Hypothese schwer, zu begreifen, dass die alte kirchliche Tradition, welche doch von der Abfassung der Apokalypse durch den Evangelisten Markus wissen musste, diese schriftstellerische Identität mit keiner Sylbe berührt hat, nie das Evangelium dem Johannes Markus, sondern immer nur dem Markus zuschreibt, was schon Papias thut bey Euseb. KG. 3, 39., und eben so den Verfasser der Apokalypse niemahls auch nur Johannes Markus nennt, sondern immer nur Johannes, obwohl der Mann als Verfasser des nach Hitzig so früh verbreiteten Evangeliums allgemein bekannt war.

Kurz die Markushypothese scheint mir auch in der glänzenden Gestalt, welche ihr Hitzig zu geben gewusst hat, keinen hinreichenden Grund zu haben.

§. 53.

Ob Johannes Presbyter der Verfasser der Apokalypse sey? Kurzes Resultat der kritischen Untersuchung über den Verfasser.

Aber vielleicht ist der andere Johannes, den wir aus der apostolischen Zeit kennen, Johannes Presbyter, der Verfasser der Apokalypse vrgl. §. 52. 1.

1. Wir haben oben [1]) gezeigt, dass die historische Existenz dieses Presbyter Johannes durch Papias in dem Fragment bey Euseb. KG. 3, 39., und so auch durch Eusebius selbst hinlänglich gesichert ist. Nach Papias war er ein Jünger des Herrn und galt ihm nebst Aristion als einer von den Presbytern, welche den Herrn unmittelbar gehört hatten, deren λόγοι er erforschte und besonders hoch hielt. Papias unterscheidet aber offenbar von der ersten Reihe dieser Aeltesten oder apostolischen Männer, in welcher er den Apostel Johan-

1) S. §. 35. S. 540 ff.

nes aufführt und welche er nicht selber mehr gesehen und gehört hatte, eine zweyte spätere, ihm noch zeitgenossische Reihe, in der er neben dem Aristion den Johannes nennt, dem er vorzugsweise, wahrscheinlich zum Unterschiede von dem Zwölfapostel den Beynamen ὁ πρεσβύτερος giebt. Dieser, obgleich ursprünglich ein Palästinenser, wie es scheint, welcher den Herrn selbst noch gehört hatte, lebte und wirkte vorzugsweise in dem Kleinasiatischen Gemeindekreise, und galt hier unter dem Namen des Presbyters zum Unterschiede von dem Apostel. Einer späteren Tradition zu Folge soll er insbesondere in Ephesus heimisch gewesen und daselbst gestorben seyn. Mag diese Tradition mehr Vermuthung und Schluss aus dem doppelten Johannisgrabe in Ephesus seyn, als auf wirklicher Geschichte beruhen, das Kleinasiatische Leben und Wirken dieses Presbyters in der Uebergangszeit von dem Zeitalter der Apostel im engeren Sinne zu dem Zeitalter der sogenannten apostolischen Väter ist uns hinlänglich verbürgt. — Allerdings ist und bleibt dieser Presbyter für uns eine etwas verhüllte historische Erscheinung. Während Papias ihn noch von dem Apostel bestimmt unterscheidet, scheint die spätere Tradition bald nach Papias beyde vielfach mit einander verwechselt und identificirt zu haben, bis Dionysius von Alex. und Eusebius die Verschiedenheit beyder wieder geltend machten. Unterdessen aber hatten, wie es scheint, Polykrates und Irenäus alles Johanneische Schriftthum, Leben und Wirken in Ephesus und Kleinasien dem Apostel Johannes zugeeignet, so dass der Presbyter in Gefahr kam, seine besondere historische Existenz und Bedeutung ganz einzubüssen. Alles aber, was wir von alten Traditionen über beyde haben, weist, wie mich deucht, darauf hin, dass beyde in den Kleinasiatischen Gemeinden lebten und wirkten, zum Theil vielleicht noch gleichzeitig, so dass der jüngere Johannes unter dem

wenn er den Namen gebrauchte, unter welchem er ausser Palästina und bey ihnen galt. Auch wird uns bey jener Hypothese schwer, zu begreifen, dass die alte kirchliche Tradition, welche doch von der Abfassung der Apokalypse durch den Evangelisten Markus wissen musste, diese schriftstellerische Identität mit keiner Sylbe berührt hat, nie das Evangelium dem Johannes Markus, sondern immer nur dem Markus zuschreibt, was schon Papias thut bey Euseb. KG. 3, 39., und eben so den Verfasser der Apokalypse niemahls auch nur Johannes Markus nennt, sondern immer nur Johannes, obwohl der Mann als Verfasser des nach Hitzig so früh verbreiteten Evangeliums allgemein bekannt war.

Kurz die Markushypothese scheint mir auch in der glänzenden Gestalt, welche ihr Hitzig zu geben gewusst hat, keinen hinreichenden Grund zu haben.

§. 53.

Ob Johannes Presbyter der Verfasser der Apokalypse sey? Kurzes Resultat der kritischen Untersuchung über den Verfasser.

Aber vielleicht ist der andere Johannes, den wir aus der apostolischen Zeit kennen, Johannes Presbyter, der Verfasser der Apokalypse vrgl. §. 52. 1.

1. Wir haben oben [1]) gezeigt, dass die historische Existenz dieses Presbyter Johannes durch Papias in dem Fragment bey Euseb. KG. 3, 39., und so auch durch Eusebius selbst hinlänglich gesichert ist. Nach Papias war er ein Jünger des Herrn und galt ihm nebst Aristion als einer von den Presbytern, welche den Herrn unmittelbar gehört hatten, deren λόγοι er erforschte und besonders hoch hielt. Papias unterscheidet aber offenbar von der ersten Reihe dieser Aeltesten oder apostolischen Männer, in welcher er den Apostel Johan-

1) S. §. 35. S. 540 ff.

nes aufführt und welche er nicht selber mehr gesehen und gehört hatte, eine zweyte spätere, ihm noch zeitgenossische Reihe, in der er neben dem Aristion den Johannes nennt, dem er vorzugsweise, wahrscheinlich zum Unterschiede von dem Zwölfapostel den Beynamen ὁ πρεσβύτερος giebt. Dieser, obgleich ursprünglich ein Palästinenser, wie es scheint, welcher den Herrn selbst noch gehört hatte, lebte und wirkte vorzugsweise in dem Kleinasiatischen Gemeindekreise, und galt hier unter dem Namen des Presbyters zum Unterschiede von dem Apostel. Einer späteren Tradition zu Folge soll er insbesondere in Ephesus heimisch gewesen und daselbst gestorben seyn. Mag diese Tradition mehr Vermuthung und Schluss aus dem doppelten Johannisgrabe in Ephesus seyn, als auf wirklicher Geschichte beruhen, das Kleinasiatische Leben und Wirken dieses Presbyters in der Uebergangszeit von dem Zeitalter der Apostel im engeren Sinne zu dem Zeitalter der sogenannten apostolischen Väter ist uns hinlänglich verbürgt. — Allerdings ist und bleibt dieser Presbyter für uns eine etwas verhüllte historische Erscheinung. Während Papias ihn noch von dem Apostel bestimmt unterscheidet, scheint die spätere Tradition bald nach Papias beyde vielfach mit einander verwechselt und identificirt zu haben, bis Dionysius von Alex. und Eusebius die Verschiedenheit beyder wieder geltend machten. Unterdessen aber hatten, wie es scheint, Polykrates und Irenäus alles Johanneische Schriftthum, Leben und Wirken in Ephesus und Kleinasien dem Apostel Johannes zugeeignet, so dass der Presbyter in Gefahr kam, seine besondere historische Existenz und Bedeutung ganz einzubüssen. Alles aber, was wir von alten Traditionen über beyde haben, weist, wie mich deucht, darauf hin, dass beyde in den Kleinasiatischen Gemeinden lebten und wirkten, zum Theil vielleicht noch gleichzeitig, so dass der jüngere Johannes unter dem

bestimmten Namen ὁ πρεσβύτερος eine Art von διάδοχος des Apostels war und als solcher von nicht geringem Ansehen.

Wenn nun die Apokalypse kein Werk des Apostels Johannes ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass eben der Kleinasiatische Presbyter Johannes, dieser τοῦ κυρίου μαθητής, ihr Verfasser sey. Das Zeitalter des Mannes, sein Kleinasiatischer Lebenskreis, und die bedeutende Stelle, welche ihm Papias unter den apostolischen Lehrauctoritäten seiner Zeit und seines Kreises giebt, auch die Vorliebe, welche Papias sein ἀκουστής, für die chiliastische Eschatologie gehabt haben soll, — das alles spricht dafür. Ja selbst dass die älteste Tradition über den Verfasser der Apokalypse, welche die beyden Kleinasiatischen Johannes nicht mehr unterschied, wie alles Johanneische, so auch die Apokalypse, dem Apostel Johannes zuschrieb, ist dieser Hypothese mittelbar günstig. Unter der Voraussetzung eines anderen Verfassers wäre man schwerlich auf den Apostel Johannes gekommen. Allein da wir von dem Presbyter sonst nichts Schriftliches zur Vergleichung von ihm haben, und überhaupt so wenig von ihm und seiner Art wissen, so bleibt's bey der Vermuthung; wiewohl ihr eben diess günstig ist, dass ihr nichts bestimmtes entgegensteht und doch so viel gegeben ist, dass sie einen bestimmten Halt hat. Aehnlich ist's mit dem Verfasser des Briefes an die Hebräer. Wenn Luther den Apollos für den Verf. desselben hielt, so hat diese doch immer noch wahrscheinlichste unter allen Hypothesen über den Verfasser des Briefes nicht viel mehr, eher vielleicht weniger historischen Halt.

2. Indessen sträuben sich gegen die Johannes-Presbyterhypothese nicht nur die, welche den Apostel Johannes für den Verf. der Apokalypse halten, sondern auch solche, welche diese dem Apostel absprechen. Ein Theil von diesen will sich lieber mit dem Bekenntniss,

dass man von dem apokalyptischen Johannes eben nur wisse, dass er nicht der Apostel sey, befriedigen, als eine doch unbefriedigende Vermuthung wagen. Hitzig aber insbesondere widerspricht entschieden, weil ihm die Markushypothese mehr für sich zu haben scheint. Dieser Widerspruch verdient eine genauere Erörterung, um so mehr, da er in der That sehr geeignet ist, die Freunde der Johannes-Presbyter-Hypothese in Verlegenheit zu bringen.

Hitzig räumt die historische Existenz des Johannes Presbyter ein, auch dass er in Kleinasien lebte und wirkte und dass er den Apostel Johannes in Ephesus überlebte. Ja er hält mit Credner[1]) für wahrscheinlich, dass Johannes Presbyter den zweyten und dritten Brief des Johannes geschrieben habe, bey denen die Ueberschrift ὁ πρεσβύτερος und die Tradition, dass sie von einem Johannes verfasst seyen, die Combination begünstigen. Allein er stösst schon daran an, dass der Apokalyptiker sich nur Johannes nenne, nie Presbyter. Man könnte, wenn man die Apokalypse für sich betrachtet, dagegen sagen, dass der Styl der Apokalypse den Presbyternamen, zumahl als Amtsnamen, nicht gut vertrage; nenne doch die Apokalypse nicht einmahl die Vorsteher der sieben Gemeinden, wofern diese mit den Gemeindeengeln gemeint sind, bey ihren Amtsnamen. Ja man könnte sogar zweifeln, ob der Presbyter Johannes sich je selbst ὁ πρεσβύτερος genannt, ob nicht bloss die Tradition ihm diesen Beynamen zum Unterschiede von dem Apostel gegeben habe. Indessen, wenn der zweyte und dritte Brief von dem Presbyter geschrieben sind, so scheint es allerdings, als habe er sich selbst vorzugsweise so genannt. Hitzig meint, über das Bedenken, dass der Apokalyptiker sich eben nur Johannes nenne, komme man schon hinaus, wenn aber der Pres-

1) Einl. S. 734 f. vrgl. §. 254 f.

byter jene beyden Johanneischen Briefe verfasst habe, so sey man genöthigt, mit diesen die Apokalypse in Styl und Sprache zu vergleichen, und da sey eben die „ungeheure Differenz des Styles und der Sprache" ein unübersteigliches Hinderniss für jene Hypothese. In diesem Falle nemlich müsse gesagt werden, der Presbyter habe weit sicherer, als die Offenbarung, vielmehr auch den ersten Brief, somit auch das Evangelium verfasst, von welchem die zwey letzten Schlussverse (21, 24. 25.) ein Späterer hinzugefügt hätte, welcher, wie Irenäus und Polykrates, den Presbyter mit dem gleichnamigen Apostel verwechselte. Dieser Einwurf ist nicht ohne Grund. Indessen ist schon von Andern bemerkt worden, dass der zweyte und dritte Johanneische Brief in Styl und Sprache von dem ersten Briefe hie und da abweichen, dass ihr Styl nicht der rein Johanneische des Evangeliums und des ersten Briefes sey, manches Paulinische habe, was befremde; ja, dass selbst im Ton und Gedanken die beyden letzten Briefe mit dem ersten nicht ganz übereinstimmen. Auch dass der Briefschreiber sich in jenen nenne, in diesem ganz und gar nicht, und zwar dort in so sonderbarer Weise sich den Presbyter schlechthin nenne, ohne seinen Eigennamen anzugeben, ist als Grund des Zweifels an der apostolisch-johanneischen Authentie der beyden Briefe hervorgehoben worden [1]). Diese Bedenken lassen sich zwar zum Theil mehr und weniger beseitigen, aber es bleibt doch so viel Bedenkliches haften, dass es kritisch sicherer ist, beyde Briefe mit Eusebius für Antilegomena, als für Johanneische Homologumena zu halten. Was ihre Vergleichung mit der Apokalypse in Styl und Sprache betrifft, so enthalten sie allerdings nichts der Apokalypse wahrhaft Verwandtes, wenigstens nicht mehr,

1) S. m. Commentar über die Joh. Briefe 2. Aufl. S. 340 ff. Vrgl. De Wette exeget. Hdb. I, 3. S. 273.

als der erste Brief. Beyde Briefe sind zwar so klein und dabey so ganz individuellen historischen Inhalts, dass man nicht sagen kann, es sey schlechthin unmöglich, sich ihren Verfasser zugleich als apokalyptischen Schriftsteller zu denken. Aber das ist unleugbar, dass ihr Sprachtypus dem Johanneischen im ersten Briefe und dem Evangelium ungleich verwandter ist, als dem Johanneischen in der Apokalypse, abgesehen noch von der Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellungsform. Da es mir ungleich schwieriger zu seyn scheint, anzunehmen, dass der Presbyter Johannes sich schlechthin ὁ πρεσβ. genannt, als dass der Apostel, und ich desshalb auch Bedenken trage, den zweyten und dritten Johanneischen Brief dem Presbyter Johannes zuzuschreiben, so fällt für mich diese allerdings bedeutende Schwierigkeit der Hypothese, dass Johannes Presbyter der Verfasser der Apokalypse sey, weg. — Hitzig aber macht ferner dagegen geltend, dass während der Presbyter nicht unwahrscheinlich in Ephesus wohnhaft gewesen sey, sich von dem Apokalyptiker ein andauernder Aufenthalt daselbst nicht erweisen lasse. Indessen scheint doch der Umstand, dass unter den sieben apokalyptischen Gemeinden die von Ephesus zuerst genannt wird, eine nähere Beziehung des Apokalyptikers zu dieser Gemeinde anzudeuten. Eine bestimmtere Bezeichnung seines Wohnorts lag nicht im Styl der Apokalypse; es war genug, den Ort und Tag der Offenbarung des Herrn anzugeben. — Endlich aber macht Hitzig darauf aufmerksam, dass der Johannes, von welchem Irenäus 5, 33, 3. sagt, er habe den Presbytern als Ausspruch Jesu erzählt, es würde einst Weinberge geben, jeden zu 10000 Weinstöcken, deren jeder eben so viel Reben und jede Rebe eben so viel Ranken haben werde u. s. w., — wenn er, wie Credner[1]) meine, der

1) A. a. O. S. 737. vrgl. 698.

Presbyter Johannes sey, nicht der Verfasser der Apokalypse seyn könne, da der Chiliasmus in dieser ein ganz anderer sey; hätten aber Irenäus und seine Gewährsleute dem Presbyter jene Aussage mit Unrecht aufgebürdet, so breche damit auch hier der Boden der kirchlichen Ueberlieferung unter den Füssen des Kritikers zusammen. — Allerdings ist unser Apokalyptiker ein ungleich enthaltsamerer Chiliast. Aber es fragt sich, ob Irenäus oder vielmehr Papias, auf welchen sich jener beruft, die sinnliche chiliastische Vorstellung richtig überliefert, und auch, in welchem Sinne Johannes jenen Ausspruch Jesu verstanden habe. Irenäus bemerkt, Papias habe in der Stelle seiner Schrift, wo er jenes berichtet, hinzugefügt: Haec autem credibilia sunt credentibus. Hat jener Johannes den Ausspruch Christi wirklich den Aeltesten mitgetheilt, so sieht man daraus seine Vorliebe für die eschatologischen Reden Christi in starker bildlicher prophetischer Rede, und diess entspricht allerdings dem Geist und Sinne unseres Apokalyptikers.

3. Endergebniss der Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse. Kann ich nun auch die angeführten Gegengründe gegen die Johannes-Presbyter-Hypothese nicht für evident gelten lassen, so gestehe ich doch, dass die Hypothese, obwohl die wahrscheinlichste von allen über den wahren Verfasser der Apokalypse, aus Mangel an hinreichenden historischen Datis zu keinem genügenden Grade historischer Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann.

Gewiss ist nach meiner Ansicht nur diess, dass der Johannes der Apokalypse nicht der Zwölfapostel Johannes ist, auch nicht der Johannes des Evangeliums und des ersten Briefes. Mit diesem die historische Neugier freylich nicht befriedigenden Resultat muss sich die gewissenhafte Kritik befriedigen.

Vierter Abschnitt.

Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung der Apokalypse.

§. 54.

Die Traditionen über den Ort und die Zeit der Abfassung.

1. Ueber den Ort der Abfassung. Das kirchliche Alterthum ist darin einstimmig, dass die Apokalypse in Kleinasien geschrieben sey. Je nachdem man den Schreibact von dem Empfang der Offenbarung unterschied oder nicht, sagte man im letztern Falle, sie sey auf Patmos wie empfangen so auch geschrieben, im ersteren, sie sey dort empfangen, aber später erst in Ephesus verfasst. Der älteste Ausdruck für die Identität beyder Acte auf Patmos, worin aber das Empfangen als das Hauptmoment angesehen wird, ist bey Irenäus *ἑωράθη* — oder Joannes — vidit [1]). Eben so sagt Origenes: *ἔοικε* (*Ἰωάννης*) *τὴν ἀποκ. ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι* [2]). Diess ist unstreitig die älteste Tradition, welche sich auf Apok. I, 9. unmittelbar gründet. Die spätere setzt die Abfassung nach Ephesus, wohin Johannes nach seiner Befreyung aus dem Patmischen Exile gegangen sey. Nach Victorinus von Patabio [3]) hat Johannes im Strafexil auf Patmos (ad metalla damnatus) die Offenbarung empfangen, aber erst, nachdem er nach dem Tode Domitians wieder frey geworden, dieselbe niedergeschrieben. Dass diess in Ephesus geschehen sey, sagt er nicht. Aber man nahm es allgemein an. Arethas bemerkt zu Apokal. VII. *ὁ Εὐαγγελιστὴς ἐχρησμῳδεῖτο ταῦτα* (die Apok.) *ἐν Ἰωνίᾳ τῇ κατ' Ἔφεσον*, oder wie er nachher bestimmter sagt, in Ephesus, wohin er nach dem Tode der

1) S. adv. haer. 5, 30. vrgl. Euseb. K.G. 5, 8.
2) Comment. in Matth. Tom. 21. 6. fin.
3) S. Bibl. maxim. PP. Tom. III. p. 449.

Maria, der Mutter Jesu, von Judäa gegangen sey [1]). Dieser späteren Tradition liegt offenbar die Reflexion zum Grunde, dass der exilirte Johannes auf der einsamen, öden Insel, ohnehin, wie man meinte, zu schwerer Sclavenstrafe verurtheilt, zum Schreiben der Offenbarung nicht habe kommen können.

Die alte Tradition hat also über den Ort der Abfassung nicht mehr, als wir noch jetzt aus dem Buche erschliessen können.

2. Mehr weiss die Tradition über die Zeit der Abfassung.

Der Erste, welcher hierüber etwas Bestimmtes sagt, ist Irenäus, welcher adv. haer. 5, 30., zunächst ohne Rücksicht auf den Ort und das Patmische Exil, bemerkt, die Apokalypse sey von Johannes in der letzten Zeit der Regierurg Domitians (also vor 96. wo Domitian starb, und nach 81. wo er zur Regierung kam), geschauet und — geschrieben. Diese Tradition wiederholt Eusebius in seiner Chronik [2]), indem er dieselbe zugleich chronologisch genauer angiebt, Johannes sey im 14ten Regierungsjahre Domitians (also 95.) auf Patmos im Exil gewesen und habe hier die Apokalypse geschauet. — Klemens von Alexandrien aber sagt nur in der bekannten Erzählung von der oberbischöflichen Rundreise des Apostels Johannes und dem geretteten Jüngling [3]), der Apostel sey nach dem Tode des Tyrannen (τοῦ τυράννου τελευτήσαντος) von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt. Aber er nennt den Tyrannen nicht, spricht auch nicht ausdrücklich vom Exil auf Patmos und eben so wenig an dieser Stelle von der Apokalypse und ihrer Abfassungszeit. Allein die Beziehung auf das Patmische Exil und somit auf

1) Vrgl. den dem Oecum. zugeschrieb. Comment. Opp. Tom. II. p. 713 sq.
2) Chron. I. p. 80.
3) Quis divus salvus c. 42. vrgl. Euseb. KG. 3, 23.

Apok. I, 9. ist unverkennbar. Wenn dann Origenes a. a. O. sagt: *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς*[1]), *ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κετεδίκησε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκησε, φάσκων ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ταῦτα* I, 9. *καὶ ἔοικε τὴν Ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι,* so sieht man wohl, die Alexandrinische Tradition dachte Aufenthalt auf Patmos, Märtyrerexil und Empfang der Apokalypse zusammen. Sie mag unter dem Tyrannen oder dem Röm. Kaiser den Domitian verstanden haben, gewiss aber ist's nicht, und sie nennt ihn nicht, weil, wie nach Origenes scheint, der Apokalyptiker I. 9. ihn nicht nennt[2]). Die Alexandrinische Tradition scheint also über die Abfassungszeit nichts Bestimmtes gewusst zu haben. Aber wie es sich auch damit verhalte, Eusebius sagt auch in der Kirchengeschichte 3, 18., mit ausdrücklicher Berufung auf Irenäus, nach der Tradition (*κατέχει λόγος*) sey der Apostel und Evangelist Johannes wegen seines Zeugnisses für das göttliche Wort ins Exil auf Patmos verurtheilt worden; 3, 20. aber fügt er nach der Tradition der Alten hinzu, Johannes sey nach dem Regierungsantritte des Nerva (vrgl. des Klem. *τοῦ τυ-*

---

1) Im Gegensatz gegen den König der Juden Herodes Agrippa, welcher nach AG. 12, 11 ff. den Jakobus, den Bruder d. Apost. Johannes hinrichten liess.

2) Hengstenberg I. S. 3 u. 4. meint, Origenes u. Klemens nennen den Domitian nicht, weil jeder aus der Tradition wusste, dass dieser der Tyrann war, der den Johannes nach Patmos ins Exil wies. Im Begriff des Tyrannen liegt bey Klemens zwar nach damahligem Sprachgebrauch, dass er ein *ἄρχων ἄγριος κ. ἀπαίδευτος* ist, aber dass Domitian vorzugsweise bey den Christen Tyrann genannt worden wäre, möchte schwerlich zu beweisen seyn. Die Ehre konnte jeder verfolgende R. Kaiser haben, z. B. Nero. Und da Origenes in jener Stelle vorher bey dem Märtyrertode des älteren Jakobus den Judenkönig Herodes nennt, der aus der Apostelgesch. allgemein bekannt war, warum nennt er den Römischen Kaiser nicht, den doch nicht jeder gleich kannte?

ράννου τελευτήσαντος) aus dem Exil (φυγή sagt er) auf Patmos nach seinem Wohnsitz in Ephesus wieder zurückgekehrt. Die späteren kirchl. Schriftsteller und Traditionen wiederholen dann die Aussage des Irenäus in der bestimmten Form, dass Johannes der Apostel im Exil auf Patmos unter Domitian die Offenbarung empfangen, nach Einigen (z. B. Hieronymus [1])) auch daselbst geschrieben habe, nach Anderen aber später nach Domitians Tode in der Ephesinischen Freyheit und Ruhe. Erst Epiphanius unterbricht diese Irenäische Tradition, indem er sagt [2]), der heil. Geist habe später den Johannes gedrängt ein Evangelium zu schreiben, da er es aus Scheu (δι' εὐλάβειαν) und Bescheidenheit abgewehrt, in seinem Greisenalter, nach 90 Jahren seines Lebens μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον, τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος. In einer anderen Stelle setzt er das Exil auf Patmos und die apokalyptische Prophetie (Ἰωάννου προφητεύσαντος) daselbst ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος [3]), welcher von 41 — 54. regierte. Woher hat der sonst streng an die alten Traditionen haltende Mann diese chronologische Bestimmung? Je weniger sie innerlich wahrscheinlich ist, desto mehr kann man einen Irrthum vermuthen [4]). Entweder hat man gesagt, die Leseart sey falsch, oder Epiphanius drücke sich nur nicht genau genug aus; er meine mit Claudius den Kaiser Nero,

---

1) De viris illustr. c. 9. Quarto decimo anno secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano in Patmos insulam relegatus scripsit (Joan.) Apocalypsim, —. Interfecto autem Domitiano et actis ejus ob nimiam credulitatem a Senatu rescissis sub Nerva principe redit Ephesum. Eben so sagt er in Chronico zu d. J. 95., nur dass er statt scripsit, vidit Apocal. sagt und von der Rückkehr nach Ephesus nichts. Vrgl. adv. Jovin. I, 26. ed. Vallarsii Venet. — Vidit in Patmos insula, in qua fuerat a Domitiano principe ob Domini martyrium relegatus, — Apocalypsin.

2) Haeres. 51. c. 12. ed. Col. Opp. Tom. I, p. 434.

3) A. a. O. c. 33. p. 456.

4) Vrgl. Dionys. Petav. Animadvers. zu d. St.

welcher auf Münzen wohl auch den Namen Claudius führte. Indessen weiss er doch sonst beyde wohl zu unterscheiden [1]). Petavius weist in seinen Animadversiones dem Epiphan. in vielen Stellen Ungenauigkeiten und Irrthümer in der Chronologie nach. Man kommt aber allzuleicht von der Sache ab, wenn man mit Vitringa und Hengstenberg die Aussage des Epiphanius damit von der Hand schlägt, dass dieser bekanntlich sehr leichtgläubig und in der Relation alter Traditionen eben nicht genau gewesen sey. Warum glaubte denn der Leichtgläubige nicht der allgemein verbreiteten Tradition, dass die Apokalypse unter Domitian geschrieben, und wie kam er darauf, dass Johannes unter Kaiser Claudius im Exil auf Patmos gewesen sey? Auch Neuere, wie Grotius und Hammond, setzen das Exil in diese frühere Zeit, indem sie sich auf die Auctorität des Epiphanius berufen. Der eigentliche Grund aber ihrer Meinung ist, dass weil nach C. XI. die Apokalypse vor Jerusalems Zerstörung geschrieben zu seyn scheine, die Zahl des Thieres XIII, 18. Ulpius, nemlich Trajanus sey, und XVII, 10. die kaiserliche Häupterreihe, in der Domitianus als zweyter Nero dargestellt werde, von Claudius an gezählt werden müsse, dieser der Kaiser sey, unter welchem Johannes auf Patmos im Exil gewesen, obwohl er die Apokalypse erst unter Vespasian geschrieben habe; dafür meinten sie, spreche, dass nach AG. 18, 2. vrgl. Suet. Claud. 25. dieser Kaiser zuerst die Juden, worunter auch Christen gewesen, verbannt habe. Epiphanius wird die Sache nicht so künstlich gelehrt genommen haben, aber sehr wahrscheinlich ist seine Deutung der chronologischen Beziehungen der Apokalypse der Grund seiner abweichenden Chronologie des Exils auf Patmos. Aber wie auch Epiphanius dazu gekommen seyn möge, das steht fest, dass

1) De ponder. et mensur. Opp. Tom. II. p. 169.

zu seiner Zeit die Tradition des Irenäus nicht unbedingt galt. Die von Lud. de Dieu herausgegebene Syr. Uebersetzung der Apokalypse sagt in ihrer Ueberschrift, dass die Offenbarung von Gott dem Johannes gegeben sey auf der Insel Patmos, in quam a Nerone Caesare relegatus fuerat. Und wenn Theophylakt in der Vorrede seines Commentars zu dem Joh. Evang. sagt, dasselbe sey 32 Jahre nach Christi Himmelfahrt auf Patmos geschrieben, so setzt er das Patmische Exil auch unter Nero [1]). Beyde Auctoritäten bedeuten allerdings an sich nicht viel, eben so wenig als die Auctorität des jüngeren Hippolyt, des Thebaners [2]), aus dem 10. Jahrh., welcher auch der Tradition oder Meinung folgt, dass das Exil unter Nero Statt gefunden. Aber das beweisen sie immer, dass die Tradition des Irenäus zu ihrer Zeit keine unbedingte Glaubwürdigkeit mehr hatte. Eine seltsame Notiz finden wir in der (vielleicht im 6. Jahrhundert geschriebenen) *μαρτυρικὴ Τιμοθέου τ. ἀποστόλου συγγραφὴ* bey Photius [3]), dass Johannes schon unter Nero in Ephesus gewesen, auf einer Schiffart dahin verschlagen. Doch setzt diese das Exil auf Patmos unter Domitian und die Rückkehr daraus unter Nerva. Dass die chronologische Bestimmung des Exils unter Claudius oder Nero schon vor Epiphanius vorhanden gewesen, ist nicht unwahrscheinlich, aber erweislich weder aus dem Fragm. Anonym. de Canone bey Muratori, noch aus Hieronymus.

1) Aber allerdings ist Theophylakts Text oder wirkliche Meinung confus, wenn er das Evang. auf Patmos im Exil unter Nero geschrieben seyn lässt. Zu Matth. 20, 23. bemerkt er in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Tradition, dass, wie Herodes den Apostel Jacobus major habe hinrichten lassen, so Trajan den Johannes als Märtyrer des Wortes der Wahrheit verurtheilt habe.

2) Chron. Fragm. in Opp. Hippol. (d. älteren) ed. J. A. Fabricius Ap. 50.

3) Bibl. Cod. 254. Vrgl. über diese Schrift, welche man wohl dem Polykrates von Ephesus zugeschrieben und Tillemont ins 6. od. 5. Jahrh. setzt, J. A. Fabric. Cod. apocr. N. T. I. p. 812 sq.

Dort haben Einige [1]) die Spur davon gefunden in der Stelle, wo gesagt wird, Paulus habe namentlich eben nur an sieben Gemeinden geschrieben, sequens praedecessoris sui Joan. ordinem. Allein schon Wieseler und Credner [2]) haben nachgewiesen, dass Joh. hier der praedecessor Pauli apost. genannt werde, weil er als Zwölfapostel nach Gal. 1, 17. dessen Vorgänger im Apostelamte war, und dass die Priorität der Apokalypse vor den Briefen des Paulus nicht daraus folge. Was aber den Hieronymus betrifft, so sagt dieser adv. Jovin. 1, 26., wo er das Exil und die Abfassungszeit der Apokalypse nach der Irenäischen Tradition bestimmt: Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit, quam intraverit, woraus der gelehrte Kirchenvater mit auf die Virginität des Johannes schliesst. Aber Tertullian sagt de praescript. c. 36. nur Apost. Joan. posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Unstreitig setzt er das erste Martyrthum des Johannes in Rom unter Nero, aber ob dieser den Johannes darauf nach Patmos exilirt habe, sagt er nicht, obwohl es so scheint. Nirgends behauptet er, dass Domitian den Apostel nach Patmos verwiesen habe. Er nennt diesen Apolog. c. 5. portio Neronis de crudelitate, aber er fügt sogar hinzu, Domitian habe auch wieder menschlich handeln können und die von ihm Exilirten restituirt. Offenbar aber unterscheidet Hieronymus a. a. O. das frühere Römische Martyrthum des Johannes unter Nero [3]) von dem späteren Exil unter Domitian [4]).

---

1) Vogel (Erlang.) de Apoc. Joan. Progr. I. p. 18 sqq. und Bertholdt Einl. Bd. 4. S. 1889 ff.

2) Wieseler, der Kanon des N. T. von Muratori, zu d. St. Credner, zur Gesch. des Kanons S. 86.

3) Nach Vallarsius lesen alle Handschriften in jener Stelle des Hier. a Nerone, so dass die Conjectur Romae unbefugt ist, auch nicht nöthig, da H. sich wirklich nicht widerspricht.

4) Abdias Hist. apost. lib. 5. c. 2. setzt das Martyrthum

byter jene beyden Johanneischen Briefe verfasst habe, so sey man genöthigt, mit diesen die Apokalypse in Styl und Sprache zu vergleichen, und da sey eben die „ungeheure Differenz des Styles und der Sprache“ ein unübersteigliches Hinderniss für jene Hypothese. In diesem Falle nemlich müsse gesagt werden, der Presbyter habe weit sicherer, als die Offenbarung, vielmehr auch den ersten Brief, somit auch das Evangelium verfasst, von welchem die zwey letzten Schlussverse (21, 24. 25.) ein Späterer hinzugefügt hätte, welcher, wie Irenäus und Polykrates, den Presbyter mit dem gleichnamigen Apostel verwechselte. Dieser Einwurf ist nicht ohne Grund. Indessen ist schon von Andern bemerkt worden, dass der zweyte und dritte Johanneische Brief in Styl und Sprache von dem ersten Briefe hie und da abweichen, dass ihr Styl nicht der rein Johanneische des Evangeliums und des ersten Briefes sey, manches Paulinische habe, was befremde; ja, dass selbst im Ton und Gedanken die beyden letzten Briefe mit dem ersten nicht ganz übereinstimmen. Auch dass der Briefschreiber sich in jenen nenne, in diesem ganz und gar nicht, und zwar dort in so sonderbarer Weise sich den Presbyter schlechthin nenne, ohne seinen Eigennamen anzugeben, ist als Grund des Zweifels an der apostolisch-johanneischen Authentie der beyden Briefe hervorgehoben worden [1]). Diese Bedenken lassen sich zwar zum Theil mehr und weniger beseitigen, aber es bleibt doch so viel Bedenkliches haften, dass es kritisch sicherer ist, beyde Briefe mit Eusebius für Antilegomena, als für Johanneische Homologumena zu halten. Was ihre Vergleichung mit der Apokalypse in Styl und Sprache betrifft, so enthalten sie allerdings nichts der Apokalypse wahrhaft Verwandtes, wenigstens nicht mehr,

---

1) S. m. Commentar über die Joh. Briefe 2. Aufl. S. 340 ff. Vrgl. De Wette exeget. Hdb. I, 3. S. 273.

die älteste, verbreitetste Tradition die von Irenäus ausgehende, nach welcher der Apostel Johannes gegen das Ende der Regierung Domitians die Apokalypse geschauet und geschrieben haben soll. Diese Meinung wird im Sinne des Irenäus richtig näher dahin bestimmt, dass Johannes die Apokalypse auf Patmos im Exil verfasst habe. Die Alexandrinische Tradition zur Zeit des Klemens und Origenes stimmt zwar wesentlich damit überein, nennt aber den Römischen Kaiser zur Zeit des Patmischen Exils nicht. Spätere unterscheiden zwischen der Zeit des Exils unter Domitian und der Zeit der schriftlichen Abfassung der auf Patmos empfangenen Apokalypse nach dem Tode des Domitian in dem freyen Ephesinischen Aufenthalt. Unterdessen bringt der Afrikaner Tertullian die Nachricht von einem früheren, wunderbar nicht tödtlich gewordenen Märtyrthum des Johannes in glühendem Oehl wahrscheinlich in Rom unter Nero, welches die spätere Legende nach Ephesus unter Domitian verlegt. Hieronymus aber unterscheidet zwischen jenem früheren Märtyrerthum unter Nero und dem späteren Exil unter Domitian. Epiphanius setzt dann das Exil und die apokalyptische Prophetie des Johannes unter Claudius, Andere aber unter Nero. Die Einen wie die Anderen lassen die Apokalypse auf jeden Fall vor Jerusalems Zerstörung geschrieben werden, während nach der Irenäischen Tradition dieselbe nach der Zerstörung Jerusalems verfasst ist. Dieser Hauptgegensatz tritt dann in der Auslegung der Apokalypse bey Andreas und Arethas hervor, somit schon die Frage der neueren Kritik, ob die Apokalypse vor oder nach Jerus. Zerstörung verfasst sey.

Ueberlässt man sich dem Totaleindruck der Entwicklung der Tradition, so scheint allerdings die Irenäische Meinung über die Zeit des Exils und der Abfassung der Apokalypse mehr unmittelbar auf einer Tradition, die spätere Abweichung davon mehr auf exegetischer Refle-

xion zu beruhen, welche jene Tradition nicht für so unbedingt glaubwürdig hält, dass sie nicht dem exegetisch erweislichen chronologischen Zeugniss der Apokalypse von selbst weichen dürfte. Dabey ist aber bemerkenswerth, dass die entgegengesetzte Auslegung z. B. bey Andreas zwar von jener Tradition ausgeht, aber doch dieselbe an der Apokalypse zu bewähren und die abweichende Ansicht nicht durch die axiomatische Sicherheit des Irenäischen Zeugnisses, sondern exegetisch zu widerlegen sucht. Dadurch ist schon von der alten Kirche und Theologie der Standpunkt der neueren Kritik auch in dieser Frage angedeutet, nemlich, dass das exegetisch erkennbare Zeugniss der Apokalypse von der Zeit wie von dem Orte ihrer Abfassung, und somit auch von der Zeit des Patmischen Exils, auch über die Tradition der alten Kirche allein rechtmässig entscheidet.

§. 55.

Exegetische Erörterung der betreffenden Stellen der Apokalypse über den Ort ihrer Abfassung.

Den Ort ihrer Abfassung scheint die Apokalypse selbst I, 9. durch die Worte ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ unmittelbar zu bestimmen. Indessen sagt die Stelle, genauer betrachtet, zunächst nur bestimmt aus, dass der Ort der Offenbarung, welche Johannes empfing, die Insel Patmos gewesen. Irenäus und Andere von den Alten haben daher vorsichtig gesagt, Johannes habe auf Patmos die Offenbarung des Herrn geschauet (vidit Iren. τεθεώρηκει Orig.) Hiernach darf wenigstens gefragt werden, ob Patmos auch der Ort der schriftlichen Abfassung der Apokalypse sey. Ein Theil der Alten hat, wie wir §. 54. gesehen haben, diese Frage verneint, und unter der Voraussetzung, dass Johannes bey dem Empfang der Offenbarung auf der einsamen öden Insel im Strafexil, sogar unter der Scla-

Vierter Abschnitt.

Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung der Apokalypse.

§. 54.

Die Traditionen über den Ort und die Zeit der Abfassung.

1. Ueber den Ort der Abfassung. Das kirchliche Alterthum ist darin einstimmig, dass die Apokalypse in Kleinasien geschrieben sey. Je nachdem man den Schreibact von dem Empfang der Offenbarung unterschied oder nicht, sagte man im letztern Falle, sie sey auf Patmos wie empfangen so auch geschrieben, im ersteren, sie sey dort empfangen, aber später erst in Ephesus verfasst. Der älteste Ausdruck für die Identität beyder Acte auf Patmos, worin aber das Empfangen als das Hauptmoment angesehen wird, ist bey Irenäus *ἑωράθη* — oder Joannes — vidit [1]). Eben so sagt Origenes: *ἔοικε* (*Ἰωάννης*) *τὴν ἀποκ. ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι* [2]). Diess ist unstreitig die älteste Tradition, welche sich auf Apok. I, 9. unmittelbar gründet. Die spätere setzt die Abfassung nach Ephesus, wohin Johannes nach seiner Befreyung aus dem Patmischen Exile gegangen sey. Nach Victorinus von Patabio [3]) hat Johannes im Strafexil auf Patmos (ad metalla damnatus) die Offenbarung empfangen, aber erst, nachdem er nach dem Tode Domitians wieder frey geworden, dieselbe niedergeschrieben. Dass diess in Ephesus geschehen sey, sagt er nicht. Aber man nahm es allgemein an. Arethas bemerkt zu Apokal. VII. *ὁ Εὐαγγελιστὴς ἐχρησμῳδεῖτο ταῦτα* (die Apok.) *ἐν Ἰωνίᾳ τῇ κατ' Ἔφεσον*, oder wie er nachher bestimmter sagt, in Ephesus, wohin er nach dem Tode der

1) S. adv. haer. 5, 30. vrgl. Euseb. K.G. 5, 8.
2) Comment. in Matth. Tom. 21. 6. fin.
3) S. Bibl. maxim. PP. Tom. III. p. 449.

Maria, der Mutter Jesu, von Judäa gegangen sey [1]). Dieser späteren Tradition liegt offenbar die Reflexion zum Grunde, dass der exilirte Johannes auf der einsamen, öden Insel, ohnehin, wie man meinte, zu schwerer Sclavenstrafe verurtheilt, zum Schreiben der Offenbarung nicht habe kommen können.

Die alte Tradition hat also über den Ort der Abfassung nicht mehr, als wir noch jetzt aus dem Buche erschliessen können.

2. Mehr weiss die Tradition über die Zeit der Abfassung.

Der Erste, welcher hierüber etwas Bestimmtes sagt, ist Irenäus, welcher adv. haer. 5, 30., zunächst ohne Rücksicht auf den Ort und das Patmische Exil, bemerkt, die Apokalypse sey von Johannes in der letzten Zeit der Regierurg Domitians (also vor 96. wo Domitian starb, und nach 81. wo er zur Regierung kam), geschauet und — geschrieben. Diese Tradition wiederholt Eusebius in seiner Chronik [2]), indem er dieselbe zugleich chronologisch genauer angiebt, Johannes sey im 14ten Regierungsjahre Domitians (also 95.) auf Patmos im Exil gewesen und habe hier die Apokalypse geschauet. — Klemens von Alexandrien aber sagt nur in der bekannten Erzählung von der oberbischöflichen Rundreise des Apostels Johannes und dem geretteten Jüngling [3]), der Apostel sey nach dem Tode des Tyrannen (*τοῦ τυράννου τελευτήσαντος*) von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt. Aber er nennt den Tyrannen nicht, spricht auch nicht ausdrücklich vom Exil auf Patmos und eben so wenig an dieser Stelle von der Apokalypse und ihrer Abfassungszeit. Allein die Beziehung auf das Patmische Exil und somit auf

1) Vrgl. den dem Oecum. zugeschrieb. Comment. Opp. Tom. II. p. 713 sq.
2) Chron. I. p. 80.
3) Quis divus salvus c. 42. vrgl. Euseb. KG. 3, 23.

Apok. I, 9. ist unverkennbar. Wenn dann Origenes a. a. O. sagt: ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς[1]), ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκησε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκησε, φάσκων ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ταῦτα I, 9. καὶ ἔοικε τὴν Ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι, so sieht man wohl, die Alexandrinische Tradition dachte Aufenthalt auf Patmos, Märtyrerexil und Empfang der Apokalypse zusammen. Sie mag unter dem Tyrannen oder dem Röm. Kaiser den Domitian verstanden haben, gewiss aber ist's nicht, und sie nennt ihn nicht, weil, wie nach Origenes scheint, der Apokalyptiker I. 9. ihn nicht nennt[2]). Die Alexandrinische Tradition scheint also über die Abfassungszeit nichts Bestimmtes gewusst zu haben. Aber wie es sich auch damit verhalte, Eusebius sagt auch in der Kirchengeschichte 3, 18., mit ausdrücklicher Berufung auf Irenäus, nach der Tradition (κατέχει λόγος) sey der Apostel und Evangelist Johannes wegen seines Zeugnisses für das göttliche Wort ins Exil auf Patmos verurtheilt worden; 3, 20. aber fügt er nach der Tradition der Alten hinzu, Johannes sey nach dem Regierungsantritte des Nerva (vrgl. des Klem. τοῦ τυ-

---

1) Im Gegensatz gegen den König der Juden Herodes Agrippa, welcher nach AG. 12, 11 ff. den Jakobus, den Bruder d. Apost. Johannes hinrichten liess.

2) Hengstenberg I. S. 3 u. 4. meint, Origenes u. Klemens nennen den Domitian nicht, weil jeder aus der Tradition wusste, dass dieser der Tyrann war, der den Johannes nach Patmos ins Exil wies. Im Begriff des Tyrannen liegt bey Klemens zwar nach damahligem Sprachgebrauch, dass er ein ἄρχων ἄγριος κ. ἀπαίδευτος ist, aber dass Domitian vorzugsweise bey den Christen Tyrann genannt worden wäre, möchte schwerlich zu beweisen seyn. Die Ehre konnte jeder verfolgende R. Kaiser haben, z. B. Nero. Und da Origenes in jener Stelle vorher bey dem Märtyrertode des älteren Jakobus den Judenkönig Herodes nennt, der aus der Apostelgesch. allgemein bekannt war, warum nennt er den Römischen Kaiser nicht, den doch nicht jeder gleich kannte?

u. A. der erste Ostersonntag zu verstehen sey, ist jetzt allgemein anerkannt. Eine nähere Zeitbestimmung für die Abfassung der Apokalypse würde sich aus dieser Stelle ergeben, wenn Vers 9. der Aufenthalt auf Patmos als Strafexil, und die Zeit desselben sonst irgendwie näher bestimmt wäre. Die altkirchliche traditionelle Auslegung versteht *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* bestimmt von dem Märtyrthume des Exils auf Patmos. Diess liegt aber unmittelbar und unzweydeutig nicht in diesen Worten. Selbst wenn *διὰ — τὴν μαρτ.* die Ursache des *ἐγενόμην ἐν νήσῳ* ausdrückte, würde doch damit noch nicht gesagt seyn, dass Johannes als Märtyrer auf Patmos gewesen. Es könnte darin auch liegen, dass ihn sein Beruf, sein Predigtamt nach Patmos geführt habe. Diess ist allerdings nicht wahrscheinlich. Die Prediger des Evangeliums suchten volkreiche Städte und Landschaften auf, keine einsamen, fast unbewohnte Inseln. Durch Vergleichung mit I, 2. *ὃς ἐμαρτυρ.* — wird wahrscheinlich, dass der Verf. durch *διὰ* — den besonderen apokalyptischen Zweck seines Aufenthalts auf Patmos bezeichnen wollte, nemlich, dass er hier das prophetische Wort Gottes und das Zukunftszeugniss Jesu empfangen sollte. Hieran schliesst sich, wie de Wette richtig bemerkt, das folgende *ἐγενόμ. ἐν πν.* Vers 10. sehr gut an: Johannes empfängt den *λόγ. τ. θ.* und die *μαρτ. Ἰησ.* nach altprophetischer Art *ἐν πνεύματι γενόμενος*. Man hat freylich gesagt, das Vers 9. vorangehende *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει* weise bestimmt auf das Märtyrthum des Johannes auf Patmos hin. Allein wenn diess der Verfasser irgend deutlich sagen wollte, musste er dann nicht wenigstens schreiben *ἐγενόμην συγκοιν. ἐν τῇ θλίψ.*? Die Wortstellung und die Hinzufügung der *συγκοινωνία ἐν βασιλείᾳ κ. ὑπομονῇ ἐν*

Allein diess war spätere Sitte und Vorstellung, wovon wir im N. T. keine Spur finden.

'Ιησ., so wie die unmittelbare Zusammenstellung des συγκοινωνὸς u. s. w. mit ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν, — diess alles zeigt deutlich an, dass Johannes damit nicht sein besonderes Märtyrthum im Exil auf Patmos, sondern im Allgemeinen sein Verhältniss zu den Lesern, seine Christliche Lebensgemeinschaft mit denselben in ihrer Trübsal wie in ihrer göttlichen Reichshoffnung und standhaften Geduld überhaupt ausdrücken wollte. Aus dem Zusammenhange der Stelle ergiebt sich weiter, dass er auf Antrieb des πνεῦμα dahin gekommen, also durch göttliche Weisung in besonderer Zweckbeziehung auf seine eschatologische Offenbarung.

Um die traditionelle Auslegung der Stelle von dem Patmischen Strafexil zu rechtfertigen, macht Hengstenberg[1]) geltend, „dass die Luft des Märtyrthums uns im ganzen Buche umwehe; dass, wie die Verfolgung durch die heidnische Weltmacht der Ausgangspunkt des Buches sey, so auch der Verf. dabey persönlich betheiligt war, und diess durch den Ton der schmerzlichen Wehmuth, der sich durch das Ganze hindurchziehe, und sich z. B. V, 4. ausspreche, andeute; dass das Buch ein Räthsel werde, wenn es nicht von einem Märtyrer geschrieben sey; namentlich fordere VII, 9—17. VI, 9. XII, 11. XX, 4. diese Voraussetzung." — Aber durch das alles wird immer noch nicht erwiesen, dass Johannes als besonderer Märtyrer auf Patmos war, sondern nur, dass er unter und in der mehr und weniger blutigen Verfolgungsbedrängniss der Christenheit in jener Zeit überhaupt schrieb, dass er unter den Drangsalen der Zeit überhaupt mit litt und an den Leiden seiner Brüder, an den vielen Märtyrertoden, welche die Christenheit seit dem Protomartyr Stephanus erlitten hatte —, den lebhaftesten Antheil nahm, und in diesem Interesse und unter solchen Zeichen der Zeit seine Hoffnungsoffenba-

1) Die Offenbar. d. h. Joh. I. S. 8 ff.

rung empfing. Indessen giebt es nach Hengstenberg ein in dem Pragmatismus liegendes zwingendes Argument für die tratitionelle Auslegung. „Da, sagt er, eine augenfällige Erfüllung der Matth. 20, 22. 23. Mark. 10, 38. namentlich auch dem Johannes vom Herrn ertheilten Weissagung eines dereinstigen Martyrthumes nach der Analogie des älteren Jakobus und Petrus auch für den Johannes zu erwarten gewesen, das Martyrium aber Joh. 21, 20 ff. für diesen so temperirt worden sey, dass es ohne Verlust des Lebens geschehen werde, so sey eben das Exil nach Patmos die einzige Thatsache, in der die nothwendige Erfüllung gesucht werden könne.“ Aber Matth. 20, 22. 23. schliesst nicht nothwendig den Märtyrertod in sich. Und ausserdem fragt sich, ob jene Stellen, die sich auf den Apostel Johannes beziehen, auch dem Apokalyptiker gelten?

Selbst wenn die Tradition von dem Patmischen Strafexil des Apostels Johannes für sich historisch feststände, müsste man doch Bedenken tragen, dasselbe Apok. I, 9. angedeutet zu finden, da der Ausdruck dafür nicht evident genug ist; bey der Bedeutung aber, welche jenes Martyrthum für die ganze Composition haben würde, musste Johannes deutlicher, unzweydeutiger davon sprechen. Aber jene Tradition ist nichts weniger als historisch sicher.

Bleek[1]) macht darauf aufmerksam, dass der älteste kirchenhistorische Logograph, Hegesippus, von dem Patmischen Exile des Johannes nichts gewusst und gesagt zu haben scheine. Eusebius nemlich berufe sich zwar K.G. 3, 20. vrgl. 18. 19., wo er von den Verfolgungen unter Domitian erzählt, für das Exil des Johannes auf Patmos unter Domitian 3, 18. auf Irenäus, und dafür, dass Johannes von Patmos nach Ephesus zu bleibendem Aufenthalt zurückgekehrt sey, auf den λόγος τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων. Auch erzähle er aus Hege-

1) S. Beitr. zur Evangelienkritik S. 199 f.

sippus ausführlich, wie Domitian einige bey ihm angeklagte Enkel des Judas, eines Bruders des Herrn, behandelt, und nach Erkenntniss ihrer Unschuld die Verfolgung gegen die Kirche eingestellt habe. — Wenn er nun aus demselben kein Wort über die Verfolgung des Apostels Johannes und die Verbannung desselben nach Patmos mittheile, so sey wahrscheinlich, dass er bey Hegesipp nichts darüber gefunden habe. Der Schluss ist nicht ganz sicher, aber er hat doch so viel für sich, dass er ein Gewicht zu den anderen in die Wagschale legt. Irenäus, auf dessen Aussage adv. haer. 5, 30, 3. sich Eusebius K.G. 3, 18. allein beruft, sagt dort eben nur diess, dass die Apokalypse gegen das Ende der Regierung Domitians von Johannes empfangen worden sey. Von dem Patmischen Strafexile sagt er nichts, weder hier, noch bey irgend einer anderen Erwähnung der Apokalypse in seiner Schrift. Auch Hippolyt, zwar nicht des Irenäus Schüler, aber demselben doch sonst folgend, sagt de antichr. 36. nur, Johannes habe auf Patmos die Offenbarung der Mysterien geschauet, ohne alle Erwähnung des Patmischen Strafexils. Erst die Alexandriner, Klemens und Origenes, sprechen davon, aber sie scheinen nichts davon zu wissen, dass Domitian der Urheber des Patmischen Exils gewesen. Origenes insbesondere beruft sich dabey auf Apokal. I. 9. Man kann nicht beweisen, dass diese Alexandriner die Tradition von dem Patmischen Exile erst aus jener Stelle gemacht hätten. Aber es ist doch höchst wahrscheinlich, dass die Tradition, zumahl mit der besonderen Zeitbestimmung des Exils unter Domitian, wie sie bey Eusebius vorkommt, erst aus Apok. I, 9. durch Combination mit der Irenäischen Tradition über die Entstehungszeit der Apokalypse gegen das Ende der Regierung Domitians entstanden ist. Domitian, so combinirte man wahrscheinlich, war ein Verfolger der Christen. Nach Dio Cassius (Xiphil. Epitome) 67, 14.

68, 1. verbannte er selbst eine Verwandte Flavia Domitilla wegen ihres Christlichen Bekenntnisses εἰς Παvδατέρειαν, Πανδαταρίαν. Nach Eusebius Chron. lib. 2. vrgl. K.G. 3, 18. verbannte er eine andere Christin Fl. Domitilla, oder dieselbe εἰς νῆσον Ποντίαν. Ist nun die Apokalypse, wie Irenäus sagt, gegen das Ende der Regierung Domitians verfasst, so lag nahe, Apok. I, 9. von dem Strafexile des Johannes zu verstehen, und auf die Weise jene Tradition zu vervollständigen. Fand jene Verbannung der Flav. Domitilla nach Eusebius im 15. Jahre Domitians Statt, so trifft auch die Zeitbestimmung der Euseb. Chronik, dass Johannes im 14. Jahre Domitians nach Patmos verbannt sey, nahe zu. Ist die Sage von dem Patmischen Exile so entstanden, so erklärt sich ihr ziemlich frühes Schwanken zwischen einem anonymen Kaiser, Domitian und Nero, je nachdem die Combinationen und Conjecturen verschieden und mehr und weniger sicher waren. Gegen die Combination des Patmischen Exils mit Domitian hat man zwar gesagt, die Domitianischen Verbannungen hätten sich bloss auf Rom erstreckt [1]), wie denn auch Tertullian de praescr. 36. den Johannes aus Rom in insulam verbannt werden lässt. Indessen, obwohl sich eine allgemeine Christenverfolgung unter Domitian nicht bestimmt nachweisen lässt, so macht doch das Verfahren desselben gegen die Nachkommen Davids in Palästina Euseb. 3, 20. wahrscheinlich, dass, da die Verfolgung zunächst die Juden überhaupt traf, (vrgl. Suet. Dom. 12.) mit diesen auch wohl ausserhalb Rom lebende Christen darunter gelitten haben mögen.

§. 57.

Fortsetzung. Die Abfassungszeit.

Das Patmische Exil des Apokalyptikers Johannes mag Statt gefunden haben oder nicht, die Hauptfrage ist, ob

1) S. Bleek a. a. O.

die das Exil gar nicht unmittelbar berührende Zeitbestimmung des Irenäus mit den Zeitbeziehungen in der Apokalypse selbst zusammenstimme oder nicht? Besonders folgende Punkte kommen hier in Betracht.

Zuerst die in den apokalyptischen Briefen Cap. II. und III. angedeutete historische Zuständlichkeit der sieben Gemeinden. Hier ist die historische Gegenwart des Apokalyptikers am unmittelbarsten dargestellt, aber freylich nur in sehr allgemeinen Zügen.

Wie §. 27. 2. nachgewiesen ist, setzt das in diesen Briefen angedeutete Zustandsbild jener Gemeinden die Paulinische Zeit derselben als vergangen voraus; alles deutet hin auf die nachpaulinische Zeit, welche man im Allgemeinen die Johanneische oder auch die Zeit der katholischen Briefe nennen kann. Sämmtliche Gemeinden haben die Periode ihrer doch im Wesentlichen Paulinischen Stiftung hinter sich und stehen in der Uebergangszeit von dem Paulinischen Zeitalter zu dem der apostolischen Väter. Sie erscheinen alle als schon äusserlich geordnet und mehr, als z. B. in dem Paulinischen Kolosserbriefe der Fall ist, zu einem kirchlichen Ganzen (commune Asiae) verbunden, zugleich aber mehr und weniger in einem gewissen Erschlaffungszustande, durch innere Entzweyungen, und allerley Verderbung in Lehre und Sitte gestört. Ausserdem sind sie alle mehr und weniger durch Verfolgungen, welche im Ganzen überwiegend von dem heidnischen Rom ausgehen, bedrängt, und diese Verfolgungen scheinen schon mehr und weniger allgemein gewesen zu seyn. Diess und der Stand der eschatologischen Hoffnungen setzen, wie es scheint, wenigstens die Neronische Verfolgungszeit voraus. Damit stimmt dann im Allgemeinen zusammen, was sich aus der gesammten Apokalypse ergiebt, dass die eschatologische Erwartung und Hoffnung schon überwiegend auf den Sturz der antichristlichen heidnischen Römischen Weltmacht gerichtet ist.

Bestimmtere historische Beziehungen lassen sich in den apokalyptischen Briefen, obwohl sie auf besondere Verhältnisse der einzelnen Gemeinden eingehen, nicht mit Sicherheit nachweisen. Hengstenberg [1]) findet zwar II, 13., wo von dem Märtyrertode eines treuen Zeugen, Namens Antipas in Pergamum die Rede ist, eine sehr bestimmte chronologische Andeutung. Von diesem Antipas weiss zwar im Alterthum Niemand etwas mehr, als was unsere Stelle besagt. Eusebius, der K.G. 4, 15. am Ende von Pergamenischen Märtyrern unter Mark. Aurel erzählt, weiss von dem früheren Märtyrer Antipas nichts. Eben so wenig Andreas, der das Martyrium des Antipas gelesen hatte. Die späteren Martyrologien und Menologien setzen seinen Tod in Domitians Zeit, offenbar, weil ihnen die Apokalypse in dieser Zeit geschrieben zu seyn schien. Das ganze Alterthum aber nimmt den Namen historisch. Hengstenberg meint jedoch, wie einst Coccejus, der Name sey ein apokalyptischsymbolischer; dem Worte ἀντίχριστος nachgebildet, bedeute er einen Gegenall, oder, wofern die Leseart des Cod. A. Ἀντείπας die richtige sey, einen Widersprecher. „Wie nun, sagt er, ein Allerweltwidersprecher im Christlichen Sinne nicht zu denken sey ohne wahre Gottesfurcht, so stecke in dem Namen Gegenall oder Widersprecher der Griech. Fürchtegott d. i. Timotheus, der allbekannte Paulinische Schüler und Gehülfe. Timotheus habe, wie sein Martyrium besage, im Jahre 97. den Martyrtod gelitten, freylich, wie es dort heisse, in Ephesus, wo er bey einer öffentlichen Feyer dem heidnischen Unwesen entgegengetreten sey; allein diess hindere nicht, anzunehmen, dass diess, wie die Apokalypse andeute, in Pergamum geschehen sey." So weiss der Coccejus redivivus überall Rath und Hülfe, aus den

1) Zu II, 13.

Traditionen und respective Legenden annehmend und verwerfend, je nachdem es ihm beliebt und dient. Widerlegung verdient dieser Einfall eben so wenig, als der nicht viel weniger abentheuerliche des alten echten Coccejus, welcher im Antipas den grossen Athanasius versteckt sieht [1]).

Die Polemik eines Theiles dieser Briefe gegen die Nikolaiten II, 6. 14. 15., so wie gegen die Nikolaitische, Jesabelähnliche Pseudoprophetin II, 20., deutet bey aller apokalyptischen symbolischen Benennung des Irrwesens doch deutlich genug auf die Zeit der beyden katholischen Briefe, des zweyten Petrinischen und des Briefes Judä hin, vrgl. 2. Petr. 2, 2 ff. und Jud. Vers 12 ff., auf die Zeit also, wo der schon von dem Apostel Paulus gefürchtete Missbrauch der Christlichen Freyheit vom Gesetz in heidnische Zuchtlosigkeit ausgebrochen war und zum Abfall führte. Die chronologische Bezeichnung dieser Zeit, als einer nachpaulinischen, ist vollkommen sicher. Man kann auch zugeben, dass die apokalyptischen Briefe in dieser Hinsicht auf einen Zustand hindeuten, worin sich die Anfänge des Irrwesens, von denen jene beyden katholischen Briefe sprechen, noch mehr entwickelt und verbreitet hatten. Aber weiss man, wann diese geschrieben sind? Und ist's si-

1) Nur das Eine möge hier bemerkt werden, dass der in Papes Wörterb. d. Gr. Eigennamen nicht aufgeführte Eigenname Ἀντίπας nach Coccejus und Vitringa, obwohl sie denselben auch mystisch nehmen, eine spätere Verstümmelung des Namens Ἀντίπατρος seyn soll, ähnlich gebildet wie Κλεόπας aus Κλεόπατρος oder auch Ἐπαφρᾶς, Δημᾶς, Λουκᾶς. Indessen müsste er dann Ἀντιπᾶς geschrieben werden, wie denn auch Κλεοπᾶς, Κλωπᾶς, oder auch Κλεωπᾶς geschrieben werden muss. Der Cod. A. schreibt Ἀντείπας nach seiner auch sonst eigenthümlichen Schreibweise, woraus in Cod. 19. u. a. ἀντ' εἶπας als etymol. Auflösung des Namens und zugleich der etwas schwierigen Construction geworden ist. Latein. Handschriften haben Antiphas, wie sie auch Joh. 19, 25. Cleophae haben. Auf keinen Fall ist, wie schon Vitringa bemerkt, das Wort nach Ἀντίχριστος gebildet, sondern das ἀντί hat in solchen Namen nicht selten die Bedeutung einer ἀντίθεσις comparativa, wie jener sagt.

cher, dass sie nur die früheren Anfänge des Unwesens bezeichnen? Hengstenberg weiss freylich ganz bestimmt, dass der zweyte Petrinische Brief wirklich von Petrus geschrieben ist, als er den Martyrtod schon vor Augen hatte, der Brief Judä aber etwas später. Später noch soll die Apokalypse geschrieben seyn; und zwar, wie er zuversichtlich sagt, bestimmt unter der Domitianischen Verfolgung, welche die erste schwere allgemeine Verfolgung gewesen sey, und auf die Geschichte des Nikolaitischen Unwesens einen bedeutenden Einfluss gehabt habe. „Diese Ketzerey sey vornehmlich, wie aus der Heidnischen Verfolgung entstanden, so auch durch dieselbe erst bedeutend geworden und recht verbreitet. Cap. II. 26. und 27. vrgl. XI, 1 ff. soll deutlich zeigen, dass die Versuchung zur Irrlehre namentlich in Thyatira aus einem mächtigen Andrange des Heidenthumes hervorgegangen sey.“ — Allein die Anfänge der Nikolaitischen Zuchtlosigkeit und Vermischung des Heidnischen und Christlichen kommen ja schon in den Paulinischen Briefen an die Korinther vor, wo doch von der Entstehung derselben aus heidnischer Verfolgung keine Spur ist. Die Reaction der alten heidnischen Gewohnheit in den Bekehrten, und die Schwierigkeiten, sich im geselligen Leben von der geselligen heidnischen Sitte gänzlich loszureissen, erklären die Erscheinung vollkommen. — Später kam dazu die innere Erschlaffung des Christlichen Geistes in Erkenntniss und Sitte, ferner das immer häufigere äussere Namenchristenthum, endlich auch die durch das Christenthum herbeigeführte innere Krisis der Gemüther, welche in der Zeit, wo mit dem Verfall der alten Religionen eine Verwirrung und Vermischung verschiedener Denkweisen entstanden war, nicht von Allen bestanden wurde. In Ephesus, wo es nach II, 6. auch Nikolaiten gab, ist von besonders schweren heidnischen Verfolgungen gar nicht die Rede. Der Brief an die Ge-

meinde von Pergamum spricht zwar II, 13. von schweren, todbringenden Verfolgungen, aber indem er II, 14. ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, den Verderbenszustand der Gemeinde rügt, hebt er eben nur die verführerische Lehre hervor, ohne von der Verfolgung ein Wort zu sagen. Im Briefe an die Gemeinde von Thyatira heisst es II, 20 ff. ausdrücklich, dass das Irrwesen von einer verführerischen, verwirrten Prophetie ausgegangen sey. In der Verheissung aber II, 26 ff. verspricht der Herr den Treuen, Ausdauernden seine Kraft und Macht, nicht gegen die äusserlich verfolgende Heidenmacht, sondern nur gegen das verführerische Heidenthum. Von der Domitianischen Verfolgungszeit nirgends eine deutliche Spur!

Bestimmtere chronologische Andeutungen finden wir nur Cap. XI, 1 ff. XIII, 3. XVII, 10. 11.

2. Bey Cap. XI, 1 ff. entsteht die Frage, ob, wenn hier von dem historischen Jerusalem und Tempel die Rede ist, die von Christo geweissagte Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt als schon geschehen oder noch als zukünftig dargestellt wird?

Jene von den meisten neueren Auslegern seit Grotius anerkannte Voraussetzung bestreitet aber neuerdings Hengstenberg[1]) mit pflichtschuldiger Heftigkeit gegen die „unerleuchtete und befangene" Schriftforschung, welche die betreffende Stelle von dem Jüdischen Jerusalem und dem Jüdischen Tempel missverstehe, theils aus Mangel an Einsicht in den Zusammenhang und geistlichen Sinn des ganzen Abschnittes von X, 1. — XI, 13., theils aus leidigem modernen Subjectivismus, der dem Verfasser der Apokalypse neben einem gewissen Halbchristenthum, d. h. Judenchristlicher Denkweise, auch jenen sentimentalen, affenliebigen, unchristlichen Pseudopatriotismus aufbürde, der es nicht

1) S. Comment. zu dieser St. I. S. 491. — 565. über die Zwischenscene von X, 1. — XI, 13.

über das Herz habe bringen können, seine vaterländische Stadt nebst dem Tempel ganz der Zerstörung hinzugeben, theils endlich auch aus leidigem Unglauben an die Irenäische Tradition von der Abfassung der Apokalypse unter Domitian.“ Man kennt schon die ausserordentliche Gabe des Eiferers, Andersauslegenden schlechte Motive unterzulegen und in gesalbter Rede vorzuhalten, während er selber alles rein aus dem heiligen Geiste auslegt. Aber wie versteht er denn die Stelle, welche sich doch in ihrem buchstäblichen Sinne, wie er selbst zugiebt, auf das Jüdische Jerusalem und den Jüdischen Tempel beziehen soll? „Cap. XI, 1—13. sey, sagt er, im Zusammenhang mit X, 1 ff. von dem Inhalte zu verstehen des dem Propheten von Christo (denn dieser sey der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός X, 1.) zum Verzehren dargeweihten süssen und bitteren Büchleins, worin geweissagt werde, dass die Christliche Kirche wie äusserlich, so theilweise auch innerlich in die Gewalt der Welt gerathen, aber auch unter dem Andrange der Welt werde erhalten werden. Cap. XI. 1. 2. enthalte die tröstliche Zusage, dass der Glaube der Erwählten nicht ausgehen werde. Das gemessene und somit zu erhaltende eigentliche Tempelhaus bezeichne nemlich diejenigen, welche von dem Geiste der Kirche tiefer ergriffen und durchdrungen seyen, der äussere Vorhof aber bedeute die nur oberflächlich Bewährten, welche in der Ueberfluthung der Kirche von der Welt auch noch das verlieren, was sie haben. Der zweyte Theil der Verheissung XI, 3—13. sichere der Kirche die ununterbrochene Fortdauer des Zeugenamtes zu u. s. w.“ — Die Gründe für diese Auslegung sind folgende: „Zuerst, dass dem Verfasser wie sonst überall, so auch hier das Jüdische nur als Symbol und Darstellungsform für das Christliche diene; sodann, dass sich nur bey dieser Deutung ein wahrer voller Zusammenhang des ganzen Abschnittes von X, 1. an ergebe, und alles, namentlich auch

die Stellung der beyden Zeugen XI, 3 ff. begreiflich werde; ferner, dass durch diese Auslegung der Verwerfung des Irenäischen Zeugnisses für die Abfassung unter Domitian eine ihrer Hauptstützen entzogen werde." Endlich wird noch zur Empfehlung dieser geistlichen Deutung ein zwiefaches praktisches Argument hinzugefügt, nemlich einmahl, „dass dieselbe durch gründliche Forschung bewähre, was dem Glauben von vornherein feststehe, dass hier heiliges Land sey, auf welchem keine patriotische Phantasieen und Producte ordinärer und unreiner menschlicher Empfindungen zu Hause seyen;" sodann, „dass sie, was die Hauptsache sey, die Gewissheit gebe, dass der ganze Inhalt des Abschnittes uns angehe!"

Wir haben diese Hengstenbergische Deutung so vollständig, als in der Kürze geschehen kann, vorgelegt, damit der Selbstruhm ihrer Gründlichkeit vollkommen auch von Seiten ihrer polemischen und praktisch geistlichen Tendenz ins Licht trete. Ihre genauere Prüfung im Einzelnen gehört nicht hieher. Hier beschränken wir uns anf die kritischen Hauptmomente der Frage.

Was zuerst das Verhältniss der Auslegung der Stelle zu der Tradition des Irenäus über die Abfassungszeit der Apokalypse unter Domitian betrifft, so muss man zugeben, dass, wenn diese Tradition anderweitig absolut gewiss wäre, in ihr allerdings ein hermeneutischer Kanon liegen würde. Ist die Apokalypse wirklich erst unter Domitian geschrieben, so versteht sich, dass die Stelle von der noch zukünftigen Zerstörung Jerusalems und des Tempels nicht ausgelegt werden kann [1]).

---

1) Grotius bezieht die Stelle zwar auf das wirkliche Jerusalem und den Jüdischen Tempel, aber auf deren Zustand in der Zwischenzeit zwischen der Zerstörung und der Empörung unter Barchocheba, wo noch Ruinen der Stadt und des Tempels standen. Allein diese Auslegung ist gänzlich unstatthaft und hängt bey ihm mit der Voraussetzung zusammen, dass die Apokalypse

Die absolute Gewissheit der Irenäischen Tradition ist aber ein reiner Aberglaube. Die Kritik fordert, die Tradition, welche an Ursprünglichkeit des Zeugnisses dem Zeugnisse des Buches von sich selbst immer nachsteht, so lange für problematisch zu halten, als sie nicht exegetisch durch die Apokalypse selbst bewährt ist. So kommt es also wesentlich darauf an, ob die in Frage stehende Stelle mehr exegetische Indicationen für jene von Hengstenberg wieder aufgefrischte geistliche Deutung oder für die jetzt noch vorherrschende Erklärung derselben von dem bevorstehenden theils zerstörenden, theils das Christliche ἀπέρμα erhaltenden Gottesgericht über die heilige Stadt und den Tempel des Jüdischen Volkes — enthält.

Zuvörderst ist geradezu nicht wahr, dass der Verfasser der Apokalypse sonst überall das Jüdische nur als Symbol und Darstellungsform für das Christliche gebraucht. Cap. II, 9. und III, 9. z. B. spricht er von den Juden im historischen Sinne. Wenn er sogar Cap. XII, 1. 2. 5. die alttestamentliche Theokratie in ihrer historischen Wirklichkeit unter dem Bilde einer sternbekränzten γυνή, welche den Messias, den historischen Christus gebiert, darstellt, und hier in den historischen theokratischen Zusammenhang des Juden- und Christenthumes eingeht, so kann man wohl nicht sagen, dass er das Jüdische überall nur als Symbol und Darstellungsmittel des Christlichen gebraucht.

Sodann aber bezeichnet er in XI, 1. 2. den Tempel, den er ausmessen soll, als in derselben heiligen Stadt befindlich, welche von den Heiden eine Zeitlang zertreten werden soll; er nennt diese Stadt Vers 8, die μεγάλη, worin der Herr der beyden Zeugen V. 3 ff., Christus gekreuzigt ist, und giebt ihr, weil

---

in ihren verschiedenen Theilen zu verschiedenen Zeiten, theils vor, theils nach der Zerstörung Jerusalems verfasst sey. Hierüber s. unten.

sie den Herrn und seine Zeugen getödtet hat, nach alttestamentlicher prophetischer Symbolik den zwiefachen pneumatischen Namen Sodom und Aegypten. Hengstenberg sagt zwar, äusserlich wurde der Herr in dem gewöhnlich sogenannten Jerusalem gekreuzigt, geistlich aber in der entarteten Kirche. Aber diess geistlich gekreuzigt werden Christi in der Kirche ist in der Stelle auch nicht von fern indicirt; der geistliche Herr hat es erst phantasierend hineingetragen.

Allerdings gebraucht der Verfasser das alttestamentliche Jerusalem und den Tempel als Symbole der Christlichen Kirche, aber nur Cap. XXI, 2 ff., wo er dieselbe in ihrer Vollendung und Verklärung darstellt. Er nennt aber dort Jerusalem die *καινή*, worin kein äusserer beschränkter Tempel mehr ist, sondern der rein pneumatische der allherrschende Gott und das Lamm XXI, 22. — Die werdende, kämpfende Kirche nennt er sonst nirgends symbolisch die Stadt Jerusalem, sondern das neue Israel, das neue Gottesvolk, das zwölfstämmige VII, 1 ff. vrgl. XXI, 12., das Märtyrthum leidende, kämpfende, dessen Alles befassende Gottesstadt und Tempel im Himmel ist, XI, 19. vrgl. Hebr. II, 14 ff. 12, 22.

Für unsere Erklärung spricht aber ferner die unverkennbare Correspondenz derselben mit der Grundweissagung des Herrn Matth. 24. Ist in dieser das wirkliche Jerusalem gemeint, so auch in unserer Stelle, welche als eine apokalyptische *ἑρμηνεία* von jener angesehen werden kann. Besonders ist hier darauf zu achten, dass XI, 2. *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι (τὰ ἔθνη) μῆνας τεσσαράκοντα δύο*, der Conception der Weissagung Christi Luc. 21, 24. *Ἱερουσ. ἔσται πατουμένη ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*, fast wörtlich entspricht.

Dazu kommt, dass unsere Stelle sichtbar zu ihrem alttestamentlichen prophetischen Vorbilde Ezech. 40, 5 ff. und Dan. 8, 11. 12, 7. hat. Im Sinne dieser Stellen

weissagt Johannes, dass eben nur ein Theil der heiligen Stadt und des Tempels zerstört, XI, 13., ein Theil aber, der eigentliche heilige Kern, erhalten werden solle, um dereinst verklärt zu werden, vrgl. XI, 19. Diese Vorstellung ist eine wesentlich apostolische, vrgl. Röm. 9, 27 ff. 11, 7., wo Paulus auf dem Grunde uralter Verheissungen und Weissagungen Gottes, welche erfüllt werden müssen, lehrt, dass das κατάλειμμα, σπέρμα, die ἐκλογὴ des alttestamentlichen Gottesvolkes, versteht sich der gläubige, echt Abrahamitische Kern desselben, werde gerettet werden. Diess und nichts anderes weissagt hier Johannes in unserer Stelle. — Ist die Weissagung hier, wie bey Paulus, aus dem inneren Zusammenhange des alttestamentlichen Gotteswortes hervorgegangen, so mag Johannes dabey nicht ohne Regung edler Volksliebe und Freude über die göttliche Erhaltung seines Volkes gewesen seyn, — von patriotischem sentimentalen Pathos weiss er nichts. Aber der patriotischen Sympathie hat er als Christ eben so wenig Ursach sich zu schämen, als der grosse Heidenapostel Röm. 9, 1 ff.

Was endlich die zwey Zeugen in der heiligen Stadt XI, 3 ff. betrifft, so gehört dieser Zug der apokalyptischen ἑρμηνεία der Grundweissagung Christi an und ist idealer Art nach dem alttestamentl. Vorbilde Zachar. 4, 2 ff. 11—14. und nicht ohne Beziehung auf Aussprüche Christi, wie Matth. 23, 34—37., und die Verklärungsgeschichte Matth. 17, 3. Auch die Tödtung derselben durch die satanische antichristliche Gewalt, so wie die Wiederbelebung der beyden Märtyrer und ihr Aufsteigen in den Himmel XI, 11, 12. nach dem Vorbilde des gekreuzigten Herrn, dem sie dienen, gehört der Prophetie an. Aeusserlich Geschichtliches liegt nicht zum Grunde. Allerdings ist das alles typisch für die Geschichte der Christlichen Kirche, aber es ist zunächst in bestimmter Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems als die erste Epoche des eschatologischen Processes ge-

dacht und dargestellt [1]). — In dem Weissagungszusammenhange der Apokalypse überhaupt liegt nichts, was unserer Erklärung der Stelle widerspräche. Selbst, wenn die Apokalypse nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre, dürfte diese als eine Hauptepoche in dem Gerichte und der Parusie Christi nicht fehlen, da Johannes seine Apokalypse darauf angelegt hat, den ganzen Prozess der Gerichte Gottes und Christi über die antichristliche Welt im Zusammenhange auf dem Grunde der Weissagung Christi darzustellen. Die Erfüllung der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems motivirt den Fortschritt der weltüberwindenden Parusie Christi zu dem Zerstörungsgericht über Rom. Man kann sich denken, dass Joh. in der Form der Prophetie den ganzen bisherigen und zukünftigen Process der Parusie als ein Ganzes darstellen wollte, worin also auch die schon geschehene Zerstörung Jerusalems als Act des göttlichen Gerichts mit begriffen war. Wird doch gleich darauf XII, 1 ff. längst Vergangenes in diesem Process zum Inhalt der apokalyptischen Schau gemacht. — Indessen lautet Cap. XI. der Ausdruck zunächst unmittelbar auf das rein Zukünftige, vrgl. besonders Vers 2. 3. 7. Und da X, 11. das Nächstfolgende bestimmt als Zukunftsweissagung bezeichnet wird, so müssen wir annehmen, dass die partielle Zerstörung, die Erhaltung der Stadt und des Heiligthums Cap. XI. dem Apokalyptiker noch zukünftig war, woraus denn folgt, dass wenigstens dieser erste Theil der Zukunftsvisionen von Cap. IV. bis XI., und da die Apokalypse ursprünglich Ein Ganzes ist, die ganze apokalyptische Schrift vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seyn muss, also nicht erst in den letzten Regierungsjahren Domitians.

1) Die ἀνάβασις oder ἀνάληψις des Elias 2. KK. 2, 6 ff. mag auf das ἀνέβησαν εἰς τ. οὐρανόν V. 12. mit eingewirkt haben; vielleicht auch die apokalyptische Vorstellung der ἀνάβ. und ἀνάληψις des Moses, welche ziemlich früh verbreitet war.

3. Wie verhält sich nun zu diesem Resultat die C. XIII, 1 ff. und XVII, 7 ff. enthaltene chronologische Andeutung? — Dass in diesen Stellen der historische Zeithorizont des Apokalyptikers in besonderer Beziehung auf das Römische Weltreich, zur Orientirung der Leser über die Zeichen der herannahenden Parusie in der Gegenwart angedeutet sey, wird im Allgemeinen von Allen anerkannt. Da diess aber nach Art der apokalyptischen Darstellung (im Henoch und 4 Esra) auf eine bildliche, mehr verhüllende und änigmatische Weise geschieht, so ist allerdings schwierig, das darin liegende chronologische Datum genau zu bestimmen und die Verschiedenheit der chronologischen Auffassung in alter und neuerer Zeit natürlich. Doch lässt sich bey gleicher Methode und gleichem historischen Princip der Auslegung, wenigstens in den Hauptpunkten, eine ziemliche Uebereinstimmung und Sicherheit im Resultat erreichen.

Die historischen Beziehungen Cap. XIII. und XVII. verhalten sich so zu einander, dass die zweyte Stelle die Andeutungen der ersteren genauer bestimmt.

Unverkennbar beginnt Cap. XIII. der zweyte Hauptact des apokalyptischen Drama, in welchem fortan das antichristliche Rom der Mittelpunkt ist. Eben dieses wird hier XIII, 1 ff. als satanische antichristliche Weltmacht in dem Bilde eines aus dem Meere aufsteigenden Thieres mit 10 Hörnern, worauf 10 Diademe sind, und mit 7 Häuptern, welche voll Namen der Lästerung, symbolisirt. Der Drache, gleichsam das antichristliche Urthier, Cap. XII, 9 ff. das Bild des Satans, hat demselben, als seinem Stellvertreter, seine Weltmacht verliehen. Ein drittes, aus der Erde aufsteigendes Thier, das Bild der heidnischen Idololatrie XIII, 11. hilft jenem Meerthiere durch Zeichen und Verführungskünste zu allgemeiner Verehrung. Das Thier der satanischen antichristlichen Weltmacht wird nun XIII, 18. durch die Namenzahl 666 (nach der beglaubigten Leseart) näher

bezeichnet. Bey der Vieldeutigkeit solcher Namenzahlen gehört Weisheit und Verstand dazu, den rechten Namen zu errathen. Aber indem der Verfasser XIII, 18. sagt: *ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν, ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τ. θηρίου!* setzt er voraus, dass der wohlaufmerkende und verständige Leser aus dem Zusammenhange das Räthsel richtig werde lösen können. Ich bin nun mit mehreren Auslegern überzeugt, dass die schon dem Irenäus nicht unwahrscheinlich dünkende Deutung *Λατεῖνος* die richtige ist, weil eben nach dem Zusammenhange des Ganzen keine andere Macht, als die Römische, Lateinische, gemeint seyn kann [1]).

1) Irenäus adv. haer. 5, 30., wo er die richtige Leseart 666 bestimmt, giebt drey mögliche Namen an *Εὐάνθας*, *Λατεῖνος* und *Τειτάν*. Den letzteren hält er für den wahrscheinlichsten. Aber von dem zweyten sagt er sehr verständig: Et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum (nemlich nach der damahligen Deutung der Danielischen Weltmonarchieen) hoc habet nomen. Latini enim sunt, qui nunc regnant. Sed non in hoc nos gloriabimur, fügt er hinzu (als zu diesem Lat. Reiche gehöriger Bürger?). Dafür spricht, dass das Nomen Latinum ein nomen antiquum et honorificum sich zu dem apok. Style besonders eignete. Dagegen ist nicht die Schreibweise *Λατεῖνος*, da das lange i in solchen Namenendungen oft im Griechischen *ει* geworden ist, wie *Σαβεῖνος* u. drgl., auch in der älteren Römischen Schreibweise. — Gewiss ist, dass in der Zahl für die Griech. Leser der Apok. ein Griechischer Name angedeutet seyn muss, kein Hebräischer, kein bloss Lateinischer. — Hengstenberg hält diess alles für elende Buchstabenspielerey, für eine Auslegung, „die auf den niedrigsten Anschauungen von der Würde der heil. Schrift, insbesondere der Apok. beruhe, welche nicht einmahl Anspruch auf eine gründlich eingehende Prüfung habe. — Nach seiner höheren geistigen *σοφία* weiss er, dass wie der Apokalyptiker ganz in der heil. Schrift des A. T. lebe, so auch hier die Lösung des Räthsels zu suchen sey. Hier aber werde diese „sofort“ gefunden, mit Sicherheit in Esr. 2, 12., der einzigen Stelle, wo die Zahl 666 und ein Name zusammen vorkomme. Dort heisst es: dass unter den aus dem Exile Zurückkehrenden unter andern auch Adonikam gewesen und zwar 666 Söhne desselben. Adonikam sey also der Name der Zahl, welcher sich, da er etymol. bedeute: der Herr erhebt sich, zu dem Thiere vortrefflich eigene, da er mit dem Wahlspruche seiner Verehrer XIII, 4., so wie mit der Beschreibung des Menschen der Sünde 2. Thess. 2, 4. zusammenstimme.“ Ja noch tiefer schaut der geistliche Mann in das Geheimniss der Zahl. Diese sey, sagt er, gleichsam die angeschwollene, aufge-

Nach XIII, 3. ist eins von den Häuptern des Thie-

blühete 6., die 6 in der höchsten Potenz, welche aber immer die Sechs bleibe. Die Sechs sey die Hälfte von 12. und die nächste Vorstufe zur 7. Diess deute an, dass das antichristliche Thier Adonikam gegen die Kirche (12 und 7) immer zu kurz komme. — Längst vor Hengstenberg hatte Vitringa diese ingeniöse Deutung, nur bescheidener, vorgetragen. Sie wird jetzt so wenig, wie damahls, Eingang finden bey den Besonnenen. Sie setzt bey Johannes und seinen Lesern eine σοφία voraus, welche man richtiger Aberwitz nennt, als Verstand habende Weisheit. Ist irgend etwas Spielerey und auf niedriger Anschauung von der Würde der Schrift, insbesondere der Apokalypse beruhend, so ist es jene Deutung, welche sich dreist mit den stärksten Rabbinischen Spielereyen messen kann. Weil in einem Buche, welches sonst von dem Verf. der Apok. nirgends berücksichtigt wird, zufällig vorkommt, dass einem aus dem Exil zurückkehrenden namhaften Juden 666 Söhne zugeschrieben werden, darum soll Joh. hier jenen Namen Adonikam in der Zahl versteckt haben und den Lesern zumuthen, dahinter zu kommen. Für ein solches in der Schrift leben würde sich der Apokalyptiker bedankt haben, bey allem Rabbinismus, aller Rabb. Zahlenänigmatik lebt er verständiger in der Schrift des A. T.

Neuerdings hat in Rudelbachs und Guerikes Zeitschrift 1851. Heft 3. S. 407 ff. ein Geistlicher in Kurhessen Zuschlag in einer gelehrten und scharfsinnigen Abhandl. über Apok. XIII, 18., ungeachtet des Hengstenbergischen Anathems, die Johanneische Gematria oder Griphologie, wie er es nennt, auf griphologische Weise, aufzulösen versucht, davon ausgehend, dass die Zahl nur ein Griechisches Wort darstellen solle und könne. Er verwirft die in der neueren Zeit besonders beliebt gewordene Auflösung der Zahl in den Namen Kaiser Nero, so wie auch die drey Irenäischen (s. oben) Auflösungen sämmtlich, und indem er die Leseart 616 für die ursprüngliche erklärt, findet er darin *ΔΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ*, woraus die Leseart 666, welche auf *ΔΙΝΟΣ ΚΑΙΣΑΡ* führe. Diess sey ein spottendes Wortspiel (vrgl. Aristoph. Nub. 1475 ff., wo Aehnliches), etwa wie divus und dirus Caesar, und drücke die Verabscheuung des δῖος Καῖσαρ aus, nemlich, der vergötterte Kaiser sey gleichsam ein Strudel, der Viele ins Verderben mit sich fortreisst und selbst ein verächtlicher Thor. Diese Zahl sey ursprünglich an den Rand der Handschriften, nachher in den Text gekommen. — Aber die Stelle scheint mir im Zusammenhange nicht auf einen individuellen Menschennamen oder Menschencharakter hinzuweisen; es ist kein Haupt des Thieres, welches änigmatisch benannt werden soll, sondern das Thier selbst mit seinen 10 Hörnern und 7 Häuptern; und je mehr sich die Stelle auf Daniel bezieht, was schon die Alten anerkannten, desto wahrscheinlicher ist es, dass die herrschende Weltmacht, die Lateinische, Römische, benannt werden soll. V. 16. u. 17. könnte man entsprechender Weise eine Beziehung auf das jus civitatis Rom. finden.

res, welches aus dem Meere aufgestiegen, wie geschlachtet zum Tode (ὡς ἐσφαγμένη εἰς θανατόν), aber seine Todeswunde, Todesschlag, πληγὴ τοῦ θανάτου, ist geheilt, und nach Vers 14. lebte das Thier, ὃ [ὅς] ἔχει [εἶχε] τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρας, nemlich an jenem Haupte, ἔζησε. — Die Apokalypse ist hier allerdings im Begriff, ein herrschendes Haupt der Römischen Weltmacht näher zu bezeichnen, aber erst Cap. XVII. wird diese Bezeichnung deutlicher. Hier herrscht die Charakteristik des Thieres, als der Gesammtheit der antichristlichen Weltmacht vor. Hengstenberg und Andere meinen, das — nicht bloss tödtlich verwundete, sondern wirklich getödtete Haupt sey das Römische Reich selbst, eins von den sieben Weltreichen der antichristlichen Weltmacht in abstracto; dieses sey durch den tödtlichen Schlag, den ihm Christi Versöhnung beygebracht, wirklich getödtet, d. i. in den Abgrund der Hölle gestossen, aus welcher es XVII, 8. wieder aufsteige, vrgl. XIII, 14. wo es nach Hengstenberg heisst, es sey wieder aufgelebt.

Auch nach Hengstenbergs Deutung erhält also die apokalyptische Symbolik oder Aenigmatik dieser Stelle erst ihren vollen Aufschluss aus Cap. XVII. Wie wird nun hier zeitgeschichtlich insbesondere das Thier aus dem Meere, und das eine verwundete oder getödtete und doch lebende Haupt desselben näher bestimmt?

4. Capitel XVII. ist eine neue aber vorzugsweise deiktische (Vers 1. δείξω σοι) Vision, worin das Gericht der siebenten Zornschale über Rom Cap. XVI, 1 ff. überwiegend ausgelegt und näher bestimmt wird. Das Thier mit den 7 Häuptern und 10 Hörnern wird näher bestimmt als ein scharlachrothes, auf welchem ein Weib mit Purpur und Scharlach angethan und übergoldet mit Gold und Edelgesteinen und Perlen, einen goldenen Becher in der Hand voll abgöttischen Gräuels, auf der Stirn den Geheimnissnamen Babel, welche die grosse Hure

genannt wird; diese, die Mutter aller abgöttischen Gräuel auf Erden, ist trunken von dem Blute der heil. Märtyrer. Das offenbare Geheimniss der Stelle ist, dass jenes Weib die Stadt Roma ist und das Thier, worauf das Weib sitzt, das Römische Machtreich in seiner antichristlichen, blutigen Feindschaft gegen die Gemeinde Christi. Die allgemeine Idee dieser Deutung liegt klar vor und wird wohl von Allen anerkannt. Allein die weitere Entwicklung des apokalyptischen Bildes und seiner apokalyptischen Deutung im Einzelnen ist wie dunkel, so auch von den Auslegern verschieden erklärt und historisch bezogen worden. — Vers 8. entspricht, wie es scheint, der parallelen Stelle XIII, 3. nicht. Was in jener Stelle von einem der 7 Häupter des Thieres gesagt wird, dass es war und nicht ist und da ist u. s. w., wird hier Vers 8. von dem Thiere selbst gesagt. Diese Differenz und Schwierigkeit löst sich indessen durch die im Contexte hinreichend indicirte Annahme, dass der Verfasser das Thier und das eine Haupt hier identificirt, weil in dem einen Haupte der antichristliche Charakter des Thieres culminirt, und das Haupt gleichsam als die historische Person des Thieres erscheint. — Fragt man nun aber nach der bestimmten historischen Person in der Zeit, in welcher das Thier war und nicht ist und da ist oder aus dem Abgrunde aufsteigen und ins Verderben gehen wird, so lässt es der Verf. zwar an näher bestimmenden Momenten nicht fehlen, aber diese sind von der Art, dass sie keine vollkommene historische Evidenz gewähren.

Die 7 Häupter werden von dem Engel XVII, 7. unmittelbar hintereinander zwiefach gedeutet, einmahl von den 7 Bergen, worauf das Weib sitzt, sodann von 7 Königen. Die letztere Deutung wird allein V. 10. weiter entwickelt, und zwar so, dass es scheint, als solle damit die historische Gegenwart sowohl in ihrem Zusammenhange mit der Vergangenheit des Römischen

Weltreiches in seinem Verhältnisse zum Reiche Christi, als auch mit der nächsten Vollendungszukunft Christi im Moment der Abfassung der Zukunftsoffenbarung für die auf die Zeichen der Zeit aufmerksame Christliche Weisheit näher bezeichnet werden. Fünf von den 7 Häuptern, d. i. Königen, heisst es Vers 10., sind bereits gefallen, der eine König, der sechste, ist jetzt (regiert), der siebente ist noch nicht gekommen, wenn er aber gekommen seyn wird, soll er nur kurze Zeit bleiben, also auch bald fallen. — Das Thier aber, von welchem es V. 8. heisst, es war und ist nicht, ist selbst wieder der achte in der Königsreihe, und zwar einer der sieben, und geht ins Verderben. Es geht nach XIX, 19 ff. ins Verderben, indem es mit den Königen der Erde und deren Heeren verbündet gegen den Herrn Krieg führt. Auf jene Könige der Erde, wahrscheinlich dieselben, welche nach XVI, 12 ff. vom Aufgange herkommen, werden hier V. 12 ff. die 10 Hörner des Thieres gedeutet. Es sind bestimmt 10 Könige, welche aber ein Königthum noch nicht (οὔπω) erhalten haben, aber doch königliche Macht erhalten werden auf kurze Zeit mit dem Thiere, mit welchem sie eines Sinnes sind, welchem sie ihre Kraft und Macht gegeben haben, und mit welchem sie gegen Christus streiten werden, aber um von diesem überwunden zu werden. Am Ende aber werden sie mit dem Thiere in gemeinsamem Hass gegen Rom diese Weltstadt verwüsten und verbrennen.

Unsere Aufgabe ist nicht, diese Stelle vollständig auszulegen, sondern aus ihren freylich nur halb enthüllten historischen Beziehungen die chronologische Frage über die Abfassungszeit unserer Apok. zu entscheiden.

Mit den meisten älteren und neueren Auslegern [1]) gehen wir davon aus, dass das Thier, welches nach C. XIII, 1 ff. aus dem Meere aufsteigt, das Lateinische

1) S. de Wette zu d. St.

Weltreich oder Antichristenthum und das darauf sitzende Weib die antichristliche Weltstadt Rom bedeuten soll, deren Untergang durch die Parusie Christi nahe bevorsteht. Indem der Verfasser seinen Lesern unter diesem apokalyptischen Bilde die Zeitzeichen der herannahenden Parusie deuten und sie über die historische Weltlage der Zeit orientiren will, geht er mit dem deutenden Engel zunächst aus von dem, was jedem Leser unmittelbar verständlich seyn konnte. Die 7 Häupter des Thieres werden zuerst von den 7 Bergen, worauf das Weib sitzt, gedeutet. Jedermann kannte die Urbs septicollis der Welt. Sie ist gleichsam das personificirte Gesammthaupt des Thieres. Die Hauptsache aber ist die Beziehung der 7 Häupter auf 7 Könige oder Kaiser [1]). Es ist eine geschlossene ununterbrochene Fürstenreihe, welche den Anfang und Schluss des Gegensatzes zwischen der antichristlichen Römischen Weltmacht und dem Reiche Christi in sich hat. Fünf derselben gehören der Vergangenheit an, ein sechster regiert eben im gegenwärtigen Moment der apokalyptischen Vision, und der siebente ist noch zukünftig. In der Vollendungsepoche der Parusie soll noch ein achter erscheinen, welcher als einer von den schon dagewesenen 7, also als ein wiederkehrender, und zugleich als identisch mit dem antichristlichen Thiere selbst charakterisirt wird. Wie in diesem das Römische Antichristenthum auf seiner Höhe gleichsam persönlich incarnirt erscheint, so geht es auch in demselben auf immer unter. Ist nun die Hinweisung auf die Römische Kaiserreihe im ersten Jahrhundert unverkennbar, so fragt sich, mit welchem Kaiser unser Apokalyptiker dieselbe anfängt? Hierüber streiten die Ausleger. Die einen, ausgehend davon, dass die Apok. unter Domitian

1) Βασιλεύς v. R. Kaiser, auch sonst üblich, ist als der allgemeinere Begriff dem apokalyptischen Style entsprechend.

geschrieben sey, als einem gewissen Factum, oder von der Vermuthung, dass sie unter Vespasian verfasst sey, zählen von diesem rückwärts. Die anderen aber zählen von vorn, von dem Anfänger der Kaiserlichen Monarchie, streiten aber darüber, ob die Reihe mit Julius Cäsar, oder mit Augustus anzufangen sey [1]). Die Rückwärtszählung, im Context nirgends indicirt, ist auch innerlich unwahrscheinlich, weil der Apokalyptiker unstreitig den Zweck hat, aus schon allgemein bekannten Datis das Räthsel der Zukunft errathen zu lassen. Diesem Zwecke entspricht nur die Zählung von der allbekannten Epoche des Römischen Kaiserthums. Nach meiner Ansicht hat der Verfasser die Entstehungsepoche des Gegensatzes zwischen dem Reiche Christi und dem Römischen Weltreiche im Auge. Diese ist aber nach neutestamentlicher Anschauungsweise die Geburt Christi unter Kaiser Augustus. Julius Cäsar war für die neutestamentliche Geschichte unmittelbar ohne Bedeutung. Auch beginnt mit Augustus in Wahrheit erst die Römische Weltmonarchie; Cäsar war nur ein Vorspiel. Mit dieser pragmatischen Geschichtsansicht trifft die Christliche Anschauung in sofern zusammen, als erst mit der Geburt Christi unter Augustus der apokalyptisch bedeutende Gegensatz zwischen dem Christlichen Gottesreiche und dem heidnischen Weltreiche entsteht [2]).

---

1) S. de Wette zu d. St.

2) Tacitus Ann. I, 1. Histor. I, 1. datirt die Epoche des R Kaiserthumes von Augustus an. Eben so Aur. Victor I. und Sext. Rufus c. 2. Suetonius zwar beginnt seine vitae Caesarr. mit Jul. Caesar. Aber er hatte dabey die Absicht, den Familienzusammenhang des Augustus mit Cäsar darzustellen. Suidas nennt die vitae daher *Συγγενικὸν Καισάρων*. Die neuere Geschichtsforschung (s. besonders Hoecks Röm. Geschichte vom Verfall der Republik bis zur Vollendung der Monarchie unter Constantin I, 1. vrgl. S. 202 ff. und 389 ff. Vrgl. Fiedlers Gesch. d. Röm. Staates und Volkes S. 320 ff. (3. Aufl.)) datirt das Röm. Kaiserthum gewiss richtig von der Schlacht bey Actium und der Al-

Folgen wir nun dieser Zählungsweise, so sind die fünf ersten bereits gefallenen königlichen Häupter des Thieres Augustus, Tiberius, Cajus Caligula, Claudius, Nero. Der sechste, welcher als gegenwärtig seyend gedacht wird, ist dann Galba, unter dessen Regierung also hiernach die Apokalypse geschrieben wäre. Die Kürze dieser kaum siebenmonatlichen (vrgl. Suet. Galb. 23.) Regierung gestattet die Abfassungszeit unseres Buches innerhalb der kleinen Differenz von einigen Monaten zu bestimmen, nemlich so, dass sie nach den chronologischen Verhältnissen der Stelle zwischen dem 9. Juni 68., wo Nero starb und dem Anfang Januar 69., wo Galba getödtet wurde, geschrieben seyn muss. Der Unterschied zwischen diesem Datum und der Angabe des Irenäus, wonach die Apokalypse mehrere zwanzig Jahre später verfasst wäre [1]), ist

---

leinherrschaft des Augustus. Allerdings rechnet Josephus Archaeol. XVIII, 2, 2. den Augustus als den zweyten und den Tiberius als den dritten αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων und c. 6. §. 10. nennt er den Cajus den vierten. Eben so die späteren Christlichen Chronographen, Chronic. Pasch. (wo Vol. I. ed. Bonn. p. 355. Jul. Caesar πρῶτος Ῥωμαίων μονάρχης βασιλ. genannt wird) und Georg. Sync. Eusebius scheint aber die Kaiserreihe erst mit Augustus anzufangen. Gewiss thun diess Hippolyt de Antichr. c. 50., Andreas, fol. 78. Malalas Chronogr. lib. 9. p. 225. ed. Bonn. (Aug. ist βασιλ. Ῥωμ. πρῶτος κ. μόνος). Eben so datirt Zonaras Ann. 10, 32. die Röm. Monarchie von Augustus. In den Sibyllinen fängt lib. 5. die Kaiserreihe mit Jul. Cäsar an, das der Apoc. ähnlichere 12. Buch aber mit Augustus. — Hiernach kann man beurtheilen, was Hengstenberg 2, 1. 99. sagt, dass für die Zählung der Röm. Kaiser von Augustus an sich keine einzige und gewichtige Auctorität beybringen lasse. Wegen Tacitus beruft er sich auf Hofmanns Weissag. und Erfüll. 2. 304, der alles aus- und abgemacht. Wenn aber doch Tac. Hist. I, 1. sagt, dass nach der Schlacht bey Actium alle potentia auf einen übertragen worden sey, und Ann. I, 1., dass Aug. nomine Principis cuncta sub imperium accepit, so entgeht man dieser klar ausgesprochen Datirung der Röm. Monarchie von Augustus nicht mit der Bemerkung, dass auf die Frage nach dem Urheber der Gewalt Cäsar zu nennen sey, in dessen Erbschaft Augustus eingetreten.

1) Domitian regiert vom Sept. 81. bis Sept. 96. Rechnet man auch die letzte Regierungszeit Domitians schon von 90 an, so würde doch die Differenz wenigstens 22 Jahre betragen.

freylich sehr gross. Diese chronologische Differenz wird fast um nichts verringert, wenn man, freylich ganz ohne Grund, annimmt, die Apokalypse sey bald nach Galbas Tode geschrieben, als Johannes in Kleinasien von der Ermordung dieses Kaisers noch keine Nachricht hatte. Indessen ist unsere Berechnung der Kaiserreihe richtig, so darf uns der Widerspruch der Irenäischen Tradition nicht weiter stören. Eine andere Frage aber ist, ob Johannes die rebellio trium principum, wie Sueton (Vespas. 1.) die drey schnell auf einander folgenden Regierungen von Galba, Otho und Vitellius nennt, da sie kaum einen Zeitraum von $1\frac{1}{2}$ Jahre einnehmen, mit in die apokalyptische Kaiserreihe aufgenommen habe? Als Kaiser, Könige gelten alle drey, so bey Tacitus, wie bey Sueton. Aber vielleicht hat Joh. in Kleinasien von jenen drey unmittelbar aufeinander stürzenden Kaiserregierungen oder der vorzugsweise im Abendlande vorgehenden rebellio trium principum kaum Kunde erhalten, und versteht eben desshalb wahrscheinlich unter dem sechsten Haupte Vespasian? Jenes lässt sich allerdings mit Grund nicht annehmen [1]). Indess folgt daraus nicht, dass Joh. die Apok. nicht unter Vespasian geschrieben haben könnte. Hat er sie aber, wie Bleek auch noch jetzt für wahrscheinlich hält [2]), unter Vespasian geschrieben, so muss man vermuthen, dass er die kurze Dreykaiserzeit zwischen Nero und

---

1) Der Regierungsantritt Galbas im Juny 68. war z. B. schon am 6. July in Aegypten bekannt, s. Rhein. Museum für Philol. und Gesch. von Niebuhr und Brandis, Bd. 2. S. 68. Nach Tacit. Histor. 2, 8. wurde Titus von seinem Vater Vespasian aus Judäa nach Rom gesendet, um dem Galba seines Vaters und seine Huldigung zu überbringen; aber auf dem Wege dahin erfuhr er in Korinth die im Januar 69. geschehene Ermordung Galbas und kehrte um. Ueber die Verkehrsverhältnisse zwischen den Provinzen und Rom seit Augustus vrgl. Hoeck a. a. O. Bd. I. S. 387.

2) S. Zeitschrift für Theologie von Schleiermacher, de Wette und mir Bd. 2 S. 283 ff vrgl. Beiträge zur Evangelienkritik S. 81. und 184.

Vespasian zwar wohl gekannt, aber für zu unbedeutend in Beziehung auf die Geschichte des Reiches Christi gehalten habe, um sie mit in Rechnung zu bringen [1]). Ist die Apokalypse, wie nach dem Obigen [2]) wahrscheinlich, vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, so ist freylich in sofern im Allgemeinen gleichgültig, ob sie unter Galba oder erst unter Vespasian verfasst ist. Indessen spricht doch für die letztere Annahme diess, dass, wenn, nach den allgemeinen historischen Beziehungen zu urtheilen, Johannes seine apokalyptische Offenbarung in dem kritischen Momente concipirt zu haben scheint, wo zwar Jerusalem noch nicht zerstört, aber doch die Römische Weltmacht schon mehr, als bisher, in den Vordergrund der Christlichen Hoffnung und Weissagung getreten war, — als der geeignetste Zeitpunkt für diese Conception der erscheint, wo unter Vespasian die Römer im Begriff waren, das Gericht Gottes nach der Weissagung des Herrn an Jerusalem zu vollziehen. Allerdings hatte schon unter Galba der Jüdische Krieg begonnen. Aber erst, nachdem Vespasian nach der Ermordung des Vitellius gegen Ende December 69. Kaiser geworden, wurde der Krieg ununterbrochen von Titus betrieben und der Greuel der Verwüstung rückte der heiligen Stätte unaufhaltsam näher. Hat Johannes in dieser Zeit, also etwa in der ersten Hälfte des Jahres 70. seine Apok. verfasst, so konnte er in seiner die Zeitzeichen der Parusie deutenden Weissagung unter dem sechsten Haupte den Vespasian als den eben regierenden Kaiser verstehen und nach seiner prophetischen Anschauung der damahligen Weltlage im Lichte der Weissagung Christi Matth. 24. weissagen, dass das siebente Fürstenhaupt von Rom noch nicht gekom-

1) Aehnliche ungenaue apokalyptische Zählungen nach apok. Zahlenschematen s. im Buche Henoch und 4 Esra s. §. 11. S. 132. und §. 12. S. 196 ff.

2) S. N. 2. in dies. §. S. 825 ff.

men sey, wenn es aber gekommen, solle es (δεῖ) nach göttlichem Rathschlusse nur kurze Zeit bleiben. Der Grund nemlich für dieses ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι liegt eben darin, dass nach der Weissagung Christi Matth. 24, 15—29. unmittelbar nach der Zeit der θλίψις, welche mit dem Wehen des Verwüstungsgreuels an heiliger Stätte beginnt, alsobald (εὐθέως) das Ende eintreten und das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels erscheinen werde. In diesem καιρὸς ἐγγύς, diesem ἐν τάχει kann keine antichristliche Weltmacht mehr lange bleiben. — Für diese apok. Conception ist allerdings die Regierungszeit des Kaisers Vespasian vor der Zerstörung Jerusalems ungleich geeigneter, als die Zeit der Regierung Galbas. — Auch die weitere Weissagung, dass nach den 7 Königen noch ein achter, als das vollkommen persönlich gewordene antichristliche Thier und zugleich einer der schon dagewesenen 7 Könige, erscheinen werde, der persönliche Römische Antichrist vorzugsweise, mit welchem dann das Römische Antichristenthum auf immer vernichtet werden solle, — erklärt sich so am besten. Da sich nemlich in der ganzen Stelle unleugbar die damahlige Römische Zeitgeschichte in ihren antichristlichen Hauptmomenten apokalyptisch reflectirt, so kann auch unter jenem achten Könige — kein anderer verstanden werden, als die ideale Nerogestalt, der wiederkehrende potenzirte antichristliche Nero. Schon oben [1]) ist im Allgemeinen gezeigt worden, wie die Christliche Apokalyptik dazu kam, aus Nero das Bild des persönlichen Antichrists zu machen. Hier aber kommt nochbesonders Folgendes in Betracht.

In der apokalyptischen Siebenzahl der Häupter des antichristlichen Thieres war Nero der erste, ja einzige unmittelbare blutige Verfolger der Christenheit. Wie

1) S. 437 ff.

er selbst den Römern als der unsinnigste und gottloseste aller Tyrannen galt, von welchem Tacitus [1]) sagt, dass er wo möglich die Tugend selbst auszurotten begehrt habe, so galt er auch den Christen als die Spitze der heidnischen antichristlichen Bestialität. Seine Christenverfolgung war für sie die eigentliche Epoche der antichristl. satanischen Weltmacht, welche, einmahl von dem verthierten Tyrannen entbunden, in ihm, wie ihren urbildlichen Anfang, so auch ihr urbildliches Ende hatte.

Einem apokalyptischen Propheten der Zeit, welcher durch die Weissagung des Herrn Matth. 24, 15. auf das Danielische Vorbild hingewiesen war, lag schon in sofern nahe, sich in der Zeit für den Danielischen Antichrist, den Antiochus Epiphanes, ein neutestamentliches Gegenbild zu suchen. Und wo hätte er ein entsprechenderes finden können, als in Nero, welcher ihm wie gegeben war als die ideale antichristliche Gestalt in der Endepoche der Parusie Christi? Auch ohne das damahls verbreitete Gerücht von dem einst wiederkehrenden Nero konnte die Christliche Apokalyptik darauf kommen, sich im Zusammenhange der Wundergestalten jener Epoche das schon gefallene Neronische Thierhaupt in potenzirter satanischer Gestalt wiederkehrend zu denken, nach der Analogie des auch in der neutestamentl. Gedankenbildung vielfach hervortretenden Glaubens an die Wiederkehr schon abgeschiedener theokratischer Heldengestalten in dem ἔσχατον τοῦ αἰῶνος τούτου, wie z. B. des Propheten Elias, vrgl. Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. Mark. 6, 15. Matth. 17, 4. 10. Nach dem Gesetz des symmetrischen Gegensatzes in dem eschatologischen Process dachte man sich in der idealen Endepoche desselben auch die Wiederkehr antitheokratischer Gestalten früherer Epochen, in denen etwas Principartiges lag. Die Vorstellungsweise gehört der Zeit an. Aber

1) Ann. 16, 21.

es symbolisirt sich darin der wahre Gedanke, dass nach Gottes Ordnungen in der Geschichte jede frühere Epoche für die folgende vorbildlich (typisch) ist und die wesentlichen Momente der früheren Epoche in der folgenden wiederkehren, aber vollkommener, energischer, idealer.

Es berichten uns nun Sueton und Tacitus [1]), dass sich bald nach dem Selbstmorde Neros zunächst im Orient das Gerücht verbreitete und geglaubt wurde, Nero, der letzte aus der Familie des Augustus, sey nicht wirklich todt, sondern lebe noch und werde aus dem Orient, wohin er in der Rebellion gegen ihn geflüchtet sey, mit Macht zurückkehren, seine Feinde bekriegen und sein Reich wieder in Besitz nehmen. Diess war freylich für die Christliche Apokalyptik zunächst eine fremde Vorstellung, eine weltliche, heidnische. Und es hat allerdings zunächst etwas Befremdliches, dass die Christliche Prophetie ein solches Volksgerücht, eine Fabel, wie Lactanz sagte, delirorum quorundam in ihren Weissagungszusammenhang aufgenommen haben soll. Allein bey genauerer Erwägung verliert sich das Befremdliche. Sueton berichtet [2]): Praedictum (Neroni) a mathematicis olim, fore, ut quandoque destitueretur. Darauf aber fährt er fort: Spoponderant tamen quidam destituto Orientis dominationem, non nulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures pristinae fortunae restitutionem. Aus diesen Wahrsagungen, welche transpirirt waren, scheint jenes Gerücht von dem wiederkehrenden Nero entstanden zu seyn. Jene mathematici waren Orientalen; ja aus dem Inhalte der Wahrsagungen muss man schliessen, dass Juden darunter waren. Das Gerücht hatte also eine Jüdische Wurzel, und war, wie es scheint, auch ein Stück der Jüdischen Prophetie der

1) Suet. Ner. 57. Tacit. Hist. 2, 8. vrgl. Dio Cassius 64, 9. Zonaras Ann. 11, 18. ed. Bonn.

2) Suet. Nero 40.

Zeit. Damit aber trat es in den Vorstellungskreis der Christlichen Apokalyptik.

Die rebellio trium principum (Galba, Otho und Vitellius) begünstigte, wie mir scheint, die Verbreitung jener Sage und den Glauben daran ganz besonders. Wie früh nach Neros Tode und wie wirksam das Gerücht von Neros Wiederkehr sich verbreitete, sieht man daraus, dass, als Titus, wie Tacitus [1]) erzählt, von seinem Vater aus Judäa geschickt wurde, um dem Galba seines Vaters und seine Huldigung zu überbringen, und in Korinth die unterdessen erfolgte Ermordung Galbas erfuhr, Achaja und — was uns besonders wichtig ist, auch Asien durch das Gerücht in grosse Bewegung gerathen waren, „velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus, credentibusque." Das Gerücht erhielt sich sehr lange im Römischen Reiche und wurde immer mehr ein Stück Römischer Geschichte. Dio Chrysostomus unter Trajan im Anfang des zweyten Jahrhunderts spricht davon als einem zu seiner Zeit noch verbreiteten Glauben [2]). Noch unter Titus konnte im Vertrauen darauf ein Pseudonero, Terentius Maximus, durch die Parther begünstigt, mit Glück in Asien auftreten, wie Zonares aus alten Quellen berichtet [3]). Unter solchen Verhältnissen konnte das Gerücht den Christen als ein göttliches Zeitzeichen erscheinen, mit einer solchen Signatur

---

1) Hist. 2, 1 und 8.

2) Orat. 21. pag. 27. *Καὶ νῦν αὐτὸν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται, καίπερ τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλάκις, μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν.* Das letztere versteht Casaubonus von den Pseudoneronen. S. Dio Chrys. ed. Reisk. Vol. 2. p. 486. vrgl. Casaub. Animadversiones in Sueton. Neron. c. 57.

3) S. Ann. II, 18. Vrgl. Suet. Nero. c. 57. Denique cum post viginti annos adolescente me exstitisset conditionis incertae, qui se Neronem esse jactaret, tam favorabile nomen ejus apud Parthos fuit, ut vehementer adjutus et vix redditus sit. Nach Casaub. zu d. St. trat dieser Pseudonero unter Domitian, in dessen 7. Jahre, auf.

aber namentlich von Johannes in Kleinasien, wo, wie Tacitus a. a. O. berichtet, schon unter Vespasian der Glaube an Neros Wiederkunft die Gemüther in Schrecken setzte, unbedenklich in den Zusammenhang seiner apokalyptischen Gesichte aufgenommen werden. Hatte doch auch Daniel, sein Vorbild, Cap. 2. den prophetischen Traum eines heidnischen Fürsten in seine Apokalypsen aufgenommen.

Von hier aus bekommt die frühere Stelle XIII, 3., wo eins der Häupter des Thieres besonders hervorgehoben wird als ὡς ἐσφαγμένη εἰς θάνατον, aber auch wieder geheilt, ihr historisches Verständniss. Wenn Sueton Nero 57. erzählt, dass man nach Neros Tode edicta quasi viventis ac brevi magno inimicorum malo reversuri verbreitet habe, so kann diess allerdings als eine Art von histor. ἑρμηνεία für jene Stelle gelten.

Der apok. Johannes ist aber nicht der einzige, welcher zu seiner Zeit jene Vorstellung von Neros Wiederkehr in seine Zukunftsoffenbarung aufnahm. Dasselbe that auch die Christliche Sibylle (im 4. Buche der orac. Sibyll.) in einem Orakel, welches Bleek in die Zeit von 79. bis 80. setzen zu müssen glaubt [1]).

Allerdings ist diese Auslegung der apokalyptischen Stellen XIII, 3. und XVII, 10. 11. ziemlich früh in der Kirche durch andere, von den historischen und chronologischen Beziehungen auf die damahlige Römische Zeitgeschichte abstrahirende verdrängt worden. Als die Erfüllung der Johanneischen Weissagung nach ihrem historischen Sinn und Verhältniss nicht eintraf, zwar ein zweyter Nero in Domitian erstand, aber der ideale satanische Revenant nicht erschien, das heidnische Rom, das apokalyptische Babel, fortbestand, und seine Verfolgungen fortsetzte, bis Constantin ein Christliches Römisches Reich errichtete, fing man an die betreffenden

1) S. §. 15. 2. S. 252 ff.

Stellen der Apokalypse anders auszulegen, idealer, universeller, und so, dass die Erfüllung in einer ferneren Zukunft gedacht werden konnte. Allein dessenungeachtet gab es fortwährend auch noch zu Augustins Zeit solche, welche die Stellen von einem persönlichen Antichrist verstanden und unter diesem sich die wiederkehrende satanische Nerogestalt dachten [1]).

Das Resultat ist, dass nach der wahrscheinlichsten historischen Auslegung der betreffenden Stellen die Apokalypse in dem ersten Regierungsjahre Vespasians verfasst zu seyn scheint, also einige zwanzig Jahre früher, als Irenäus die Abfassung setzt.

5. Die Tradition des Irenäus ist alt und achtbar genug, um die von früh an in der Kirche gemachten Versuche zu rechtfertigen, die betreffenden Stellen so auszulegen, dass sie jener Tradition entsprechen.

Nachdem mit der Herrschaft des historischen Princips in der Exegese die obige Erklärung der betreffen-

---

1) Lactant. de mortib. persecutorr. 2. — Dejectus fastigio imperii ac devolutus a summo tyrannus impotens (Nero) nusquam comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret. — Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente matricidam profugum a finibus esse venturum, ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et Antichristi praecedat adventum. Zu vergleichen, sagt er, sey damit die Vorstellung, duos prophetas vivos esse translatos in ultima tempora. Nach Sulp. Severus 2, 29. ist diess aber kein commentum delirorum quorundam. Creditur, sagt er, (Nero) etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere ejus servatus, secundum illud, quod scriptum est: Et plaga mortis ejus curata est (Apoc. XIII, 3.) sub seculi fine mittendus, ut mysterium exerceat. Augustin, de civ. Dei. 20, 19. sagt: Non nulli ipsum (Neronem) resurrecturum et futurum Antichristum suspicantur. Alii vero nec occisum putant, sed subtractum potius, ut putaretur occisus, et vivum occultari in vigore ipsius aetatis, in qua fuit, cum crederetur exstinctus, donec suo tempore reveletur et restituatur in regnum. — Sed multum, fügt er hinzu, mihi mira est haec opinantium tanta praesumptio. — Hieronym. zu Dan. XI, 27. — Multi nostri putant ob saevitiae et turpitudinis magnitudinem Domitium Neronem Antichristum fore, nemlich nach dem Vorbilde des Antioch. Epiphan. Vrgl. Epist. ad Algas. Quaest. II, wo Hier. 2. Thess. 2, 3 ff. auslegt nach Apok. XVII, 2 ff.

den Stellen aus den historischen Verhältnissen und Beziehungen der Apokalypse immer herrschender geworden, ja zu Hengstenbergs grossem Schmerze selbst bey solchen Eingang gefunden, welche in keiner Weise geneigt sind, der wahren Würde der Schrift überhaupt und der Apokalypse insbesondere etwas zu vergeben, haben in der neuesten Zeit zuerst Hoffmann [1]), dann ausführlicher Hengstenberg [2]) dieselbe eifrig bestritten und die schon von den Griech. Interpreten (s. Andreas zu d. St. fol 78.) beliebte Erklärung der 7 Thierhäupter XVII, 9 ff. von 7 antitheokratischen Weltmächten erneuert und als die allein richtige geltend gemacht, theils um der Johanneischen Weissagung einen bedeutenderen, weiter in die Zukunft greifenden Gehalt und Sinn zu geben, theils um den Zweiflern an der Unfehlbarkeit der Irenäischen Tradition über die Abfassungszeit der Apok. ihre Hauptstütze zu entziehen. —

Nach dieser Erklärung sind die sieben Häupter des Thieres XVII, 9. 10. nicht sieben persönliche Kö-

---

1) Weissag. und Erfüll. 2. 369 ff. vrgl. 304 f.

2) Zu Cap. XIII. und XVII. — Dort wird S. 81. die von mir vertretene Auslegung der Stelle unter dem Namen der Ewald-Lückeschen vermöge der schon bekannten praescriptio haereticorum als eine solche bezeichnet, „welche, weil auf den niedrigsten Anschauungen von der Würde der heil. Schrift und speziell der Offenbarung beruhend und höchst oberflächlich, an sich gar keinen Anspruch auf eine gründlich eingehende Prüfung habe." — In seiner apokalyptischen Weisheit weissagt er dann auch, „dass man in nicht gar ferner Zukunft derselben nur ganz beyläufig als einer seltsamen Verirrung gedenken werde." — Aus Gnaden aber, wegen ihres zufälligen momentanen Erfolges, lässt er ihr doch eine Prüfung angedeihen, eine gründliche, wie er sagt, um an uns Armen ein Exempel zu statuiren und uns zu beschämen. — Dergleichen unchristliche Hochmuthsreden gehören also wohl zu den höheren Anschauungen von der Würde der heil. Schrift, deren Hengstenberg sich rühmt. Wir nehmen hier zum letzten Mahle Act davon, als von einem Zeichen der Zeit an dem Nebelhimmel der modernen Hyperorthodoxie, welche in ihrem fleischlichen Eifer von einer gelehrten Debatte über schwierige kritische Fragen allen Verstand verloren hat und den Anstand dazu.

nige, sondern sieben „Königthümer, ideale Personen, personifizirte Königthümer," eben so wie XVII, 12. Auch die sieben Berge, worauf das Weib, nemlich Rom, als die Inhaberin der Weltmacht, sitzt, sind sieben Reiche, nach der Symbolsprache der Schrift und speziell der Apokalypse, in der die Berge allezeit Reiche bedeuten. Unter jenen sieben Königthümern oder Reichen sind, nach Hengstenberg, sieben Phasen der gottfeindlichen Weltmacht zu verstehen. Fünf derselben sind zur Zeit des Apokalyptikers bereits gefallen, nemlich, nach der Danielischen Apokalypse, die Könige oder Königthümer von Aegypten, Assur, Babel, Persien und Griechenland. Das sechste Königthum ist die Römische Weltmacht, welche zur Zeit des Sehers bestand, oder noch nicht gefallen war. Aber auch dieses eine, von den beyden letzten der Siebenzahl, wird fallen, wenn das andere oder der siebente König gekommen seyn werde. Daraus, dass es von diesem siebenten heisst, er werde nur kurze Zeit bleiben, ist nach Hengstenberg abzunehmen, dass es mit dem jetzt seyenden noch ziemlich lange währen werde, dass die Kirche also durch die Römische Weltmacht noch ziemlich lange in der Geduld geübt werden solle. Was dann Vers 11. von dem Thiere, dem eigentlichen Thema der ganzen Gruppe, gesagt wird, dass es gewesen ist und nicht ist, soll die Grundlage desjenigen bilden, was in Bezug auf das Ergehen des Thieres auszusagen war, nemlich, dass dasselbe, nachdem es den Todesstreich durch Christi Versöhnung empfangen, nur noch ein Scheinwesen sey, „ein blutloses Gespenst, dessen Ende nur Untergang seyn könne." Das *αὐτὸς ὄγδοός ἐστι καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει* ist, wie Hengstenberg bemerkt, da *αὐτὸς ὄγδοός ἐστι* vorangeht, und dadurch die Zugehörigkeit zu den Sieben der Persönlichkeit entnommen ist, der Ausdruck davon, dass es dem Thiere als ach-

tem ergehen werde, wie den Sieben, d. h. dass es mit diesen in das Verderben gehen werde. Der wesentliche Sinn dieser Prophetie sey hiernach, dass mit der siebenten Phase der gottfeindlichen Weltmacht diese selbst aufhören d. h. der heidnische Staat überhaupt ein Ende nehmen werde. — Sind wir nun dadurch schon in die dem Johannes ferne Zeit des Christlichen Staates seit Constantin d. Gr. fortgerückt, so führt uns Hengstenberg durch seine Erklärung von Vers 12. auch noch über diese Epoche der Kirchengeschichte hinaus bis zur Periode der sogen. Völkerwanderung, wo die Germanischen Völkerschaften und Königthümer auf dem Schauplatz der Geschichte erscheinen. Nachdem Hengstenberg zuerst die apokalyptische Thiergestalt von aller Monstrosität befreyt hat durch die sehr feine Bemerkung, dass die 10 Hörner dem Thiere nirgends wo anders sitzen können als auf dem Kopfe, schliesst er eben so scharfsinnig als taktfest, dass jene Hörner auf dem siebenten Kopfe zu denken seyen. Hierin aber soll dann liegen, dass die siebente Phase der gottfeindlichen Weltmacht eine getheilte seyn werde, im Unterschiede von allen früheren, namentlich der sechsten, der Römischen Weltmacht. Dass der Engel Vers 12. wie Vers 10. von den 7 Häuptern sagt, die Hörner seyen Könige, stört ihn nicht. Es steht ihm fest, dass die Apokalypse nirgends mit einzelnen menschlichen Individuen zu thun habe, wie auch mit keinem persönlichen Antichrist, und dass sie überall die Zukunft nur in ihren allgemeinen Umrissen darlege. Hörner seyen hier, wie Dan. 8, 8. Zach. 2, 1., Symbole der Macht, bedeuten also Monarchien. Die Zehnzahl dieser Königthümer sey eine runde. Es reiche hin, wenn sich die verschiedenen möglichen Zählungen um die Zehnzahl herumbewegen, so dass es nichts verschlage, ob man mehr oder weniger als 10 Germanische Königthümer aus der Geschichte aufzähle. Die Hauptsache sey, dass im Un-

terschiede von den sieben Häuptern oder Weltmonarchien, deren immer nur eine nach der andern auf dem Schauplatze erschienen sey, die 10 Hörner einen Complexus unabhängig neben einander existirender Mächte bezeichnen; sodann, dass jene Mächte oder Völker noch nicht (οὔπω) als herrschende Macht aufgetreten seyen, so dass nicht ihre Existenz, sondern ihre herrschende Gewalt erst der Zukunft angehöre; endlich dass, wenn die Herrschaft mit dem Thiere der 10 Hörner nur auf eine Stunde (μίαν ὥραν) bestimmt werde, die Geschichte dafür die merkwürdige Bestätigung gebe, „sofern das erste weltgeschichtliche Auftreten der Germanischen Völker mit dem Anfange ihrer Christianisirung fast unmittelbar zusammenfalle.“ Da nach der Besiegung dieser Könige durch Christus keines neuen menschlichen Herrscherthums mehr gedacht und diese Besiegung auch allein durch Christus und seine Kirche vollbracht wird, verschieden von der Ueberwindung aller früheren Phasen der Weltmacht durch menschliche Vermittlung, so ist nach Hengstenberg nicht daran zu zweifeln, dass auf die Gewalt, welche die 10 Könige mit dem Thiere empfangen, eine andere folgen werde, welche sie von Christo erhalten. — Hiermit wäre dann wohl der Christlichgermanische Staat von Johannes auf Patmos schönstens geweissagt?

Bey dieser Deutung des apokalyptischen Gesichts XVII. hätte, wenn sie so unfehlbar richtig wäre, wie Hengstenberg wähnt, natürlich alle Fehde der Kritik mit der Aussage des Irenäus, dass die Apokalypse in der letzten Zeit Domitians geschrieben sey, auf immer ein Ende. Aber jene Deutung ist entschieden unrichtig und so besteht auch der kritische Zweifel fortwährend zu Recht. Ich urtheile so aus folgenden Gründen:

Die Hengstenbergsche Erklärung beruht auf einer principiell von der unsrigen verschiedenen Theorie von der biblischen Weissagung überhaupt und der Johannei-

schen Apokalypse insbesondere. Der Charakter der wahren biblischen Weissagung besteht nach meiner apologetischen Theorie wesentlich darin, dass sie die Zukunft des göttlichen Reiches in der Welt bis zu seiner Vollendung nach ihren allgemeinen Epochen und ewigen Gottesordnungen offenbart, für diesen Entwicklungsprocess aber die nächste allen folgenden analoge Epoche in der nächsten mit der Gegenwart sich noch unmittelbar berührenden Zukunft auf concrete Weise prophetisch bestimmt. Hiernach kann ich auch die Joh. Apokal. nur dann für eine wahrhaft Christliche, echt pneumatische Prophetie, im Unterschiede von der ausserbiblischen Mantik, halten, wenn die besonderen prophetischen Bestimmungen, welche sie, namentlich Cap. XI. XIII. und XVII., enthält, sich auf die nächste Zukunft des Sehers beziehen. In dieser Hinsicht ist das wiederholte *ἐν τάχει* — und *ὁ καιρὸς ἐγγύς, ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα*, so wie die auffordernde Formel *ὧδε ἡ σοφία ἐστίν, ὁ ἔχων νοῦν* u. s. w. — *ὧδε ὁ νοῦς, ὁ ἔχων σοφίαν* gerade in den speziellen Weissagungen XIII. und XVII. von grosser Bedeutung. Die ursprünglichen Leser konnten die Weissagung mit Weisheit und Verstand nur verstehen, wenn sie sich auf die nächste Zukunft bezog; auch nur dann konnten sie sich praktisch sittlich darnach einrichten. — Die entgegengesetzte Hengstenbergsche Theorie hält der Würde der Schrift für allein angemessen, dass die Weissagung in ihr auch die ferne dunkle Zukunft des göttlichen Reiches in bestimmter Weise vorhersagt, so dass sie den historischen Process auch über die nächste Zukunftsepoche in concreto, wenn auch schematisch entwirft. Dadurch aber hebt sie die Grenze zwischen der biblischen Prophetie und der unbiblischen Mantik in Wahrheit auf, und zieht dieselbe hinab theils in das Gebiet des rein Erstaunlichen, wo dem Christlichen Verstande der Athem ausgeht, theils aber in das Gebiet jener eitlen brüski-

renden pneumatischen Deutereyen, welche über den dunklen Tiefen, die sie suchen, die lichten Höhen des Christlichen Glaubensverstandes verlieren, und aus der Offenbarung des Zukunftsgeheimnisses neue eigene Geheimnisse machen. Die Geschichte hat schon gelehrt und wird ferner lehren, dass unter solchen überfliegenden Anschauungen die Würde der heil. Schrift nicht gewinnt, sondern verliert. Es genügt hier, im Allgemeinen die theoretische Principdifferenz zwischen der Hengstenbergschen und unserer Erklärung der betreffenden Stellen angedeutet zu haben. Wegen der genauern Erörterung dieses Streites verweise ich auf Nitzschs Auseinandersetzung in s. Syst. d. Chr. Lehre §. 35. [1]), welcher ich vollkommen beystimme.

Hiernach aber muss ich darauf bestehen, dass das Wesen der neutestamentlichen Prophetie überhaupt, insbesondere aber das apokalyptische *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* I, 1. die Hengstenbergsche Deutung der fraglichen Stellen von vorn herein unmöglich macht. So wenig die Grundweissagung des Herrn Matth. 24. und 25. in ihren concreten historischen Bestimmungen über die nächste Zukunft hinausgeht, so wenig konnte und durfte es die Johanneische Hermeneia dieses prophetischen Grundtextes, wenn sie eine wahrhaft Christliche seyn wollte.

Gehen wir jetzt auf die Hauptargumente der Hengstenbergschen Auslegung genauer ein, so können wir erstlich nicht zugeben, dass das apokalyptische Thier XIII. und XVII. mit seinen 7 Köpfen und 10 Hörnern eben nur das abstrakte gottfeindliche Weltreich, an welchem das Römische eben nur eins und zwar das sechste Haupt ist, darstellen soll. Das abstracte gottfeindliche, antichristliche Weltreich, die Gesammtheit aller antitheokratischen Weltmächte, ihr bis zum letz-

1) Fünfte Aufl. S. 88—93. Vrgl. oben §. 5—7. u. unten §. 66.

ten Gericht fortwirkend bleibendes Princip ist das satanische Drachenthier Cap. XII., welches sowohl dem Thiere aus dem Meere, XIII, 1., als dem Thiere, welches XIII, 11. aus der Erde aufsteigt, Macht giebt. Jenes satanische Drachenthier hat nach dem Zusammenhange der Stelle XII. XIII. an den beyden andern Thieren seine beyden Hauptphasen, in denen es, als ἄρχων τ. κόσμου τούτου, Land und Meer, äussere Naturmacht und irdischen Geist beherrscht und gegen den Herrn und sein Reich geschichtlich ankämpft. Die Hengstenbergsche Deutung der Zahl XIII, 18. ist schon oben zurückgewiesen, und ich muss darauf bestehen, dass die schon von Irenäus nicht verworfene und von Hengstenberg nicht widerlegte Erklärung derselben durch *Λατεῖνος* die dem Context allein angemessene ist.

Was sodann die Deutung der sieben Häupter des Thieres XVII. betrifft, so verkenne ich in der Symbolik dieser Stelle die Beziehung auf die Danielische Apokalypse nicht. Das Nächste aber, was über den Sinn jener 7 Häupter entscheidet, ist die deutende Rede des Engels selbst. Wenn es in dieser heisst, das Symbol der 7 Häupter bezeichne einmahl 7 Berge, worauf das Weib sitzt, welches auf ihrer Stirn als *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη* bezeichnet ist, so kann unter den sieben Bergen nicht wieder etwas anderes verstanden werden, sondern es muss etwas seyn, wodurch der hörende Seher in seinem verständigen Sinn unmittelbar auf Rom hingewiesen wird. Sind die Berge wiederum ein Symbol von etwas anderem, so ist die Rede des Engels keine deiktische, auslegende, für den Verstand, sondern eine neue symbolisirende für die visionäre Schau. Es ist eitel nichts, wenn Hengstenberg mit gewohnter Zuversicht sagt, Berge seyen allezeit in der Schrift, insbesondere in der Apokalypse, Bild von Mächten oder Reichen. Der heilige Berg, der Berg Zion, ist allezeit, auch wenn er Symbol der Kirche ist, zunächst ein Berg,

ein wirklicher, auch Apok. XIV, 1. So auch ist XXI, 10. der hohe grosse Berg, auf welchen der Seher im Geiste getragen wird, nicht der Begriff eines Reiches, sondern der einer Höhe, von welcher er die heilige Stadt vom Himmel herabsteigen sehen kann. — Erklärt ferner der deutende Engel XVII, 10., die 7 Häupter seyen 7 Könige, so ist es reine Willkühr, wenn Hengstenberg darunter keine königlichen Individuen, Personen, sondern personificirte Königreiche verstehen will. Warum, wenn hier an Individuelles und Persönliches gar nicht zu denken ist, schrieb denn Johannes nicht statt βασιλεῖς — βασιλεῖαι ἑπτά εἰσιν? Auch das Danielische Vorbild, worauf man sich beruft, spricht nicht für die Hengstenbergsche Erklärung, sondern für die unsrige. Denn abgesehen davon, dass die Danielische Symbolik zum Theil eine andere ist, so liegt doch am Tage, dass die vier Thiergestalten C. 7. eben so viel Weltreiche darstellen sollen, und was insbesondere das vierte, das Bild der Griech. Weltmacht, betrifft, so werden die 10 Hörner desselben dem Seher gedeutet von zehn Königen, nicht von Königreichen, ganz wie in unserer Apokalypse XVII, 12. Freylich will Hengstenberg auch Daniel 7, 24. die Hörner von Reichen verstanden wissen. Aber in dem Verse selbst werden Königreich und Könige bestimmt genug unterschieden [1]). Und wenn die Danielische Apokalypse nach historischer Auslegung sich in der theils vergangenen, theils gegenwärtigen und nächst zukünftigen Zeitgeschichte bewegt, und wie doch unverkennbar ist, das geschichtlich Persönliche in den Zusammenhang ihrer Weissagungen als wesentlich aufnimmt, so dass die Beziehung auf den persönlichen Hauptfeind Gottes und seines heiligen Volkes, den Antiochus Epiphanes, unbefangenen Auslegern unverkennbar ist, was für ein

1) Vrgl. Hitzig zu d. St.

Recht hat man, der Johanneischen Nachbildung der Danielischen Apokalypse jede Vorstellung von einem persönlichen Antichrist, einem neutestamentlichen Gegenstück des alttestamentlichen Gottesfeindes Antiochus Epiphanes, von vorn heraus abzusprechen [1])?

Aber nicht nur das Danielische Vorbild konnte den apokalyptischen Johannes bestimmen, das antichristliche Rom sich in einem persönlichen, theils historischen theils idealen Antichrist concentrirt zu denken. Wollte Johannes das Antichristenthum und seinen Untergang in geschichtlicher Realität darstellen, und zwar wie wir voraussetzen müssen, in naher Zeit (ὁ καιρὸς ἐγγύς 1, 3.), so konnte er schon nach allgemeinen Gesetzen apokalyptisch historischer Anschauungen des real Persönlichen und Individuellen in dem Drama des Reiches Gottes nicht entbehren. Es kämpfen darin nach seiner Darstellung nicht abstracte Gesammtheiten mit einander, sondern reale persönliche Gestalten, als Häupter derselben. Ist der Sohn Gottes, Christus, eine histor. Persönlichkeit an der Spitze seines heiligen Reiches, so auch der von dem Satan ihm entgegengestellte histor. heidnische Gottesfeind und Weltfürst. Dem heiligen historischen Christus steht naturgemäss gegenüber der persönliche Antichrist. Dieser Zug zu dem real Persönlichen und Individuellen zeigt sich schon bey Paulus 2. Thess. 2, 3 ff. Denn sein ἀντικείμενος ist eine dem Danielischen Antiochus Epiphanes nachgebildete — allerdings idealisirte individuelle Gestalt, ein persönlicher Antichrist, kein Collectivum [2]), und es hat keinen Zweifel, dass sich Paulus denselben in der nächsten Zukunft dachte, im Zusammenhange mit ihm gegenwärtigen hi-

---

1) S. gegen die Leugnung der Persönlichkeit des Antichrists in der neutestam. Weissagung Hebart, Zweyte sichtbare Wiederkunft Christi. Erlang. 1850., welcher sonst Hengstenberg in der Erklärung von Cap. XVII. beystimmt. S. 141 ff.

2) S. de Wette und Lünemann zu d. St.

storischen Verhältnissen. Wenn der Evangelist Johannes im ersten Briefe 2, 18. vrgl. zweyten Brief Vs. 7. sagt, dass der kommende Antichrist sich schon in vielen Antichristen zeige, so ist allerdings wahr, dass dieser Antichrist ein anderer ist, als der Paulinische ἀντικείμενος und als der apokalyptische, kein äusserer Weltfürst, sondern der absolute Leugner Christi, der absolute Pseudoprophet, entsprechend dem satanischen Thiere aus der Erde Apok. XIII, 11., aber der Begriff des individuell Persönlichen inmitten der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist doch unverkennbar.

Hengstenberg legt in seiner Deutung von XVII, 9—12. ein Hauptgewicht darauf, dass die Natürlichkeit des apok. Bildes fordere, sich die 10 Hörner des Thieres auf einem Thierhaupte zu denken, am schicklichsten nach dem Zusammenhange der Weissagung auf dem siebenten, also der siebenten Phase des gottfeindlichen Weltreiches, welche nicht die Römische, sondern die vielhörnige Germanische zur Zeit der Völkerwanderung seyn soll. — Allein, geschweige, dass bey dieser Deutung das Verhältniss der 10 Hörner zu dem Thiere, welches selbst wieder ein achter βασιλεύς ist und einer von den sieben Vs. 11., schwer denkbar zu machen ist, wofern man nicht mit Hengstenberg ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι wider Sprachgebrauch und Zusammenhang übersetzen will: Es fährt in das Verderben wie die sieben oder mit den sieben; so hat es der Apokalyptiker gar nicht darauf angelegt, uns eine natürliche Thiergestalt vorzuführen, sondern nur darum ist ihm zu thun, dem θηρίον so viel Symbole als möglich zu geben, Häupter und Hörner zugleich, um die historischen Beziehungen des antichristlichen Römerthumes in der gegenwärtigen und nächst zukünftigen Zeit alle auszudrücken; wobey er unbekümmert ist, wo dem Thiere die Hörner schicklicher Weise sitzen. Der Context zeigt deutlich, dass sich Johannes die aus Daniel 7, 7. genommenen 10 Hör-

ner und die von ihm selbst nach bestimmten historischen Thatsachen gebildeten 7 Häupter nicht in einander, sondern zunächst neben einander gedacht hat. Erst in der weiteren Entwicklung des Gesichts lässt er die 10 Könige mit dem ganz verthierten Antichrist eine bestimmte actuelle Gemeinschaft eingehen. Die historische Deutung dieser 10 Könige aus der damahligen Zeitgeschichte, ob die Statthalter der Provinzen oder das Parthische Heer, welches nach der Volksvorstellung im Bunde mit dem wiederkehrenden Nero gegen Rom ziehen sollte, darunter zu verstehen seyen, lassen wir, da für die vorliegende chronologische Frage nichts darauf ankommt, hier dahin gestellt. Wir geben aber zu, dass die Zehnzahl hier keine bestimmte historische ist.

Hengstenberg findet ein Hauptargument für seine Erklärung in den allerdings räthselhaften Worten XVII, 8., wo es von dem *θηρίον* heisst, *ὅτι — ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ πάρεσται*, was Vers 11. so ausgedrückt wird *ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ αὐτὸς ὄγδοος ἐστι* (nemlich *ὄγδοος βασιλεύς*), dergestalt, dass er meint, wie diese Stelle erst durch seine Deutung des apokalyptischen Gesichts ihren wahren Sinn und Verstand erhalte, so rechtfertige sie in diesem allein richtigen Sinne hinwiederum sein allein wahres geistliches Verständniss der Johanneischen Zukunftsoffenbarung. Er erklärt jene Worte XVII, 8. genauer so: „Das Thier war, d. h. es trieb sein Wesen auf Erden, so lange des Satans Herrschaft, als des Fürsten dieser Welt, eine ungebrochene war; es ist nicht, d. h. nach der von XIII, 3. gegebenen Erklärung, es ist durch die Versöhnung Christi tödtlich verwundet, in seinem wesentlichen Bestande vernichtet, dem gemäss dass Christus seinem Wiederkommen aus dem Abgrunde, seinem Wiederdaseyn ein Ende macht, vrgl. Vs. 14. XIX, 11 ff. besonders Vers 20.; sein Nichtseyn sey demnach auch während seines Wiederdaseyns als ein fortdauerndes zu betrach-

ten.“ Eine tiefsinnige Erklärung, aber im Zusammenhange der Stelle betrachtet eine widersinnige. Der Engel sagt Anf. Vs. 8. das Thier was du gesehen, war und ist nicht, und wird wieder aufsteigen aus dem Abgrunde u. s. w. Und staunen werden die, welche auf der Erde wohnen und deren Namen im Lebensbuche nicht geschrieben sind, wenn sie schauen ὅτι ἦν τὸ θηρ. u. s. w. Jene Staunenden sind die Irdischen, Weltlichen, Nichterwählten. Wie sollen diese schauen, erkennen können, was nur das Glaubensauge der erwählten Knechte Gottes zu erkennen vermag, dass das Thier schon durch Christus gerichtet und vernichtet ist seinem Wesen nach? Nur den Wechsel der sinnlichen Erscheinung, des äusseren Todes und der äusseren Wiedererscheinung können jene verwundert schauen. Dass das wiedererscheinende Thier ins Verderben gehen werde, schauen und erkennen die, welche von Christo nichts wissen und wider ihn streiten, nicht. Dieses Gericht über das Thier offenbart der deutende Engel Vers 8. und Vers 11. nur dem Christlichen Seher. Soll die Stelle inneren Zusammenhang haben, so muss angenommen werden, dass das War und Nicht ist und Wirdseyn des Thieres, worin sich der Antichrist als achter βασιλεύς, der einer von (ἐκ) den Sieben [1]) ist (Vs. 10.), persönlich darstellt, zunächst von Christen und Nichtchristen gleicherweise äusserlich wahrgenommen werden kann. Nur jene wissen und verstehen es, dass auch das schon

1) Obwohl das ἐκ τῶν ἑπτά nach sicherem Sprachgebrauch, dem allgemeinen und besonderen neutestamentl., nichts anders heissen kann, als er ist einer aus der Zahl der Sieben, so durchbricht doch die Neroscheue Auslegung auch hier willkührlich die Regel. Hengstenberg hat hierin an Andreas einen Vorgänger. Dieser sagt zu d. St. τὸ δὲ θηρίον ὁ ἀντίχριστος ἐστιν· ὄγδοος μὲν ὡς μετὰ τὰς ἑπτὰ βασιλείας. — Ἐκ τῶν ἑπτὰ δὲ ὡς ἐκ μιᾶς αὐτῶν βλαστάνων· οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου ἔθνους μετὰ τὰ προλεχθέντα, ἀλλ' ὡς Ῥωμαίων βασιλεύς. Aber diese Willkühr hat doch noch etwas von der Regel.

gefallene und wiedererscheinende Haupt oder das in demselben persönlich gewordene Thier mit der antichristlichen Roma durch Christus überwunden ist und bey seiner Parusie auf immer vernichtet werden wird. So spricht auch diese Stelle in Wahrheit nicht für die Hengstenbergsche Erklärung, sondern für die unsrige von Nero.

Allerdings hat unsere Erklärung das gegen sich, dass die Stelle eine Weissagung enthält, welche in ihrem historischen Sinn und Bezug nicht in Erfüllung gegangen ist. Allein das Kriterium der wahren Auslegung solcher Stellen kann doch nimmer seyn die irgendwie in der entfernteren Geschichte nachweisliche, doch immer problematische, Erfüllung. Ist die von uns den unmittelbaren historischen Verhältnissen der Apokalypse entsprechende Auslegung den hermeneutischen Gesetzen gemäss, so ist diese das allein sichere Fundament der weiteren theologischen Erörterung und Anwendung. Die wahre Würde der Schrift kann nie darunter leiden, da dieselbe auf der Wahrheit beruht. Dass selbst, wenn wir XVII. eine Weissagung haben, welche in ihrem ursprünglichen Sinne äusserlich und wörtlich unerfüllt geblieben, die kanonische Würde der Apokalypse, welche ihr zukommt, gerechtfertigt werden könne, gedenken wir weiter unten zu erweisen. Unser Weg ist freylich nicht so bequem, wie der, den die moderne Orthodoxie eingeschlagen hat; es wachsen auf ihm keine Zierblumen geistreicher und geisteifriger Gläubigkeit, aber er führt sicherer zum Ziele und zu bleibendem Genuss des wahren Glaubens.

6. Ist nun hiernach die Irenäische Tradition über die Abfassungszeit der Apokalypse Irrthum, so fragt sich, wie dieser entstanden seyn kann? Unser Beweis ist so lange nicht vollständig und sicher, als diese Frage nicht beantwortet ist. Leider fehlt es uns zu einer völlig sicheren Beantwortung an hinreichenden historischen

Thatsachen, insbesondere über die älteste Auslegung der apokalyptischen Weissagung vor Irenäus. In dieser ist meines Erachtens der Ursprung der Irenäischen Tradition zu suchen. Wie aber? Irenäus spricht mit einer Gewissheit, dass es scheint, als folge er einer verbürgten historischen Tradition. Unstreitig galt es im Kreise des Irenäus als Factum, dass die Apokalypse erst unter Domitian verfasst sey. Allein es wäre nicht der einzige Fall in der ältesten Kirchengeschichte, dass was zuerst nur exegetische Meinung war, bald als ein verbürgtes Factum der neutestamentlichen Geschichte galt. Man denke an die Tradition der ältesten Kirche über die zweyte Römische Gefangenschaft des Apostels Paulus. Wie nun, wenn die Tradition des Irenäus ursprünglich eben nur traditionelle Auslegung der betreffenden chronologischen Beziehungen der Apok. war?

Zunächst ist darauf zu achten, in welchem logischen Zusammenhang Irenäus jene Tradition mittheilt. Nachdem er erklärt hat, dass er sich nicht darauf einlassen wolle, den Namen des Antichrists zu bestimmen, weil, wenn es nothwendig wäre, jenen Namen zu dieser seiner Zeit kund zu machen, der Verfasser der Apokalypse es gewiss selbst gethan haben würde, fügt er als Grund für das letztere hinzu: *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Der Grund ist eben nicht der klarste und treffendste. Wenn auch erst unter Domitian, wäre die Apokalypse doch ein gutes Jahrh. vor Irenäus verfasst worden. Wie konnte diess den Johannes bestimmen, den Namen des Antichrists zu verbergen? Woher Irenäus weiss, dass die Apokalypse erst unter Domitian verfasst sey, sagt er nicht. Früher bey der rechten Zahlleseart XIII, 18. beruft er sich auf das Zeugniss von Zeitgenossen des Johannes; hier nicht. Ich wage die Vermuthung, dass die Zeitbestimmung des Irenäus aus der Deutung von

XVII, 10. 11. hervorgegangen ist, wonach man die 7 Könige, als Häupter des antichristlichen Thieres so zählte, dass Nero, als der ideale Prototypus des antichristlichen Römischen Kaiserthumes in der geschichtlichen Reihe nicht mitgezählt, diese aber mit der rebellio trium principum nach Neros Tode angefangen wurde, weil etwa um diese Zeit (67.) der Jüdische Krieg ausbrach und streng von dem Römischen Feldherrn betrieben wurde. Der achte König XVII, 11. wäre denn, identisch mit dem Thiere, der persönliche Antichrist, welcher wie die sieben ebenfalls Röm. Kaiser oder zu ihnen gezählt werden müsste. Spuren von einer solchen Deutung finden sich, wie sich später zeigen wird, bey Victorin, einem der ältesten und angesehensten Ausleger der Apokalypse gegen Ende des 3. Jahrhunderts. Irenäus freylich legt jene Stelle anders aus; er weiss von der Deutung derselben auf Nero, den Antichrist, nichts, er denkt sich unter dem Antichrist eine noch namenlose ideale Gestalt, aus dem Stamme Dan und legt die 7 Könige aus von den Weltmonarchieen nach Daniel. Die Apokalypse galt aber sehr früh als das apokalyptische Orientirungsbuch für die Zukunftsgeschichte des Reiches und der Kirche Christi in der Welt. Nachdem Jerusalem zerstört und der Herr nicht erschienen, nachdem auch die Rom betreffende Weissagung in ihrem ursprünglichen Sinne nicht in Erfüllung gegangen war, gab man derselben, wie die Zeitlage sich änderte, eine andere Zeitbeziehung und andere historische Data. So rückte man auch die Abfassungszeit, die geschichtliche Gegenwart der Apokalypse vor. Domitian, der andere Nero, (portio Neronis) schien bey diesem Vorrücken eine geeignete Epoche, von der aus man sich — von dem Ende des ersten und Anfang des zweyten Jahrhunderts weiter orientiren und die Erfüllung berechnen konnte. So könnte die Meinung, dass die Apokalypse erst unter

Domitian geschrieben sey, entstanden seyn. Diese Zeitbestimmung schickte sich am besten zu der traditionellen Geschichte von dem Verfasser der Apokalypse, dem Johannes, den man für den längstlebenden unter den Aposteln hielt, wie denn auch die Domitianische Zeit sich am meisten dazu eignete, das vorübergehende Patmische Strafexil des Apokalyptikers in die Geschichte des Joh. einzufügen. Nachdem dann auf diese Weise die Abfassungszeit unter Domitian traditionell geworden war und als factisch galt, gebrauchte man dieses Datum, wie z. B. Victorin that, zur Deutung und Berechnung der 7 Häupter XVII, 10. 11. Andreas erwähnt missbilligend eine Auslegung, wonach man die 7 Häupter von Domitian an, aber vorwärts, nicht rückwärts, wie Victorin, zählte, und zwar alle Verfolger der Kirche unter den Kaisern bis auf Diokletian [1]). So deutete man die Apokalypse nach den jedesmahligen Zeitverhältnissen. Wie wenig aber bey dem allen die Angabe des Irenäus, dass die Apokalypse unter Domitian geschrieben sey, Sicherheit und allgemeine Geltung hatte, sieht man daraus, dass, wie bemerkt, die Alexandriner den Kaisertyrannen, unter welchem Johannes nach Patmos verwiesen sey, nicht nannten, Spätere aber, statt des Domitian, den Nero, ja Claudius als den Tyrannen bezeichneten, welcher den Joh. mit dem Exil auf Patmos bestraft habe.

Fünfter Abschnitt.

Die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse und die entgegengesetzten Meinungen.

§. 58.

Kurze Geschichte dieser Untersuchung.

In dem Bisherigen haben wir die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse vorausgesetzt.

1) fol. 75, 25 ff.

Diess ist die von jeher herrschende Meinung. Nur wenige haben seit Hugo Grotius, welcher zuerst abwich, das Gegentheil behauptet.

Grotius ging theils von der Differenz der Traditionen über die Zeit des Exils und der Abfassung der Apokalypse, theils von der Verschiedenheit der chronologischen Beziehungen in der Schrift aus. Um zu vermitteln, was ihm bey aller Differenz gleiche Auctorität und Wahrheit zu haben schien, vermuthete er, dass die Apokalypse aus mehreren, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten theils vor, theils nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Visionen zusammengesetzt sey. Dabey blieb ihm aber die Einheit des Verfassers und die apostolischjohanneische Authentie unversehrt [1]. Mehr Observation, als zusammenhängende Kritik, fand die Hypothese mehr Widerspruch [2]) als Beyfall [3]), aber auch nirgends eine gründliche Widerlegung. Hammond nahm sie auf, aber ohne sie bestimmter zu fassen und weiter auszuführen. Unverkennbar lag darin der Anfang einer unvermeidlichen kritischen Forschung über den inneren Zusammenhang der historischen Beziehungen und der einzelnen Theile der Apokalypse. Aber Grotius blieb im Anfange stehen. Es war zunächst Mangel an kritischer Energie, was ihn veranlasste, eine solche Vermittelung zu suchen. Seitdem eine entschlossenere Kritik anfing, sich von den Traditionen über Verfasser Zeit und Ort der Apokalypse unabhängiger zu machen, und das mehr und weniger

1) S. Hug. Grot. Annotat. bes. zu Apok. I, 9. IV, 1. XIV, 1.

2) Ausdrücklich widersprechen Vitringa Anacrisis Apoc. zu Cap. I, 2 IV, 1. Calovius in der Bibl. illustr. Vol. 4. zu den betreffenden Stellen.

3) Nur H. Hammond Paraphr. and Annotations zuerst 1653, in der Lat. Uebersetzung v. Clericus Ed. Francof. p. 616. Praemonitio, und zu IV, 1. XIV, 1. und der Helmstädter Philolog J. G. Lakemacher in s. Observationibus philol. Pars 10. Observ. 5. p. 346.

Glaubwürdige und Wahrscheinliche darin zu unterscheiden, auch die exegetische Erörterung der histor. Beziehungen schärfer, und die Construction des inneren Zusammenhanges der Apokalypse glücklicher wurde, trat auch die Grotiussche Hypothese je länger je mehr zurück und wurde fast vergessen. Weder die Semlerische Kritik noch die Eichhornsche Exegese ist darauf wieder zugekommen. Erst im Jahre 1811 nahm Dr. Vogel in Erlangen den Gedanken des Hugo Grotius wieder auf, und bildete ihn weiter aus [1]). Derselbe ging zwar auch zunächst von der äusseren Differenz der Tradition über die Zeit des Exils und der Abfassung der Apok. aus; aber die Hauptmomente seiner Conjectur liegen theils in den verschiedenen chronologischen Beziehungen, die er in der Apokalypse zu finden glaubte, theils in der von ihm bemerkten Verschiedenheit des Inhaltes, der Darstellung und der Sprache der einzelnen Theile. Er unterscheidet drey oder vier Theile, aus denen die Apokalypse nach und nach zusammengesetzt sey, und zwey Verfasser, die daran gearbeitet. Cap. IV, 1. XI, 19. sey von dem Evangelisten Johannes verfasst, vor der Neronischen Verfolgung; etwas später sey von demselben I, 9 — III, 22. geschrieben. Der Abschnitt XII, 1 – XXII, 20. sey wahrscheinlich das Werk des Presbyters Johannes, unter Galba geschrieben; das Ganze endlich mit der Einleitung I, 1—8. dem Schlusse XXII, 21. und einem Einschiebsel XI, 19. etwas später, vielleicht mit Wissen und Willen des Evangelisten, wahrscheinlich von demselben Presbyter componirt worden. Vogels College, Berthold t, war, indem er in seiner Einleitung [2]) den Inhalt der vier ersten Programme referirte, nicht abgeneigt, dieser An-

---

1) S. Commentationes VII. de apoc. Joan. Erlang. 1811—1816. 4.

2) S. Einleit. Bd. 4. S. 1901—1907.

sicht unter Modificationen beyzutreten. Sonst aber fand die Conjectur auch in dieser Gestalt wenig Eingang. Keiner zeigte die Unhaltbarkeit derselben gründlicher als Bleek [1]). Aber bey allem Widerspruch gegen Vogel hielt doch Bleek den Grundgedanken von der allmähligen Entstehung der Apokalypse für wahr. Er suchte die Hypothese zu verbessern, indem er sie vereinfachte. Davon ausgehend, dass wahrscheinlich Joh. Presbyter der Verfasser des Ganzen sey, meinte er, derselbe habe die Apokalypse in drey verschiedenen Zeiten und Absätzen componirt auf folgende Weise: Wie die meisten seiner Christlichen Brüder habe Johannes Presbyter die baldige Wiederkunft Christi sehnsuchtsvoll und zuversichtlich erwartet, und diess wahrscheinlich unter Nero in einem prophetischen Gemählde C. IV—XI. dargestellt, so dass er seine Hoffnungen an einen Zustand der Dinge anknüpfte, wo der Jüdische Staat noch nicht aufgelöst und, wie ihm schien, auch nicht zu erwarten war, dass Jerusalem und der Tempel sobald zerstört werden würden. Später aber, höchst wahrscheinlich nach der Zerstörung Jerusalems, als die Erfüllung seiner eschatologischen Hoffnung sich verzögerte und eben durch jene Zerstörung sich die Lage der Dinge auf eine unerwartete Weise verändert hatte, Rom als die alleinige Widersacherinn des Christenthumes erschien und sich immer mehr als solche zeigte, habe er unter Vespasian, nachdem die Regierung dieses Kaisers überall befestigt und beruhigt war, den zweyten Theil XII — XXII. hinzugefügt, worin er die Parusie des Messias an den Sturz jener neuen Babel knüpfte. Darnach aber habe er den Schluss, den die frühere Offenbarung hatte, weggeschnitten, um auf diese freylich

---

1) Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbar. Joh., besonders mit Rücksicht auf Heinrichs Commentar und Vogels Programme über dieselbe. Berl. theol. Zeitschrift, Bd. 2. S. 240 ff.

nicht ganz geschickte Weise an die ursprüngliche früher verfasste Weissagung den zweyten spätern Theil anzuschliessen. Wahrscheinlich habe der Verf. erst jetzt die 7 Briefe Cap. II. und III. eingeschaltet, so dass also ursprünglich Cap. IV. mit dem Schlusse des ersten Capitels zusammenhing, da an manchen Stellen in den Briefen auf Sachen, die im zweyten Theile vorkommen und erst hier recht verständlich werden, angespielt werde."

Irre ich nicht, so hat diese Art von Hypothesen über die Entstehung der Apokalypse einen allgemeinen Grund in der eine Zeitlang sehr verbreiteten Richtung der neueren Kritik überhaupt, solche Werke des Alterthumes, welche schwer zu erklärende Differenzen zu enthalten und irgendwie an innerem Zusammenhang Mangel zu leiden scheinen, durch die Annahme allmählicher Entstehung und verschiedener Verfasser zu erklären. Seit man aber in der neuesten Zeit auf dem Gebiete der classischen Litteratur, wie die Untersuchungen besonders über Homer zeigen, in dem Gebrauch jener Hypothesenform vorsichtiger und enthaltsamer geworden ist, und durch immer tieferes Eindringen in den Geist und Zusammenhang antiker Compositionen nicht selten da Einheit und Ganzheit gefunden hat, wo sie früher vermisst wurden, ist man auch auf dem biblischen Gebiete theils misstrauischer dagegen, theils vorsichtiger geworden. So erklärt sich, wie selbst Bleeks Hypothese bey scheinbarer Annehmlichkeit und unverkennbar scharfsinniger Begründung doch im Ganzen wenig Beyfall gefunden hat. De Wette war ihr anfangs geneigt [1]), aber nachdem von der anderen Seite, namentlich von Ewald [2]), gezeigt worden war, dass die Einheit des Buches und der Zeit seiner Abfassung vertheidigt werden könne, hat er schon von der zwey-

1) Einleitung in d. N. T. Erste Ausgabe §. 188.

2) Commentar. pag. 32 sq. 52 sq. 207. 211 f. Vrgl. Studien und Kritiken 1829. 2. Heft. S. 309 ff.

ten Ausgabe seiner Einleitung an seine Zustimmung zurückgenommen, und auch Schott [1]) ist denen beygetreten, welche die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse vertheidigen. Zuletzt aber hat Bleek selbst seine Hypothese von der späteren Abfassung des zweyten Theiles der Apokalypse zurückgenommen [2]). Bemerkenswerth ist hier Schleiermachers Ansicht von diesem Streitpunkt in s. Vorles. über die Einleit. in d. N. T. [3]). Man sieht aus seiner ganzen Behandlungsweise der Apokalypse, dass sein Geist, wie einst Luthers, sich in das Buch nicht schicken konnte. Er verzweifelte daran, dasselbe als ein in sich innerlich zusammenhängendes Ganzes exegetisch denkbar zu machen. Die Hypothese, dass die apokalyptischsen Visionen ursprünglich von Mehreren gesehen und dann von Einem zusammengestellt seyen, verwarf er als eine ganz willkührliche, weil, wie er sagte, der Name des Johannes ja zu Anfang und Ende des Buches stehe. Allein er hielt für wahrscheinlich, dass dasselbe zwar von Einem verfasst, aber aus verschiedenen einzelnen Visionen, welche derselbe zu verschiedenen Zeiten ohne Beziehung auf einander gehabt habe, componirt sey. Unter dieser Voraussetzung meinte er, müsse die Auslegung des Buches eine ganz andere werden, da man nun nicht mehr nach einer Einheit fragen könne, wenn die Gesichte aus ganz verschiedenen Zeiten seyen, also vielleicht auch durch verschiedene Ereignisse motivirt. — Indessen hat sich seitdem die Kritik immer entschiedener der Ansicht zugewendet, dass die Apokalypse eines und desselben Verfassers Werk als ein ursprünglich innerlich zusammenhängendes Ganzes von apok. Gesichten entstanden und als ein solches auszulegen sey. Hierin stimmen jetzt auch die sonst Verschiedensten zusammen,

1) Isagoge §. 113.
2) Beyträge zur Evangelienkritik S. 81.
3) Litter. Nachlass Bd. 3 (sämmtliche Werke. 8.) S. 462 f.

diejenigen, welche, wie Reuss[1]), die Apokalypse für kein Werk des Evangelisten halten, dieselbe unter Galba geschrieben seyn lassen, und die Weissagung auf die nächste Zukunft beziehen, und diejenigen, welche, wie Hengstenberg, die kirchlichtraditionelle Meinung, dass der Evangelist und Apostel Johannes die Apokalypse unter Domitian verfasst habe, vertheidigen, und darin die Weissagung der späteren Epochen der Kirche finden.

Obwohl gegenwärtig die sämmtlichen Hypothesen von der Entstehung der Apokalypse aus zu verschiedenen Zeiten von einem und demselben Verfasser oder von mehreren verfassten Theilen aufgegeben und wie ad acta gelegt zu seyn scheinen, so fordert doch die Vollständigkeit unserer einleitenden Untersuchungen auch jetzt noch eine genauere Prüfung jener Hypothesen nach ihren Hauptmomenten, da dieselben theils mit der Verschiedenheit der Traditionen über die Abfassungszeit der Apokalypse, theils mit der verschiedenen Deutung der historischen und chronologischen Beziehungen in derselben zusammanhangen, ja in dieser zwiefachen Verschiedenheit ihre Hauptmotive haben.

Unsere Prüfung beschränkt sich auf die drey Haupthypothesen von Grotius, Vogel und Bleek, in denen alle irgend in Betracht kommenden Momente der kritischen Frage pragmatisch hervorgetreten sind.

§. 59.

Kritik der Hypothesen von Hugo Grotius und Vogel.

1. Die Argumentation von Hugo Grotius ist nach ihren Hauptpunkten diese:

Es giebt, sagt er, im Alterthume über die Abfassungszeit der Apokalypse zwey Haupttraditionen; nach der einen soll die Apokalypse auf Patmos geschrieben seyn, nach der andern in Ephesus. Eben so

1) Encycl. von Ersch und Gruber Bd. 22, S. 86 ff.

wird von Epiphanius das Exil auf Patmos unter Claudius gesetzt, von Irenäus und Andern unter Domitian. An sich ist die eine Tradition so glaubwürdig wie die andere. Die Apokalypse selbst muss entscheiden. So kommt Grotius von dem traditionellen Moment seiner Hypothese auf das exegetische. Die Apok. ist nun nach seiner Exegese beyden Zeitbestimmungen günstig. Die ersten elf Capitel setzen die Zerstörung Jerusalems als zukünftig. Von Cap. XII. an aber verlässt der Seher die Jüdischen Angelegenheiten, und wendet sich zu den Römischen. Hier aber tritt besonders von Cap. XV. an eine andere Zeitbeziehung hervor, nemlich die Zeit des Vespasian, Titus und Domitian. XVII, 10. wird diess bestimmt angedeutet; denn hier rechnet Johannes die Zeit von seiner Deportation an, ähnlich wie Ezechiel, zählt also die Römische Kaiserreihe von Claudius an, und so ist der sechste, der eben regierte, als dieser Theil der Apok. von XV. an geschrieben wurde, Vespasian, der achte aber, der ἐκ τῶν ἑπτά ist, der Sohn des Vespasian, der verfolgende, antichristliche Domitian. — Es scheint nun, als setze Grotius das, was von Cap. XIX. an folgt, wieder in eine andere Zeit, und zwar nach einem zweyten Exile des Johannes auf Patmos unter Domitian, als der Seher von da wieder nach Ephesus zurückgekehrt war [1]). Aber klar ist diess keinesweges; wie es dann überhaupt seiner ganzen Hypothese sehr an Zusammenhang und Bestimmtheit fehlt. Das aber hebt er sehr bestimmt hervor, dass die Zeitbeziehungen der Apokalypse sehr verschiedene seyen, und dass sich darnach die einzelnen Visionen unterscheiden lassen. Er unterscheidet solcher Visionen etwa zehn, I, 9. IV, 1., XI, 19., XIII, 1., XIV, 1., XV, 1. [2]), XVII, 1.

1) Vrgl. zu XIX, 1. und I, 9. am Ende.
2) Hier sagt er: Haec, quae sequuntur, visa Joanni obtigisse videntur Ephesi, Vespasiano principe.

XIX, 1., XX, 1., XXI, 1., deren Zeit er mehr und weniger genau bestimmt. Indem er auf die Weise seine exegetischen Ergebnisse mit den Traditionen über Ort und Zeit der Abfassung in Uebereinstimmung zu bringen sucht, gelangt er zu seiner Hypothese, die ihm eben so sehr alle Schwierigkeiten zu lösen, als in der Analogie der alttestamentlichen Propheten Grund oder Entschuldigung zu finden scheint [1]).

Allein was zuerst das traditionelle Moment der Hypothese betrifft, so setzen die verschiedenen Traditionen alle die ursprüngliche Einheit und Ganzheit der Apokalypse voraus; ihre Orts- und Zeitbestimmung bezieht sich immer auf das Ganze. So setzt die eine die andere als unrichtig, und widerspricht ihr. Im Sinne des Alterthums fragt sichs also nicht, wie sind die verschiedenen Traditionen zu vereinigen, sondern welche ist die allein richtige und wahre? Die Kritik kann keiner von jenen Traditionen, höchstens nur der des Irenäus historische Gewissheit zuschreiben. Die andern sind alle eben nur Vermuthungen, die keine andere Grundlage haben, als die jedesmahlige exegetische Ansicht ihrer Urheber. Somit fällt also das historische Moment von selbst weg.

Eben so schwach ist das exegetische Moment der Hypothese. Von inneren Differenzen und Incongruenzen ist dabey gar keine Rede. Alles kommt am Ende nur darauf hinaus, dass während allerdings in den elf ersten Capiteln Jerusalems Zerstörung als zukünftig gedacht werde, Cap. XVII, 10. auf das Zeitalter Vespasians hinweise. Aber was berechtigt den Grotius, anzunehmen, dass der Verfasser die Römische Kaiserreihe erst von Claudius an rechne? Nichts, als die Analogie des Ezechiel, wo aber der Fall ein ganz anderer ist. Für die Ansicht, dass XVII, 10. die Kaiserreihe von

1) S. zu IV, 1.

Augustus oder Cäsar an gerechnet werde, spricht nicht nur die Analogie der Sibyllinen, und des vierten Esra und anderer apokalyptischen Rechnungen der Art, sondern, wie oben gezeigt ist, auch der unmittelbare Zusammenhang der Stelle. Wenn diess aber ist, so ist kein hinreichender Grund, Cap. XVII, 10. auf eine spätere Zeit, als die Zerstörung Jerusalems zu beziehen. Diese Differenz fällt also weg. Für ein zweytes Exil auf Patmos bietet die Apokalypse auch nicht einmahl einen Schein von Schein. Grotius unterscheidet die einzelnen Visionen auf eine völlig zufällige und willkührliche Art. Das scheinbare Abbrechen Cap. XI., gerade das wichtigste Moment, übersieht er, dagegen macht er beliebige Abschnitte an Stellen, wo zwar eine neue Vision beginnt, aber mit nichts angedeutet wird, dass die Vision einer andern Zeit angehört. Wie willkührlich er scheidet, sieht man besonders daraus, dass er XIX, 1. ganz kurz bemerkt: alio tempore, und dann den Verfasser entschuldigt, dass er das Gesicht Cap. XIX. von dem Götzendienste Roms an das vorhergehende Gesicht von dem Untergange der Stadt anschliesst, da es doch dem inneren Zeitverhältnisse nach dem früheren Gesichte vorangehe. Von Zeitdifferenzen ist aber in dem ganzen Cap. keine Spur; der pragmatische Zusammenhang dagegen mit Cap. XVIII. augenscheinlich. Die Analogie der alttestamentlichen Propheten, worauf er sich am Ende beruft, beweist nichts, weil, wie Bleek richtig bemerkt, hier die einzelnen Visionen theils für sich bestehen, theils die verschiedene Zeit, der sie angehören, selbst angeben. In der Apokalypse findet gerade das Gegentheil Statt, alles bezieht sich auf einander, und selbst Cap. XII. ist der Abbruch nur sehr unmerklich und in der That kein wahrer.

2. Gründlicher und schärfer, als Grotius, geht Vogel zu Werke. Unter den Traditionen über die Abfassungszeit giebt er derjenigen, nach welcher die

Apokalypse unter Nero geschrieben seyn soll, vor der des Irenäus den Vorzug. Ihre äussere Auctorität zwar, sagt er, sey gering, desto mehr aber werde sie durch die Apokalypse selbst empfohlen und unterstützt, da nach allen Anzeichen die Zerstörung Jerusalems nirgends als geschehen, sondern als zukünftig gedacht werde. Allein, wenn es darauf ankomme, das Regierungsjahr Neros, in welchem die Apokalypse (als Ganzes betrachtet) geschrieben sey, zu bestimmen, so entstehen Schwierigkeiten, welche sich nur dadurch heben lassen, dass man annehme, die Apokalypse sey weder zu einer und derselbigen Zeit, noch von einem und demselbigen Verfasser geschrieben. Ja die Tradition, welche die Apokalypse unter Nero geschrieben seyn lasse, rechtfertige sich exegetisch nicht einmahl überall, denn gerade die Stelle, welche eine genauere Zeitbestimmung enthalte, XVII, 10., führe nach einer vorsichtigen Berechnung der einzelnen Momente über Nero hinaus, setze den Tod desselben voraus und deute bestimmt an, dass wenigstens dieser Theil der Apokalypse (nemlich Cap. XII—XXII.) erst unter Galba geschrieben sey. — Hier fragt man mit Recht, warum nicht die ganze Apokalypse in dieser Zeit geschrieben seyn könne? — Vogel sagt [1]), I, 9. — III, 22. müsse nach der Andeutung, welche in III, 14 — 21. enthalten sey, etwas später geschrieben seyn. Denn nach Tacitus [2]) sey Laodicea im Jahre 60. durch ein Erdbeben zerstört worden, III, 14—21. aber werde eine längst geschehene Restauration vorausgesetzt. — Da aber Tacitus selbst andeutet, dass Laodicea sich bald und zwar aus eigenen Kräften erholt habe, so kann diess binnen acht Jahren eben so gut geschehen seyn, als in zehn oder zwölf. Mehr verlangt auch wohl Vogel selbst nicht. — Abschnitt IV — XI.

1) Progr. 3. p. 11.
2) Ann. 14, 27.

meint Vogel [1]), müsse wenigstens vor der Neronischen Verfolgung geschrieben seyn. Denn es werde darin keiner Verfolgung von Seiten der Heiden gedacht, was nach der Neronischen Verfolgung um so gewisser geschehen seyn würde, da in IX, 20. X, 11. XI, 18. offenbar auch auf die heidnische Welt eine Beziehung liege. — Aber wenn doch der Verfasser in diesem Abschnitte, besonders Anfangs theils nur sehr im Allgemeinen stehn bleibt, theils, wo er zum Besondern übergeht, es doch vorzugsweise nur mit Jerusalem zu thun hat, was hat man für ein Recht zu verlangen, dass, wenn er nach der Neronischen Verfolgung geschrieben, er diess bestimmter hätte andeuten müssen. Zugegeben, dass die Schilderung VI, 9—11. und VII, 4—17. zum Theil auf die Zukunft berechnet ist, so ist doch VI, 9. von denen die Rede, welche den Martyrtod bereits gelitten hatten, als der Verfasser das Gesicht hatte. Würde die Schilderung VII, 4 ff. so allgemein seyn, wenn nicht bereits auch ausser Palästina bedeutendere Verfolgungen vorausgegangen waren? Die Voraussetzung der Neronischen Verfolgung ist hier unleugbar. — Aber Vogels Hauptargumente dafür, dass I, 1—8. I, 9—III, 22. IV—XI. und XII—XXII. nicht nur zu verschiedenen Zeiten, sondern auch von verschiedenen Verfassern geschrieben seyen, sind vorzugsweise exegetischer Art.

I, 9—III., 22, sagt er, hange mit den übrigen Theilen der Apokalypse gar nicht zusammen, es sey ein für sich bestehendes Briefganzes, von demjenigen verfasst, der IV—XI. geschrieben habe, aber später, da dieses Stück eine grössere Fertigkeit im Griechischen verrathe, als jenes und das Proömium I, 1—8. [2]) — Allein die gegenseitigen Beziehungen der apokalyptischen Briefe theils mit I, 1—8. theils mit dem Abschnitte XII

1) Progr. 4. p. 1.
2) S. Progr. 3. p. 13 ff. Progr. 4. 4 ff.

-- XXII. sind so augenscheinlich, dass sie Vogel selbst zugeben muss z. B. II, 7. vrgl. XXII, 2. 14. 19.; II, 11. vrgl. XX, 6. 14. XXI, 18.; II, 17. vrgl. XIV, 1. XIX, 12. Nur findet er wahrscheinlich, dass der Verf. des Ganzen aus dem letzten Theile, den er selber geschrieben habe, den Abschnitt I, 9—III, 22. stellenweis interpolirt habe [1]). Allein diess kann nur als Folgerung aus der Hypothese gelten, nicht als Grund dafür; es ist in der That nur eine Ausflucht gegen die zwingenden Gründe eines ursprünglichen Zusammenhanges. Auch die Differenz der Sprache in diesem Abschnitte kann man nicht zugeben. Am Ende besteht die ganze Differenz nur in wenig mehr und weniger Hebraismen und Solöcismen, was rein zufällig seyn kann. Vogel entschuldigt die eine und andere Anomalie in dem Abschnitte I, 9—III, 22. Aber diese Entschuldigungen sollten auch dem andern Abschnitte zu Gute kommen. Wenn nach Vogels eigener Erklärung der Sprachcharakter im Ganzen derselbe ist, so lässt sich aus so untergeordneten und wenigen Differenzen, wie er angiebt [2]), auf die Verschiedenheit der Zeit und des Verf. nicht schliessen.

Vogel gesteht, dass zwischen dem zweyten und dritten Abschnitte IV—XI. und XII—XXII. keine besondere Verschiedenheit der Schreibart Statt finde, eben so sey der Styl in dem sogenannten Proömium I, 1—8. wesentlich derselbe. Auch giebt er zu, dass man in beyden Haupttheilen keinen wesentlichen Unterschied im Gebrauch des A. T. wahrnehme [3]). Zwar werde in dem letzten, dem dritten Abschnitte, das Buch Daniel, wie es scheine, mehr gebraucht, als in dem zweyten, aber daraus folge keine Verschiedenheit des Verfassers. Man bemerke wohl Cap. XI. eine eigene freye

---

1) Progr. 7. 13 sqq.
2) Progr. 4. p. 5 sqq.
3) Progr. 4. p. 10. Progr. 5. p. 1 sqq.

Art in der Nachahmung des Zacharias, aber daraus lasse sich höchstens ein leiser Verdacht schöpfen, dass der Verfasser des dritten Abschnittes ein anderer sey. Aber nicht einmahl zu diesem Verdachte ist ein hinreichender Grund, da die freye Nachahmung des alttestamentl. Propheten das Ganze durchweg beherrscht. Das meiste Gewicht aber legt Vogel darauf, dass, wiewohl das A. T. in beyden Haupttheilen der Apokalypse nicht nach der Alexandrinischen Uebersetzung, sondern nach dem Hebräischen Originale angeführt werde, doch im letzten Theile Ausdrücke sich finden, welche den Gebrauch und Einfluss der Alexandrinischen Uebersetzung irgendwie voraussetzen. Daraus folge, wenn nicht die Differenz des Verfassers, doch gewiss der Abfassungszeit. — Aber auch diess kann man nicht gelten lassen. Die Ausdrücke *σκηνὴ μαρτυρίου* XV, 5. u. *ἀλληλούϊα* XIX, 1. 3. 4. 6., — die bedeutendsten die Vogel anführt, — würden, wenn nicht anderweitig bewiesen werden könnte, dass der Verfasser der Apokalypse die Alexandrinische Uebersetzung gebraucht habe, diess am wenigsten beweisen. Wir haben oben gezeigt, dass und in welcher Art die Alexandrinische Uebersetzung der Apokalypse zum Grunde liege, und finden in dieser Hinsicht nirgends eine solche Verschiedenheit, dass man Grund hätte, daraus auf eine Verschiedenheit der Abfassungszeit oder des Verf. einen Schluss zu machen.

Vogel ist geneigt, die beyden ersten Abschnitte I, 9—III, 22. und IV—XI. dem Evangelisten Johannes zuzuschreiben, eben weil sich darin die Erwartung eines irdischen Reiches Christi nicht finde, wie im letzten Abschnitte [1]). Dieser letztere, meint er, habe zwar mit den beyden ersten wesentlich dieselbe Tendenz, den Triumph der Christlichen Kirche und die Errichtung des Reiches Christi darzustellen, aber es sey wenig

1) Progr. 6. p. 18. Progr. 7. p. 10.

wahrscheinlich, dass ein und derselbe Verfasser zwey Reihen von Visionen desselbigen Inhalts sollte erhalten und dargestellt haben [1]). Dazu komme, dass der poetische Charakter in beyden Haupttheilen sehr verschieden sey, dort ein wahrhaft poetischer Geist, hier grosse Dürftigkeit und Armuth der Gedanken, dort zweckmässige Anordnung und Schicklichkeit, hier viel Unzweckmässiges, unnütze Wiederholung und geschmacklose Bilder. So sey die Verschiedenheit des Verfassers unverkennbar [2]).

Aber, wie Bleek gezeigt hat, wenn der erste Haupttheil vom Apostel Johannes herrühren kann, dann gewiss auch der zweyte, und so das Ganze vom Apostel. Im ersten Haupttheile herrscht offenbar dieselbe Grundansicht von der Wiederkunft Christi, wie im zweyten, und die Beziehungen des ersten Theiles auf den zweyten sind unverkennbar. Vogel selbst gesteht zu, dass XII—XXII. wesentlich denselben Inhalt habe, wie I—XI. Bietet doch auch die prophetische Litteratur des A. T. Exempel von wiederholten Weissagungen desselben Verfassers über denselben Gegenstand dar. Mit Recht behauptet Bleek, dass, wenn die Darstellung in beyden Haupttheilen so verschieden sey, wie Vogel meine, dennoch daraus die Verschiedenheit des Verfassers nicht nothwendig folge, sondern höchstens eine Verschiedenheit in der Abfassungszeit, dass aber die Differenz der Darstellung und des poetischen Werthes in beyden Theilen nicht zugegeben werden könne. Und in der That, wenn der zweyte Theil getadelt wird wegen unzweckmässiger und ungeschickter Darstellung, so verdient es der erste nicht minder. Hier, wie dort gigantische Bilder, Wiederholungen in der Art, wie sie Vogel im zweyten Theile findet. Von Dürftigkeit der

1) Progr. 6. p. 17.
2) Progr. 6. 17 sqq. 7, 3 sqq.

Gedanken und Armuth an Worten findet sich im zweyten Theile so wenig, dass gerade das Gegentheil, Mannigfaltigkeit der Darstellung und Reichthum der Bilder eben so sehr den Ausleger anzieht, als die Auslegung erschwert. Eine gewisse Verschiedenheit der Darstellung ist unleugbar, aber das liegt theils in der Verschiedenheit des Stoffes hier und dort, zum Theil darin, dass, wie wir gesehen haben, die Apokalypse von dem Allgemeineren in dem Abschnitte IV — XI. von Cap. XII. an immer mehr zu dem Besonderen und den concreten historischen Beziehungen fortschreitet, bis zuletzt die Darstellung des himmlischen Jerusalems auf Erden wieder ins Allgemeinere zurückführt. Der subjective Geschmack ist immer ein gefährlicher Kritiker, zumahl wenn er vorher eingenommen ist. Wer aber die Darstellung im ersten Theile wahrhaft poetisch finden kann, und im zweyten Theile z. B. die grossartigen und höchst belebten Schilderungen XVIII — XX. nicht, der möchte leicht in Gefahr kommen, sich selbst zu widersprechen.

Allein Vogel glaubt bemerkt zu haben, dass der Verfasser des Abschnittes XII—XXII. sich in manchen Stellen als Nachahmer des Abschnittes von Kap. IV—XI. verrathe und zwar als einen solchen, der eben dadurch gern den Schein gewinnen wolle, als sey er auch der Verfasser des ersten Theiles [1]). Ist diess erweislich, so muss man freylich sagen, was bedürfen wir weiter Zeugniss? Aber abgesehen davon, dass diese Argumentation nicht gut mit der Vermuthung zusammenstimmt, dass der Verfasser des letzten Abschnittes das Ganze mit Wissen und Willen des Apostels Johannes componirt habe, so ist von den Stellen, die Vogel anführt, keine irgend beweisend.

Unstreitig steht XIV, 1. in Beziehung auf V, 6., und XIV, 3. XV, 7. beziehen sich auf IV, 6. und IV, 4.

---

1) S. Progr. 7. p. 5 sqq.

zurück. Aber in beyden Relationen zeigt sich bey genauerer Betrachtung nur die Einheit und der feste Zusammenhang beyder Theile, so dass der zweyte offenbar als Fortsetzung des ersten erscheint. Eben so sieht XV, 2. (das gläserne Meer) auf IV, 6., und XVI, 17. auf IV, 2. zurück. Vogel aber meint, der Nachahmer spreche XV, 2. selbstvergessen von dem gläsernen Meere, als habe er es noch nicht gesehen, erblicke XVI, 17. den Thron Gottes, der nach IV, 2. im Himmel ist, in dem himmlischen Tempel, wo doch nach XI, 19. nichts weiter sey, als die Bundeslade. Allein würde nicht gerade ein Nachahmer bey einigem Geschick diese kleinen scheinbaren Differenzen vermieden haben? Die Hauptsache aber ist, dass der Verfasser XV, 2. gar nicht so thut, als habe er das gläserne Meer noch nicht gesehen, sondern diess voraussetzend sieht er das gläserne Meer jetzt anders, als vorher, nemlich mit Feuer gemischt, und die Ueberwinder stehend an demselben und zum Lobgesange bereit. Diess ist ein neuer eigenthümlicher Zug, und keine Nachahmung mit halber Gedankenlosigkeit. Was aber die Stellung des göttlichen Thrones betrifft, so ist zuvörderst zu beachten, dass XI, 19. gar nicht gesagt wird, dass im Tempel des Himmels nur die Bundeslade stehe, sodann, dass die Worte des gewöhnlichen Textes, XVI, 17. *καὶ ἐξῆλθε φωνὴ μεγάλη ἀπὸ τοῦ ναοῦ τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα*, recht gut die Deutung zulassen, dass der Tempel und der Thron nicht in einander sind, sondern verschieden. Die von Griesbach zum Theil empfohlene, von Lachmann aber bestimmt so constituirte Leseart *καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου* berechtigt allerdings zu der Ansicht, als habe der Verfasser sich den Thron Gottes im Tempel gedacht; aber wir fragen getrost, was hindert uns denn IV, 2. den ganzen Himmel als Tempel Gottes zu denken, in welchem Thron und Altar zusammenstehen? Cap. VIII,

1 ff. berechtigt aber bestimmt dazu. So ist auch hier weder geschickte noch ungeschickte Nachahmung, sondern alles steht im vollen Zusammenhange einer originellen lebendigen Dichtung. Vogel findet auch zwischen Cap. XVI, 3. 4. 8. und Cap. VIII, 7 ff. das Verhältniss einer schlechtversteckten Nachahmung. Bleek selbst gestand zu, hier sey eins Nachbildung des andern, aber der Verfasser habe sich — bey der spätern Fortsetzung (nach Bleeks damahliger Hypothese) selbst etwas copirt. Aber gehört nicht eben diese symmetrische Darstellung zu dem Grundcharakter der apokalyptischen Darstellung fast wesentlich? Also auch hier nichts von Nachahmung, sondern, weil Anwendung eines durchherrschenden Gesetzes, sogar ein Zeichen ursprünglicher Einheit und Ganzheit. Wenn endlich Vogel meint, XIV, 6 ff. erscheine als Nachahmung und Reminiscenz von Cap. X, 1 ff., woraus sich eben das sonst unverständliche καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον XIV, 6. erklären lasse, und XV, 5. setze voraus, dass der Verf. XI, 19. vor Augen gehabt, so ist das letztere ja eben ein Beweis von der Einheit und dem inneren Zusammenhange der Composition, das erstere aber beruhet auf einer falschen Auslegung. Bleek zwar hält, um Vogels Argumentation zu schwächen, für nothwendig, das ἄλλον ἄγγελον XIV, 6. verdächtig zu machen. Aber in der That ist dazu in den Auctoritäten kein hinreichender Grund, wesshalb auch Lachmann es festhält, und in exegetischer Hinsicht keine Noth. Cap. XIV, 6. 8. 9. folgen drey Engel auf einander, von denen der erstere nur allgemein als ἄλλος bezeichnet, der zweyte aber ausdrücklich ἄλλος δεύτερος [1]) und der dritte ἄλλος τρίτος genannt wird. Aber gerade, dass der Verfasser den ersteren Engel mit dem ewigen Evangelium ἄλλον nennt zum Unterschiede von den früheren, die

1) Nach Lachmanns Leseart.

er gesehen hatte, zeigt an, dass die Composition ein Ganzes ist, und sich im Geiste des Verfassers als eine fortschreitende entwickelt. Unstreitig ist der Engel mit dem ewigen Evangel. XIV, 6. ein ganz anderer, als der, welcher X, 1 ff. dem Seher das Buch der Zukunft bringt. Hätte der Verfasser von Cap. XIV. den Engel in Cap. X. gemeint, so würde er ihn wohl bestimmter bezeichnet, wenigstens *καὶ εἶδον τὸν ἄλλον ἄγγελον* geschrieben haben.

So finden wir nirgends einen hinreichenden exegetischen Grund für Vogels Hypothese.

§. 60.

Kritik der Hypothese von Bleek und Abschluss.

1. Bleeks Hypothese hat, indem sie sich auf das Hauptmoment des Zweifels an der ursprünglichen Einheit und Ganzheit der Apokalypse concentrirt, die früheren Hypothesen für die Kritik in der That antiquirt. Ihr Hauptargument ist die allerdings sehr scheinbare Incohärenz der apok. Darstellung Cap. XI. und XII.

Bleek geht davon aus, was unleugbar ist, dass Cap. XI. die Zerstörung Jerusalems nicht nur nicht als bereits geschehen vorausgesetzt, sondern als noch zukünftig gedacht wird. Der Verfasser, sagt er, scheine nahe daran, die Zerstörung der Stadt zu schildern, aber er breche ab, und bleibe gleichsam davor stehen. Nach dem Zusammenhange von Cap. VIII, 13. IX, 12. XI, 14. erwarte man, nachdem die beyden ersten Wehe vorüber seyen, und XI, 14. das dritte, was nach VIII, 13. noch folgen solle, als schnell kommend angekündigt worden, eben dieses dritte unmittelbar. Der noch übrige siebente Engel lasse XI, 15. seine Posaune erschallen, aber statt des dritten Wehes, statt des Gerichts und der Parusie Christi werde nur ein Dankgebet im Himmel vernommen, worin das göttliche Gericht

und die göttliche Vergeltung als nahe bevorstehend verkündigt werden. Man sehe die Bundeslade im Tempel des Himmels, der unter Blitzen und Stimmen, Donner und Erdbeben geöffnet werde. Damit schliesse diese Reihe von Erscheinungen, und eine ganz neue beginne, in der alles wie von vorn anfange. Hier sey ein Abbruch, ja ein Rückschritt in der Darstellung unverkennbar. Ein Rückschritt besonders in sofern, als von Cap. IV. an Christus überall schon in seinem erhöheten Zustande und bey dem Vater im Himmel erscheine, Cap. XII. aber die Darstellung auf seine Geburt in der Jüdischen Theokratie und seine Rettung und Entrückung in den Himmel zurückgehe. Ein solches Zurückgehen sey nach der Art, wie der Verfasser bisher die Zukunft des göttlichen Gerichtes und Reiches als fortschreitend dargestellt habe, eben so unerwartet, als aus der Einheit der Composition unbegreiflich. — So argumentirt Bleek mit grossem Schein, und indem er festhält, dass Cap. XII — XXII. nach seiner Deutung von XVII, 10. einer späteren Zeit angehöre, nemlich der Zeit unter Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems, weist er die Auskunft, wodurch Vitringa helfen zu können glaubte [1]), dass nemlich mit Cap. XII. eine neue Reihe von Gesichten anhebe, die dem bey der sechsten und siebenten Trompete Erscheinenden parallel gehe, und die durch diese angekündigten Schicksale der Kirche nur weiter ausgeführt enthalten solle, — consequent von sich. Er verlangt nach der Construction des ersten Theiles IV — XI. hier, am Ende von Cap. XI., einen bestimmten Schluss, nemlich die Schilderung der Wiederkunft Christi und der Errichtung seines Reiches nach dem dritten Wehe. Er meint nun eben, derselbe sey auch ursprünglich vorhanden gewesen, der Verfasser habe ihn aber nach der Zerstörung Jerusalems, als

1) Anacrisis p. 516.

durch diese Begebenheit sich die Lage der Dinge für das Reich Christi in der Welt geändert hatte, und er eine neue Reihe von Visionen über Rom habe anschliessen wollen, bey Cap. XI. weggeschnitten, und so den vollen Schluss an den Sturz des antichristlichen Roms angeknüpft.

Man kann vorerst zugeben, dass Cap. XI. und XII. eine wirkliche Incohärenz Statt findet. Allein, wenn die Hypothese vorzüglich mit darauf beruhet, dass XII bis XXII. nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so ist sie in sofern unhaltbar. Denn obwohl in diesem Abschnitte Jerusalems Zerstörung vorausgesetzt wird, da Rom fortan als alleiniger antichristlicher Mittelpunkt der Welt hervortritt, so gilt diese Voraussetzung eben nur als eine apokalyptische, welche der Verfasser machen konnte, auch wenn er Cap. XII — XXII. noch vor der wirklichen Zerstörung Jerusalems geschrieben hat. Aber hiervon abgesehen, so müssen wir doch sagen, dass, wenn die Apokalypse wirklich auf die Weise entstanden ist, wie Bleek vermuthet, also der Verfasser, indem er den zweyten Theil an den ersten anfügte, so viel Besonnenheit hatte, den nun nicht mehr passenden Schluss des letzteren wegzuschneiden, auch, indem er Cap. II. und III. zwischen Cap. I. und IV., die ursprünglich unmittelbar zusammengehangen haben sollen, einschob, dafür sorgte, dass die apokalyptischen Briefe sowohl voller Beziehungen auf Cap. I., als auf den Abschnitt XII—XXII. sind, und auf die Weise wenigstens von dieser Seite ein zusammenhängendes Ganzes entstand, — doch kaum denkbar ist, wie derselbige entweder nicht Geschicklichkeit oder Aufmerksamkeit genug gehabt haben sollte, um nicht auch die durch das Wegschneiden des Schlusses bey Cap. XI. entstandene Incohärenz wegzuschaffen. Sollte ein auf die Zusammenfügung der einzelnen, ursprünglich nicht zusammengehörigen Theile seiner Composition sonst so bedachter

Schriftsteller nicht auch verstanden haben, an die Stelle des früheren nun nicht mehr schicklichen ein ganz Neues zu setzen, oder vielmehr sein Werk von vorn herein aus einem Stücke neu zu componiren? Nach Bleek soll Cap. I. mit IV—XI. ursprünglich zusammengehangen haben. Aber, wenn man nicht etwa geneigt ist, Cap. I. Interpolationen zu Gunsten des später hinzugefügten anzunehmen, so scheint doch I, 11. die Briefe II. und III. als in der ursprünglichen Conception des Verfassers begriffen vorauszusetzen, so dass der erste Theil ursprünglich Cap. II. und III. schon in sich gefasst haben muss. Ist aber diess, so hat der Verfasser bey dem ersten Theile auch schon den zweyten prämeditirt, denn die Prolepsis von XX, 6. 14. und XXI, 8. in II, 11., von XXI. 2. XIX, 12. 16. in III, 12., ferner von XXII, 2. XIV, 19. in II, 7., so wie von XX, 12. 15. in III, 5. ist unleugbar. Sind Capp. XII—XXII. so viel später geschrieben, als IV—XI., wie erklärt sich dann die offenbar organische Correspondenz zwischen dem zweyten und ersten Theile, besonders Cap. XVI, 3. 4. 8. mit VIII, 7 ff., ferner die beständige Zurückspielung in der Schilderung des göttlichen Thrones und des himmlischen Tempels auf Cap. IV.? Kurz die gegenseitige Correspondenz beyder Theile ist mir bey der ursprünglichen Einheit und Composition des Ganzen aus einem Stücke und zu einer Zeit viel begreiflicher, als bey der Bleekschen Hypothese.

2. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass die Hypothese von der ursprünglichen Theilverschiedenheit der Apokalypse und der verschiedenen Entstehungszeit derselben keinen einzigen hinreichenden Grund für sich hat.

Durchweg herrscht in der alten Kirche die Voraussetzung, dass die Apokalypse ein ursprüngliches Ganzes und von einem und demselben Schriftsteller von vorn heraus als ein Ganzes componirt sey; selbst den verschiedenen Traditionen über die Abfassungszeit dersel-

ben liegt diese Voraussetzung zum Grunde. Nirgends lässt sich weder in der Sprache, im Styl und in der Darstellungsweise, noch in den Gedanken eine solche Verschiedenheit nachweisen, aus welcher nach den Regeln der litterarischen Kritik auf eine Verschiedenheit der Abfassungszeit oder gar auf verschiedene Verfasser geschlossen werden dürfte. Die gegenseitige Bezüglichkeit der einzelnen Theile und Visionen, welche selbst von denen zugestanden wird, welche eine ursprüngliche Theilverschiedenheit der Composition annehmen, ist von der Art, dass sie vollkommen nur begreiflich wird, wenn die Apok. gleich als ein Ganzes vom Schriftsteller concipirt und componirt ist. Da sich nun auch nicht nachweisen lässt, dass Cap. XI. eine andere Gegenwarts- und Zukunftsbeziehung hat, als Cap. XII., XIII. und XVII., im Gegentheil die Identität der historischen Situationen in diesen Capiteln vollkommen erweislich ist, so hat jene Hypothese um so weniger Grund, da eine genauere Erörterung der inneren Oekonomie und Compositionsform lehrt, dass selbst Cap. XI. und XII. kein wahrer Absprung oder Abbruch in der apokalyptischen Conception Statt findet. Nach dem, was §. 24. über die künstlerische Composition der Apokalypse gesagt ist, können wir die auf den nächst bevorstehenden Fall Jerusalems bezügliche Vision Cap. XI. als den der Grundweissagung Christi Matth. 24. entsprechenden Mittelpunkt des ganzen apokalyptischen Processes ansehen, als den Höhepunkt der früheren Visionen von Cap. IV. an, von welchem aus der Verfasser der Weissagung Christi gemäss nun seinen apokalyptischen Gesichtskreis in der Zeit erweitert, indem er von da an theils Cap. XII. die Christenheit als eine mit Jerusalems Sturz von dem irdischen Jerusalem auf immer abgelöste, für sich bestehende Gottesgemeinde, als die zu verklärende neue Gottesstadt, theils von Cap. XIII. an dieselbe in ihrem letzten entscheidenden, universalhistorischen Kampfe mit der Spitze der antichristlichen

Römischen Weltmacht darstellt. Hierin liegt für die apokalyptische Anschauung eine neue Epoche des eschatologischen Weltdramas, welche unmittelbar zur universellen Vollendungsepoche der Zukunft hinführt. Der gleichsam transcendente Anfang und Typus dieser Epoche und Periode liegt darin, dass XII, 7 ff. ein Kampf im Himmel entsteht zwischen Michael und seinen Engeln und dem Satan und seinen Engeln und in Folge desselben der letztere mit seiner Schaar aus dem Himmel auf die Erde herabgestürzt wird, wo nun der Kampf historisch beginnt und sich vollendet. So ist die Cap. XI. geweissagte Zerstörung Jerusalems in der Composition der Wendepunkt, in welchem sich der bisherige auf das irdische Jerusalem bezügliche und in sofern beschränktere geschichtliche Process abschliesst und der schlechthin universalhistorische anhebt. Irre ich nicht, so erklärt sich hieraus genügend das Regressive in der apok. Composition Cap. XII., und der Schein des Abbruchs und eines Anfanges von vorn zwischen Cap. XI. und XII. Wird die Composition so aufgefasst [1]), und nach meiner Ansicht bietet theils der Context Indicationen genug dafür dar, theils rechtfertigt sich diese Auffassung durch die Correspondenz zwischen der Grundweissagung Christi Matth. 24. und der apokalyptischen Hermeneia derselben in unserem Buche: so fehlt nicht nur der Hypothese von der ursprünglichen Theilverschiedenheit der Apokalypse selbst jeder Scheingrund, sondern die entgegengesetzte Behauptung der ursprünglichen Ganzheit und Einheit derselben erscheint als vollkommen positiv gerechtfertigt. —

1) In ähnlicher Weise fasst den Zusammenhang schon Bengel, erklärte Offenbarung, 2. Aufl. 1746. S. 72 ff.

Drittes Capitel.

Ueber die kanonische Geltung der Apokalypse.

§. 61.

Begriff der Frage.

Ist die Apokalypse kein Werk des Apostels Johannes, so entsteht die Frage, ob und inwiefern sie dennoch für kanonisch zu halten sey. Da die alte Kirche dieselbe in den Kanon unstreitig in der Voraussetzung, dass sie ein echtes Werk des Apostels Johannes sey, aufgenommen hat, so sind diejenigen, welche diese Voraussetzung aus Gründen der historischen Kritik nicht gelten lassen, um so mehr zu jener Frage berechtigt. Aber selbst wenn die apostolischjohanneische Authentie der Apokalypse entschieden gewiss wäre, so würde doch in Beziehung darauf, dass in der ältesten Kirche ihre kanonische Geltung zweifelhaft und streitig war, wenigstens die Frage nothwendig werden, welcher Rang ihr in der Idee des heil. Schriftkanons gebühre? Wer aber wegen Mangels an hinreichenden Entscheidungsgründen sein Urtheil suspendiren zu müssen glaubt, der ist um so mehr in dem Falle darnach zu fragen, wie es mit einer im kirchlichen Kanon befindlichen Schrift, worüber man zu keiner wissenschaftlichen Entscheidung kommen könne, in Rücksicht ihrer kanonischen Geltung und Stellung zu halten sey.

Nur aus wesentlich theologischem Interesse hervorgegangen, kann diese Frage auch nur aus wahrhaft theo-

logischem Verständniss der Idee des neutestamentlichen Kanons genügend beantwortet werden. Nach dem Princip der evangelischen Kirche und Theologie muss sich der heil. Schriftkanon allezeit von Neuem wissenschaftlich so im Einzelnen wie im Ganzen rechtfertigen.

§. 62.

Geschichte der kanonischen Geltung der Apokalypse.

Die Geschichte der Kanonicität der Apokalypse fällt grösstentheils mit der Geschichte ihrer Authentie zusammen. Authentie und Kanonicität sind in der Idee des Kanons correlate Begriffe, und zwar so, dass die letztere durch die erstere bestimmt wird.

1. In der alten morgenländischen und abendländischen Kirche ist die Frage niemahls wissenschaftlich untersucht worden.

Aus der Periode des sich erst bildenden Kanons, also etwa bis auf Irenäus, haben wir über die kanonische Dignität der Apokalypse nur sehr wenige bestimmte Urtheile. Diejenigen, welche sie, wie Justin, Irenäus u. a., für ein Werk des Apostels Joh. hielten, erkannten auch ihre Kanonicität im Allgemeinen an. Aber wie die Idee des Kanons damahls mehr ein dunkles, praktisch im Ganzen richtiges Gefühl, als ein klarer, bestimmter Begriff war, so schwankten auch die Grenzen des Kanonischen und Apokryphischen. Selbst katholische Väter gebrauchten als Auctoritäten neben erweislich apostolischen auch zweifelhafte, ja apokryphische Schriften. Rechnen wir die Erscheinung der Aloger und des Cajus noch mit in die Zeit des entstehenden Kanons, so ist klar, dass damahls auch das subjective Wohlgefallen und Missfallen an dem Inhalte der Apokalypse einen entschiedenen Einfluss auf das Urtheil wie über die Authentie so auch über die Kanonicität derselben hatte. Die Antichiliasten bezweifelten, ja

verwarfen, wie den apostolischjohanneischen Ursprung, so auch die kanonische Geltung des Buches, während auf der entgegengesetzten Seite die chiliastische Denkweise nicht ohne Antheil war an der Behauptung der Authentie und Kanonicität derselben.

Seit Origenes fing man an, die Idee des neutestamentlichen Kanons schärfer und bestimmter zu fassen. Origenes ist der erste, der die neutestamentlichen Bücher, die als solche in der Kirche galten, nach den Graden ihrer kanonischen Dignität zu classificiren versuchte. Er unterscheidet ausgemacht echte (*γνήσια*) und unächte (*νόθα*), und solche, die zwischen diesen und jenen in der Mitte stehen, und die er *μικτά* nennt [1]. Wenn er nun zu diesen letzteren, welche die Grenzen des Kanons bilden, aber noch innerhalb des kirchlichen Kanons stehen, den Brief des Judas, den zweyten und dritten des Johonnes, den Hirten des Hermas und den Brief des Barnabas rechnet, in welche Classe wird er die Apokalypse gesetzt haben? Wenn er gefunden hätte, dass einige die Apokalypse mit Grund verwarfen als nicht Johanneisch, so würde er sie unter die gemischten gezählt haben. Aber die zuversichtliche Art, wie er die Apokalypse überall als Werk des Johannes gebraucht, lässt kein Bedenken, dass er sie in die erste Classe der *γνήσια* gesetzt hat.

Des Origenes Schüler aber, Dionysius v. Alex., erklärt die Apokalypse für unecht, will sie jedoch im Kanon behalten wissen, theils wegen ihres Inhaltes, den er, obwohl ihm nicht alles verständlich sey, doch für apostolisch hält, theils wegen der Achtung, worin das gottbegeisterte Buch bey so vielen Christlichen Brüdern stehe. Unstreitig würde er die Apokalypse, wenn er unter den neutestamentlichen Büchern Classen machte, zu denen gerechnet haben, welche Orig. gemischte,

1) Commentar. in Joannem. Opp. de la Rue. Tom. 4. p. 226.

Eusebius nach ihm Antilegomena nannte. — Eusebius selbst aber ist bey seiner genaueren Classification der neutestamentlichen Bücher, wie oben gezeigt, H. E. 3, 25. zweifelhaft, in welche der von ihm gemachten Classen er die Apokalypse setzen soll. Der herrschenden Meinung nach setzt er sie in die erste Classe, die Homologumena, denkt er aber an den Widerspruch, den sie hie und da gefunden, so ist er geneigt, sie eine Stufe niedriger zu setzen, in die Classe der Antilegomena, ja der für unecht gehaltenen. Aber weder Eusebius selbst, noch irgend einer der Alten nach ihm macht sich jenen Classenunterschied wissenschaftlich klar. Die Classenmerkmahle sind überwiegend äussere. So blieb man auch in der äusseren Unterscheidung stehen, und gelangte, wie die Idee des Kanons wissenschaftlich unvollendet blieb, auch nicht zum Begriff der höheren Einheit der innerhalb des Kanons liegenden Classenunterschiede. Da nun auch die kritische Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse unvollendet, und die Auslegung der dunklen Schrift in willkührlichen allegorischen Deutungen stehen blieb, so geschah es, dass während die Mehrzahl der Kirchen die Apokalypse als eine echtjohanneische Schrift im neutestamentl. Kanon festhielt und allen übrigen gleich stellte, unter denen, welche zweifelhaft waren, die wenigsten von einer so strengen Ansicht des Kanons ausgingen, dass sie dieselbe ausstiessen, die meisten der hergebrachten jedesmahligen Sitte ihrer Kirche folgten, und entweder die Apokalypse in ihrem Kanon behielten oder ausliessen. Zu jenen Strengeren scheinen die Antiochener in der Blüthezeit der Antioch. Schule gehört zu haben. Aber wenn sie in die Untersuchnng über die theologische Geltung und Bedeutung der Apokalypse tiefer eingegangen wären, so würde man wohl Spuren davon in der Litteratur finden, es müsste denn Jemand ihr Schweigen über die Apokalypse dafür halten. Aber diess ist doch

immer nur ein Schweigen, und zwar nur ein Schweigen unserer Quellen. Der seltnere, fast scheue Gebrauch der Apokalypse bey einigen Vätern aus dieser Periode, die Uebergehung derselben in der öffentlichen Vorlesung und Auslegung, beydes scheint nicht selten seinen Grund theils darin gehabt zu haben, dass ihnen die Apokalypse wenig eigentlichen Lehrstoff darzubieten, theils darin, dass ein so schwieriges und dunkles Buch zu öffentlichem Gebrauche, zumahl im Volksunterrichte, wenig geeignet zu seyn schien. Dabey konnte der kanonische Werth der Apokalypse dennoch sehr hoch angeschlagen werden.

Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts beginnt nun die Periode der Confusion und der bloss traditionellen Fortpflanzung des Kanons. Die Classenunterscheidung des Origenes und Eusebius verliert, je mehr man sich gewöhnt den neutestamentlichen Kanon als ein abgeschlossenes Ganzes zu betrachten, ihr Interesse und wird vergessen; jedes Buch des hergebrachten Kanons gilt dem andern gleich, sowohl was die Inspiration, als die äussere Beglaubigung betrifft. Die Zweifel der früheren Zeit über einzelne Bücher werden wohl noch hie und da überliefert, aber ohne allen Einfluss. So erhält sich in der Morgenländischen Kirche die Verschiedenheit und Freyheit, die Apokalypse für apostolischjohanneisch zu halten oder nicht, sie im kirchlichen Kanon zu haben oder nicht; aber diese Verschiedenheit ist meist zufällig. Im Abendlande verbreitet sich die unkritische Entschiedenheit und Abgeschlossenheit, womit man am Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts auf den Afrikanischen Synoden die Apokalypse als eine apostolische Schrift im engeren Sinne allen übrigen kanonischen Büchern gleichgestellt hatte, in der Kirche immer mehr, und wird recht eigentlich katholische Orthodoxie. Diese geht dann in die Kirche des Mittelalters über und erhält sich in dersel-

ben ungestört. Die antikatholischsten Secten und die orthodoxesten Lehrer legen der Apokalypse bey aller Verschiedenheit des Gebrauchs und der Auslegung gleichen kanonischen Werth bey. Nirgends eine Spur von Zweifeln an ihrer Authentie und vollen Kanonicität. Erst mit der Reformation beginnt eine neue Periode in der Geschichte der kanonischen Geltung und Stellung der Apokalypse.

2. Der erste, der in der Reformationsepoche an die früheren Zweifel und Verschiedenheiten wieder erinnerte, war, so viel ich weiss, Erasmus in seinen Annotationes in N. T. [1]).

Er bemerkt am Schlusse seiner Anmerkungen über die Apokalypse, dass Hieronymus bezeuge, wie die Apokalypse noch zu seiner Zeit von den Griechen nicht angenommen werde, und gelehrte Männer sie für unapostolisch nach Form und Inhalt erklärt hätten [2]). Er selber stosse sich daran, dass der Verfasser seinen Namen so ängstlich wiederhole, was doch gar nicht in der Art des Evangelisten Johannes sey. Paulus, da er sich 2. Kor. 12, 1 ff. genöthigt sehe, von seinen Visionen zu sprechen, erzähle bescheiden davon so, als seyen sie einem andern begegnet. Dazu komme, dass in den Griechischen Handschriften, die er kenne, der Verfasser Johannes Theologus genannt werde. Endlich sey die nicht geringe Verschiedenheit des Styles von dem des Evangelisten und der Briefe auffallend. Ketzerisches freylich könne er in dem Buche nicht finden. Haec, fährt er dann fort, me nonnihil moverent, quominus

1) In der Ausgabe der Annot. v. J. 1516 spricht er ganz kurz darüber, aber er sagt schon im Wesentlichen dasselbe, was er seit 1527 so ausführlich vorträgt, wie wir es der Ausgabe von 1527 folgend hier mittheilen.

2) Er meint wohl die Aloger; aber man sieht, er versteckt darin gewissermaassen sein Urtheil. Hieronymus hat sich, so viel ich weiss, über die Zweifler an der Authentie der Apok. nie so ausgedrückt.

crederem esse Joannis Evangelistae, nisi me consensus orbis alio vocaret, praecipue vero auctoritas ecclesiae, si tamen hoc opus hoc animo comprobat ecclesia, ut Joannis Evangelistae velit haberi et pari esse pondere cum caeteris canonicis libris. Er fährt dann im Kampfe seiner Privatmeinung mit der kirchlichen fort aus Eusebius zu erzählen, wie der Bischof Dionysius von Alexandrien zwar die Meinung derer verworfen, welche die Apokalypse für ein Werk des Cerinth hielten, aber doch selber den Verdacht gehegt habe, dass das Buch von einem andern heiligen Manne, als dem Apostel Johannes, geschrieben sey. Auch sey Eusebius zweifelhaft, ob er die Apok. in die Classe der Homologumenen oder der Antilegomenen stellen solle. Das Urtheil des Cajus bey Eusebius imponirt ihm so sehr, dass er sagt, wenn er die bösen Künste der Häretiker bedenke, so könne er geneigt sein, dem Cajus beyzustimmen, aber er könne sich doch nicht überzeugen, deum passurum fuisse, ut diaboli techna tot saeculis impune deluderet populum Christianum. Das Buch sey doch ein sehr altes, Irenäus, und der noch ältere Justin hätten es für werth gehalten zu commentiren [1]). Freylich erwähne Irenäus [2]) bey Eusebius 3, 39. neben dem Presbyter Aristion auch eines Presbyters Johannes, von dem Eusebius glaube dass die Apokalypse geschrieben sey. — Nachdem er dann das günstige Urtheil des Hieronymus angeführt, aber auch bemerkt hat, dass Irenäus, Tertullian, Lactanz, Victorin, Papias, Apollinar von Hieronym. für Chiliasten gehalten werden, und dass die Apok. Cap. XII. und XX. chiliastisch rede, — ein neuer Zweifelsgrund, den aber der vorsichtige Mann nicht weiter ausführt, — sagt

1) Erasmus irrt hierin mit dem Hieronymus, vrgl. oben S. 558 ff.

2) Entweder ein Druckfehler, oder eine Flüchtigkeit des Erasmus. Denn Papias ist gemeint.

er am Schlusse, was hier die Hauptsache ist: Ad evincendum hic liber non perinde valet, quum totus constet allegoriis, ad cognoscenda ecclesiae primordia conducit plurimum. Inter gemmas etiam nonnihil est discriminis, et aurum est auro purius ac probatius. In sacris quoque rebus aliud est alio sacratius. Qui spiritualis est, ut inquit Paulus, omnia dijudicat, a nemine dijudicatur. Es leidet hiernach keinen Zweifel, dass Erasmus auf die Eusebianische Classification der neutestamentlichen Bücher zurückging, nach seiner wahren Ueberzeugung die Apokalypse für kein Werk des Evangelisten hielt, und die Freyheit in Anspruch nahm, sie für geringeres Gold zu halten, als die unzweifelhaften Schriften des Neuen Testaments [1]).

Dreister, kühner ging Luther zu Werke. Was Erasmus nur den Gelehrten leise zu sagen gewagt hatte, sagte er dem Volke unverhohlen und entschieden. In der Vorrede zur Offenbarung Johannis in der ersten Ausgabe seines deutschen neuen Testam. 1522 [2]) sagt er: „In diesem Buche der Offenbarung Johannis

1) In seinen declarationibus ad Censuras Facultatis Theol. Parisiens. (Opp. Ed. Lugd. Bat. IX. pag. 864 sqq.) vertheidigt er den Satz, Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. Wiewohl er im wahren Sinne des Wortes katholisch dachte, so verwahrt er sich doch die Freyheit und das Recht, an der Authentie der von der Kirche recipirten Büchertitel zu zweifeln. Er will sich der Kirche unbedingt unterwerfen, er sagt, plus apud me valet expressum ecclesiae judicium, quam ullae rationes humanae. Aber er fährt fort: Solus ille scrupulus habet animum meum, an ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quae in his libris scripta sunt, verum pariter exigat, ut pro indubitato habeamus, ab his auctoribus esse profecta, quorum titulos gerunt. Id si est, damno ac rejicio dubitationem meam omnem, quae ne fuit quidem ulla, si ea mens est ecclesiae ex afflatu Spiritus Sancti. Quamquam theologi fatentur, totam ecclesiam errare posse i n h i s d u m t a x a t, q u a e n o n r e q u i r u n t u r n e c e s s a r i o a d s a l u t e m g r e g i s: q u o d e g e n e r e f o r t a s s i s e s t t i t u l u s. So hält er auch den Scrupel in Betreff der Apok. fest und vertheidigt declar. 35. seinen Zweifel mit aller ihm eigenen Klugheit.

2) Vom September d. J.

lass ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemanden an meinen Dünkel oder Urtheil verbunden haben, ich sage, was ich fühle: Mir mangelt an diesem Buche nicht einerley, da ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun: denn es auch dem apostolischen Amte gebühret, klärlich und ohne Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch so ist kein Prophet im alten Testamente, geschweig im neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten und Bildern handelt, dass ich's fast gleich bey mir achte dem 4 Buch Esras und allerdings nicht spüren kann, dass es vom heil. Geiste gestellt sey. Darzu dünkt mich das allzuviel seyn, dass er hart solch sein eigen Buch mehr denn andere heilige Bücher, da viel mehr angelegen ist, befiehlt und dräuet, wer etwas davon thun, von dem werde Gott auch thun u. s. w.; wiederum sollen selig seyn, die da halten, was darinnen steht, so doch niemand weiss, was es ist, geschweig, dass ers halten sollte, und eben so viel ist, als hätten wir es nicht, auch wohl viel edler Bücher vorhanden sind, die zu halten sind. Es haben auch viel der Väter diess Buch vor Zeiten verworfen, und obwohl Sanct Hieronymus mit hohen Worten führt und spricht, es sey über alles Lob, und so viel Geheimnisse darinnen, als Wörtere, so er doch des nichts beweisen kann, und wohl an mehr Orten seines Lobes zu milde ist. Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist giebt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken und ist mir Ursache genug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. 1. „Ihr sollt meine Zeugen seyn." Darum bleibe ich bey den Büchern, die mir

Christum hell und rein dargeben." Diese Vorrede wird in allen Ausgaben bis zum Jahre 1534 wiederholt. Ja Luther gab seiner Ansicht auch die Folge, dass, wie er ausdrücklich unter den neutestamentlichen „die rechten gewissen Hauptbücher" von denen, „welche vor Zeiten ein ander Ansehn gehabt hätten," unterschied, so auch diese letzteren, zu denen er den Brief an die Hebräer, die Briefe des Jakobus und Judas und die Offenbarung Johannis rechnet, dadurch auszeichnete, dass er ihnen in seiner Uebersetzung keine Nummer und Pagina gab und sie so als einen Anhang zum Kanon darstellte. Diese Ausschliessung jener vier Bücher aus der Reihe der Hauptbücher erhielt sich in den Lutherischen Bibeln sehr lange, und fängt erst seit dem Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts an zu verschwinden [1]). Ja in einigen Ausgaben der Plattdeutschen Bibel werden jene Bücher sogar durch die Ueberschrift Apocrypha unterschieden und von den übrigen getrennt [2]). Die Ansicht Luthers von der Apokalypse in jener Vorrede beruhete zum Theil auf dem Vorgange der Kritik von Erasmus. Aber augenscheinlich ist Luther in seiner Art originell, sofern er dabey der Tradition und Entscheidung der altkatholischen Kirche keine Auctorität einräumt, und die neutestamentlichen Bücher mehr nach inneren Merkmahlen und ihrem inneren Verhältnisse zur Idee des Kanons rangirt. Damit aber hängt zusammen, dass das Urtheil Luthers über die Apokalypse so sehr subjectiv ist, ja eine Einseitigkeit verräth, die um so merkwürdiger ist, als man zu erwarten berechtigt ist, dass sein angeborener poetischer Sinn ihn werde gelehrt haben, sich besser in das Buch zu schicken. Aber unstreitig hatte die

1) S. Bleeks Einleit. in den Brief an die Hebräer S. 462, Note 567. und 568.
2) A. a. O. S. 463. Note. 569.

dogmatische Grundidee des Kanons die Oberhand bey ihm, und je enger und schärfer er diese, vorzugsweise von den Paul. Briefen ausgehend, fasste, desto leichter geschah es, dass er in der Heftigkeit seines Geistes gegen die Apok. eben so ungerecht war, als gegen den Brief Jakobi und den Brief an die Hebräer. Als er im Jahre 1528 den Commentarius in Apoc. ante centum annos editus mit einer Vorrede in Druck gab, interessirte ihn die Frage über die Kanonicität der Apokalypse weniger, als das Urtheil des unbekannten Verfassers dieser Auslegung, dass das Papstthum das Reich des Antichrists sey, wodurch er seine Meinung darüber bestätigt und geschützt fand. Er äussert sich hier über die kanonische Geltung der Apokalypse gar nicht. Dagegen urtheilt er in der neuen Vorrede auf die Offenbarung St. Johannis, welche er statt der früheren in die Ausgabe seiner Uebersetzung vom Jahre 1534 aufnahm, milder und günstiger über das Buch, obgleich immer noch etwas zweifelhaft. Indem er hier die Offenbarung Joh. zu der Classe von Weissagungen rechnet, die es ohne Worte oder Auslegung mit blossen Bildern und Figuren thun, wie vieler heiligen Leute Träume, Gesicht und Bilder, welche sie vom heiligen Geist haben, wie AG. 2, 17. Petrus aus Joel predigt: Eure Töchter und Söhne sollen weissagen u. s. w., erkennt er den biblischen Typus in der Apokalypse an. Aber er fährt fort: „So lange solche Weissagung dunkel bleibt und keine gewisse Auslegung kriegt, ist's eine verborgene, stumme Weissagung und noch nicht zu ihrem Nutz und Frucht kommen, den sie der Christenheit geben soll. Wie denn auch diesem Buche bisher gegangen. Es haben wohl viel sich daran versucht, aber bis auf den heutigen Tag nichts gewisses aufbracht; etliche viel ungeschicktes Zeug aus ihrem Kopfe hineingebräuet. Um solcher ungewissen Auslegung und verborgenen Verstandes willen haben wirs bisher auch lassen liegen, son-

derlich weil es auch bei etlichen alten Vätern geachtet, dass es nicht St. Johannis des Apostels sey, wie in lib. 3. Hist. Eccl. c. 25. stehet, in welchem Zweifel wirs für uns auch noch lassen bleiben. Denn doch niemand gewehrt seyn soll, dass ers halte für St. Johannis des Apostels, oder wie er will." — Bey dieser billigeren Ansicht von der Apokalypse scheint Dr. Luther stehen geblieben zu seyn.

Aber schon vor Luther hatte in der entstehenden Reformationskirche Carlstadt die Frage über den heiligen Schriftkanon so A. wie N. Testaments einer genaueren gelehrten Untersuchung nach dem Princip der neuen Theologie unterworfen. In seinem libellus de canonicis scripturis [1]), vom August 1520, theilte er die neutestamentlichen Schriften nach Analogie der Jüdischen Eintheilung des A. T. in drey Classen, ordines, von denen die erste die vier Evangelien, die zweyte die 13 Paulinischen Briefe 1. Petri und 1. Joh., die letzte aber (infimus divinae auctoritatis locus) die übrigen fünf katholischen Briefe, den Brief an die Hebräer und die Apokalypse umfasst. Von den katholischen Briefen in dieser Classe sagt er: auctoritatem apostolicam et divinam (er bestreitet Luthers Verwerfung des Briefes des Jakobus) habuerunt a proximis apostolorum temporibus, von dem Briefe an die Hebräer und die Apokalypse aber: multos annos post decessum apostolorum praesertim apud Romanos auctoritatem sanctam demeruerunt. In seinem Urtheile über die Apokalypse macht er die Erasmische Kritik, welche er wörtlich citirt, ganz zu der seinigen. Wesentlich dasselbe sagt er über die Apokalypse in dem deutschen Auszuge aus der grösseren Latein. Schrift, welche bald nach dieser, ebenfalls schon 1520, unter dem

1) Neu abgedruckt in Credners: Zur Geschichte des Kanon p. 291 ff.

Titel erschien: Welche Bücher heilig und biblisch seind (seint). Er spricht aber hier in seinem eigenen Namen: „doch ist zu wissen, dass unter alle Bücher, die dritte Ordnung, die Apocalypsis Johannis das geringste ist, Ursach, dass in Zeiten Hieronymi und darnach viele Christen dasselbe Buch noch nicht angenommen. Zu dem andern, dass der Griech. Text nicht lautet, Apocalypsis Johannis Apostoli, sondern Apocalypsis Johannis Theologi. Für das dritte, dass der Stylus, Red und Sermon, Gemüt und Art des Buches der heimlichen Offenbarung, der Macht, Ingenii und Art und Geschicklichkeit, so in andern Büchern Johannis Apostoli gespürt und gemerkt, meines Bedünkens fast uneinlich ist und nicht gleich. Jedoch will ich dasselbe und die anderen Bücher der letzten Ordnung nicht verworfen haben, sondern, wie obvermeldt, Unterschied geben.“ [1]). Diess letztere wird deutlicher dadurch, dass er in der Lateinischen Schrift ausdrücklich erklärt, er sey weit entfernt einem Christen zu gestatten, die Bücher der dritten Ordnung zu verwerfen, — sunt enim velut divina documenta recepta, — aber

---

1) Noch einmahl erklärt er sich in dieser deutschen Schrift über die Apokalypse, da wo er den Charakter der sogen. dritten Ordnung genauer bestimmt, und zwar schärfer als zuvor, indem er sagt: „Aber was von dem Buch Apocalypsis zu halten sey, hab ich nit verhalten, dass ich nit glaub, dass der Joh., welcher ein Apostel genannt und das Evangelium Johannis und drey andere Episteln soll geschrieben, hab gemacht, Ursach, dass gedachtes Buch noch Art noch Gemüt hat der andern Bücher, so von Johannes dem Apostel ausgegangen, und ist (ehe) hie ein merkliche Aenderung des Stili, das ist, das Fadens (Fatem) und Tuchs, der Red und der Kraft, die sich in Apocalypsi ereigen und beweisen thut. Die Red ist anders, so ist das Ingenium anders und ist dem vierten Buch (des Esdrä untergelegt) einlicher und gleicher, dann den Büchlein Johannis. Derowegen und weil es so sehr dunkel und mit Gewülken der Gesicht verdecket, kann ich's schwerlich zu biblischen Schriften setzen, aber doch, dieweil ich den ersten Canonem und Begriff biblischer Bücher, so dem neuen Testament zugehöret, noch nicht hab' zu henden gehabt und Apocalypsis zu den Büchern des neuen Gesetzes angebunden, will ich nicht urtheilen.“ —

die Bücher erster Ordnung, in denen Christus selbst rede, seyen ungleich digniores ac tales, quibus neutiquam posteriorum ordinum libros oppones, also auch die unzweifelhaften Briefe des Apostels Paulus, Petrus und Johannes nicht, welche in der zweyten Ordnung stehen.

Man sieht aus dem allen, dass Carlstadt und Luther, indem sie nach dem Princip der Reformation zwischen Wort Gottes und äusserer Schrift und dem gemäss zwischen den verschiedenen Stufen der unmittelbaren und mittelbaren Bezeugung des göttlichen Herrenwortes unterschieden, darauf ausgingen, durch historisch und kritisch begründete Classification der einzelnen Bücher des N. T. den in der Kirche einmahl historisch bestehenden Kanon mit der wesentlichen evangelischen Idee desselben zu vermitteln.

Urtheilte nun auch Luther allmählich milder über die Apokalypse, so pflanzte sich doch seine Ansicht von der geringeren kanonischen Geltung des Buches in der Lutherischen Kirche fort. Seine Bibelübersetzung behielt in der von der üblichen Reihefolge der neutestamentl. Bücher abweichenden Stellung der vier Schriften „welche vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt," an das Ende des Kanons eine beständige Erinnerung und Mahnung an seine strengere kritische Theorie auch über die Apokalypse. So bildete sich in der Lutherischen Theologie und Kirche im 16. Jahrhundert jene ihr eigenthümliche strenge Theorie von der kanonischen Rangordnung und der verschiedenen Geltung der neutestam. Bücher in dem heiligen Schriftbeweise für das Dogma. Man unterschied nach Analogie des A. T. auch unter den neutestam. Büchern zwischen kanonischen und apokryphischen, schrieb nur jenen constitutive und absolut normative Beweiskraft in Glaubenssachen zu und betrachtete diese nur als subsidiarische Quellen der Christlichen Wahrheitserkenntniss [1]). Insbesondere er-

1) Vrgl. hierüber ausser Oeders Christl. freyer Untersuch. S.

örterte Martin Chemnitz die neue Protestantische Theorie vom Kanon genauer im Kampf mit der Sanction der unkritischen mittelalterlichen Tradition vom Kanon in der Römischen Kirche durch das betreffende Decret des Tridentinischen Concils [1]. Chemnitz aber blieb nicht, wie Carlstadt, nur bey den zerstreuten Traditionen des Hieronymus über die verschiedene kirchliche Geltung der neutestamentlichen Bücher stehen, sondern ging auf die bestimmte Classification der neutestamentlichen Bücher bey Eusebius zurück, welche in der alten Kirche eine Zeitlang Geltung hatte. Indem er von dieser ausging, bestimmte er den Begriff der neutestamentlichen Apokryphen so, dass derselbe mit dem Begriff der von Eusebius sogenannten Antilegomena ziemlich zusammenfiel [2]. Einstimmig rechnete man zu den neutestamentlichen Apokryphen dieselben Bücher, welche Luther in seiner Uebersetzung als solche notirt wenn auch nicht so genannt hatte, also überall auch die Apokalypse, nur über den zweyten Petrinischen, den zweyten und dritten Johanneischen Brief sind nicht alle gleicher Meinung, indem einige sie mit Luther zu den kanonischen, die meisten aber zu den Apokryphen rechneten. Man milderte hier und da diese Unterscheidung. Fr. Balduin z. B., der Verfasser der Widerlegung des Rakauschen Katechismus durch die theologische Facultät zu Wittenberg 1619, erklärte, der theologische Beweis aus den Apokryphen sey gar nicht zu verwerfen, sondern nur, wenn etwas daraus bewiesen werden solle, was mit andern kanonischen Büchern

---

51 f. und 313. Hartwigs Apologie der Apok. Th. 3. S. 35 ff. besonders Bleeks Einl. in den Br. an die Hebr. S. 449 ff.

1) Examen Concilii Trident. p. 49 sqq.

2) Chemnitz sagt a. a. O., um diesen Gebrauch des Wortes apokryphisch zu rechtfertigen: ἀπόκρυφοι vocantur illi libri, quorum occulta origo non claruit illis, quorum testificatione auctoritas verarum scripturarum ad nos pervenit. Er folgt darin dem Augustin de civit. Dei 15, 23.

oder sonst mit der Analogie des Glaubens nicht übereinstimme. Auch räumte man den neutestamentlichen Apokryphen ein höheres Ansehen ein, als den alttestamentlichen [1]); machte auch unter jenen wieder einen Unterschied, und stellte z. B. besonders den Brief an die Hebräer und die Apokalypse wohl höher, als die andern [2]). Im Ganzen blieb man aber bey der Bestimmung des Unterschiedes durch Chemnitz stehen. In einer Zeit, wo die Auslegung der Apokalypse noch so sehr zurück war, war diese Strenge, wie sie hinreichenden Grund hatte in der Protestantischen Theorie vom Kanon, so auch heilsam, indem dadurch mancher Schwärmerey und Verwirrung der Geister vorgebeugt wurde.

Während die Römische Kirche, ihrem antireformatorischen Princip gemäss, auf der Synode von Trident sich auch durch Erasmus nicht bestimmen liess, von der hergebrachten kirchlichen Meinung des Mittelalters über die Apokalypse und den Kanon des N. T. abzuweichen, ja dieselbe ausdrücklich sanctionirte, ist auffallend, dass die Reformirte Kirche bey gleichem Princip mit der Lutherischen auf die Protestant. Kritik des Kanons wenig oder gar nicht einging, und dass insbesondere die Entschiedenheit, womit Zwingli die Auctorität der Apokal. verwarf, unter den Reformirten Theologen ohne weitere Nachfolge und ohne Einfluss blieb. Als auf dem Religionsgespräch (Disputation) von Bern 1528 im Streite über die Fürbitte der Heiligen einer der Römischkatholischen Interlocutoren sich auch auf Apokalypse V, 8. berief, erklärte Zwingli entschieden [3]): „Us Apokalypsi nemend wir kein Kundschaft

1) S. Hunnius Disput. theol. Wittenberg. de sacra script. Cap. I. thes 120. 121. Hutteri loci communes theol. p. 18. Dietrich Instit. catechet. p. 19 sqq.
2) Hunnius a. a. O. Thes. 123 sqq.
3) S. Zwinglis Werke von Schuler und Schulthess 2. Bd. 1. Abth. S. 169 ff.

an, dann es nit ein biblisch Buch ist; wiewol alles, des sy derglychen möchtind züchen, uns dienet und nit ynen." Der Römischkatholische Gegner erwiederte, diess sey ohne Grund, denn allenthalben, wo die biblischen Bücher in der Christlichen Kirche gedruckt würden, sey allweg darin begriffen das Buch der Apokalypse, „dann der Heilig evangelist sanct Johannes hat dasselb geschrieben." Aber Zwingli blieb dabey, dass die Apokalypse nicht des Evangelisten Johannes Werk sey; mit keiner Schrift und Historie lasse sich das beweisen, schon der Name und die Ueberschrift zeige deutlich an, dass es nicht Johannis des Evangelisten sey, sondern eines andern Johannes, des Theologen, nicht zu gedenken der Kirchenväter. Als darauf ein anderer der Römischkatholischen Gegner sich beklagte, dass die Protestanten keine Zeugnisse (Kundschaft) aus dem Buche Tobias, Baruch, den Maccabäern und Apokalypsi zulassen wollten, erwiederten Oekolampadius und Zwingli, dass man allerdings ein Recht habe, unter den biblischen Büchern einen Unterschied zu machen, da sie nicht gleichen Gewichts seyen, und dass, obwohl man die Apokryphen des A. und N. T. nicht unbedingt verwerfe, doch in so ernstlichen Sachen des Glaubens ihre Kundschaft nicht gelten könne, eben weil sie in der alten Kirche nicht allgemein angenommen seyen.

Damahls also waren Zwingli und Oekolampadius, und auf derselben Disputation auch Bucer [1]) in Betreff der Lehre vom Kanon überhaupt und der Apokalypse insbesondere ganz auf der Spur von Luther und der Lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Aber sey es, dass, weil Zwingli die Sache nicht weiter durchführte, die Anregung sich in seiner Kirche wieder verlor, oder das Ansehen der Genfer Reformatoren, des Calvin und Beza [2]), welche gegen die

1) S. a. a. O. 87.

2) Calvin gebraucht in seiner Institutio relig. Christ. die

Classenunterschiede der neutestamentlichen Bücher indifferent, und der Apokalypse günstiger waren, auch in diesem Stücke mehr galt, genug, keine der Reformirten Confessionen, obwohl viele von ihnen sich über den Schriftkanon besonders erklären, und den Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphischen Büchern des A. T. ausdrücklich bestätigen [1]), geht auf die Lutherische Classification der neutestamentlichen Bücher irgendwie ein. Ohne alle Einschränkung wird von allen der vulgäre Kanon des N. T. sanctionirt, und wenn ein Verzeichniss neutestamentl. Bücher gegeben wird, so heisst es, wie in der Confess. Gallic. [2]), ausdrücklich Joannis Apocalypsis, oder, wie in der Conf. Belg. [3]), Apoc. S. Joannis Apostoli. Mit sicherem praktischen Tact hat die Lutherische Kirche und Theologie in keiner ihrer Bekenntnissschriften einen bestimmten Kanon der heiligen Schrift aufgestellt, sondern den in der Kirche recipirten als historisches Factum vorausgesetzt. Dass die Reformirte Confession hie und da den Schriftkanon kirchlich fixirte auch im Einzelnen, hat wohl seinen Grund theils darin, dass sie nach ihrer strengeren Fas-

Apokal. wiederholt als unbedenklich kanonische Schrift und als Werk des Apostels Joh. vrgl. I, 12. 3. I, 14. 10. IV, 7. 25. IV, 24. 21. IV, 16. 17. u. a. O. Ja er gründet darauf dogmatische Beweise. Nirgends, wo er vom Kanon spricht und die alttestam. Apokryphen von den kanonischen Schriften des A. T. unterschieden wissen will, z. B. in s. Antidotum gegen die Beschlüsse der Trident. Synode, Tractat. theol. p. 266. kommt er auf die Lutherische Classification der neutestamentlichen Bücher oder etwas ähnliches. Dass Calvin die Apok. nicht besonders interpretirte, konnte Scaliger als besondere Klugheit loben, aber es folgt daraus nicht, dass Calvin die Apok. nicht für kanonisch gehalten. Th. Beza, aber hat in s. N. T. c. Annot. Prolegg. in Apoc. die Authentie der Apokalypse mit allem Ernste, besonders gegen Erasmus vertheidigt.

1) z. B. Conf. Helvet. posterior C. 1. Anglic. art. 6. Hier wird ein Verzeichniss der alttestamentlichen Bücher gegeben, die apokryphischen Bücher werden von den kanon. gesondert. Aber vom N. T. heisst es: Novi Testamenti omnes libros, ut vulgo recepti sunt, recipimus et habemus pro canonicis.

2) Art. 3. 3) Art. 4.

sung des Schriftprincips ein Interesse hatte, zunächst im A. T., der Römischen Kirche gegenüber, die sogenannten Apokryphen scharf von den kanonischen Büchern zu unterscheiden, theils darin, dass sie nach ihrer Lehre von dem testimonium Spiritus Sancti sich für berechtigt hielt, den Kanon unabhängig von der alten Kirche neu zu fixiren. Aber nicht, wie die Lutherische Kirche in ihrer Entstehung und unmittelbaren Determination durch Luther, auf den Kanon im Kanon gerichtet, sondern auf die heilige Schrifturkunde in ihrer Ganzheit und Einheitlichkeit, hat sie nicht ohne eine gewisse Inconsequenz den einmahl bestehenden Kanon ohne historische Kritik festgehalten, wie sie denn auch bey ihrer überwiegend antipaganischen Richtung kein Bedürfniss hatte, im N. T. den antijüdischen Paulinischen Lehrtypus so scharf und hart wie Luther dem Lehrtypus des Jakobus gegenüberzustellen. So scheint es gekommen zu seyn, dass wiewohl die Apokalypse dem Sinn und Geschmack der Reformirten Theologen in der Entstehungsepoche ihrer Kirche im Ganzen wenig zusagte, auch die historische Kenntniss der früheren Zweifel an ihrer Echtheit nicht fehlte, dieselbe doch von den Schweizer. Reformatoren ausser und nach Zwingli im Allgemeinen als sicherer integrirender Theil des neutestamentlichen Kanons unbedenklich angenommen wurde.

Theodor Bibliander und Heinr. Bullinger vertheidigten die Authentie und Kanonicität der Apokalypse und legten sie aus mit grossem Eifer [1]). Hype-

---

1) S. Theod. Bibliandri Explicatio Apocalypseos Basil. 1549. 8. mit des Luth. Theol. Petri Artopaei Apoc. Isagoge zusammen Francof. 1549. Bibliander vertheidigt die Johanneische Authentie pag. 21 sqq. Esto, sagt er, ut respuant illum (librum) theologi celebres omnes, damnent etiam synodi aliquot: an propterea statim neganda illi est fides et omnis auctoritas detrahenda? Bestimmter gegen Luthers Zweifel und des Erasmus Einwürfe vertheidigte die Apok. H. Bullinger, Cent sermons sur l'Apocalypse etc. Geneve 1565. Vorrede und Dedication von 1557. s. serm. 1. p. 30 sqq.

rius verhehlte nicht [1]), dass an der Kanonicität der Apokalypse zur Zeit des Eusebius gezweifelt worden sey. Aber er fügte auch hinzu: Quomodocunque sit, ex his libris (nemlich die der kirchliche Kanon enthalte) nemo dubitabit testimonia ad comprobationem dogmatum nostrae religionis colligere, quos canonicos esse, sicuti vetustissimorum PP. judicium, demonstravimus. Musculus (Loci theol. v. J. 1564. p. 175.) sagt, nachdem er den Zweifel der Kirchenväter in Betreff des zweyten Briefs Petri, des zweyten und dritten Johannes, des Briefes Judä, des Briefes an die Hebräer und der Apokalypse, auch der Lutherischen Verwerfung des Briefes Jakobi erwähnt hat: Non pronuntiam, sintne eorum, sub quorum nomina exstant, vel secus. Judicia tamen veterum efficiunt, ut minus sim illis quam caeteris Scripturis adstrictus. Cautione opus est, ne falsae auctoritati nos subjiciamus.

Wie die Socinianische Gemeinde sich zunächst mehr an die Reformirte, als Lutherische Kirche anlehnte, so finden wir auch hier dieselbe Ansicht von der Apokalypse. Faustus Socin [2]) z. B. nimmt sie unbedenklich als Johanneisch an, Crell [3]) legt sie als solche aus, und selbst die spätere Dogmatik der Parthey setzt die volle Kanonicität als unzweifelhaft voraus [4]).

Aber auch in der Lutherischen Kirche änderte sich seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Stimmung über die Apokalypse. Schon Melanchthon war ihr günstiger gewesen und scheint die Lutherische Strenge in Betreff des neutestamentlichen Kanons mehr geduldet, als getheilt zu haben [5]). Der Marburger Theo-

1) Methodus Theologiae Bas. 1574. pag. 48 sq.
2) S. De auctoritate script. sacr. Opp. I. 268.
3) S. Opp. exeget. II. p. 351.
4) S. Summa universae Theologiae Christ. secundum Unitarios. 1787. p. 11. und 223.
5) Er citirte sie wenigstens in s. locis theol. öfter, ohne irgend ein Zeichen von Geringschätzung.

log Franz Lambert[1]), David Chyträus[2]) u. a. hatten im 16. Jahrhundert die Apokalypse als ein echt Johanneisches Werk ausgelegt und in ihren Kreisen empfohlen. Was aber das Urtheil über die kanonische Geltung und Stellung der Apokalypse in der Lutherischen Kirche seit dem dritten Jahrzehend des 17. Jahrhunderts allmählig völlig umstimmte, war die Art, wie der einflussreichste Dogmatiker dieser Zeit, Johann Gerhard, sich darüber erklärte. In seiner Exegesis s. uberior expositio articuli de script. sacra[3]) missbilligt er die herrschende Eintheilung der neutestamentlichen Bücher in kanonische und apokryphische, namentlich die letztere Bezeichnung; er schlägt dafür eine andere weniger bedenkliche Eintheilung vor in libros canonicos primi ordinis und secundi ordinis, und bestimmt den Begriff der letzteren so, dass sie solche seyen, de quorum auctoribus a quibusdam in ecclesia aliquando fuit dubitatum. Indem er der ganzen Eintheilung nur eine historische Bedeutung giebt ohne innere dogmatische Beziehung, löst er den Gegensatz wieder in eine höhere Einheit auf, so dass er den gesammten vulgären Kanon in der Idee der unzweifelhaften gemeinsamen Inspiration als gleich setzt und den Unterschied nur in Beziehung auf die auctores secundarios[4]) der einzelnen Bücher gelten lässt, aber als völlig untergeordnet und nur als ein äusseres historisches

1) Exegeos Francisci Lamberti Avinionensis in sanctam Apoc. libri VII. in Academia Marpurgensi praelecti 1528. Er sagt am Ende der Praefatio, dass er es, was den Verfasser der Apok. betreffe, mit Justin und Origenes halte. Persuasi quoque ad id sumus et spiritu scribentis et vetustissimo exemplari Graeco, wo die Ueberschrift laute Apoc. S. Apostoli et Evangelistae Joannis et Theologi.

2) Comment. in Apoc. Joannis Wittenb. 1563. 8. Eben so Petri Artopaei Apoc. S. Joannis breviter juxta ejus effectum explicata Bas. 1563. 8.

3) §. 241 sqq.

4) Der auctor primarius ist der heil. Geist.

Factum. Da er nun auch die apostolisch-johanneische Authentie der Apokalypse mit grossem Aufwande von Gelehrsamkeit vertheidigte [1]), so gelangte das bis dahin weniger geachtete Buch allmählich auch in der Lutherischen Kirche zu dem vollen kanonischen Ansehn, den es in der Katholischen und Reformirten Kirche hatte. Je mehr sich seit Gerhard und zum Theil durch ihn in der Lutherischen Kirche die Vorstellung von der ungetheilten Einheit des Kanons in der Idee der gemeinsamen Inspiration verbreitete, und überhaupt die Lutherische Orthodoxie in eine mehr katholische und kirchliche Ansicht überging, desto mehr liess man am Ende auch die Gerhardsche Eintheilung der neutestamentlichen Bücher in protokanonische und deuterokanonische [2]), da sie doch nur ein historisches Interesse hatte, fallen. Die Zweifel der ältesten Kirche und der früheren Theologen der Lutherischen Kirche an einzelnen Büchern des N. T. schienen der Orthodoxie im Anfange des 18. Jahrhunderts durch die Untersuchungen von J. Gerhard u. a. [3]) und die Art, wie selbst Hugo

---

1) A. a. O. §. 292 sqq.

2) Diese hält noch Quenstedt in dem Systema theol. P. I. p. 235. fest, aber den Begriff des neutestam. Kanons fixirt er so: Libri N. T. canonici sunt, qui ab evangelistis et apostolis immediato Spiritus S. afflatu, sermone Graeco conscripti sunt et in omnibus S. codicibus habentur, also zum Theil sehr äusserlich. Er rechnet zu den deuterokanonischen Büchern den Brief an die Hebräer, Jakobi, Judä, 2. und 3. Joh. und die Apok., sagt aber nach fast katholischer Norm: Disceptatum fuit de his libris, non tamen ab omnibus, sed a paucis, non semper, sed aliquando seu ad tempus. Nec tam de divina eorundem auctoritate, seu auctore primario, Spiritu S., quam de auctoribus secundariis dubitatum fuit. In seiner Antitbesis besonders gegen Bellarmin, welcher dem Dr. Luther insbesondere die Verwerfung der Briefe an die Hebräer, des Jakobus und Judas und der Apokal. vorgeworfen, bemüht er sich, die späteren milderen Urtheile des Reformators kurz und in der That mit vertuschender Ungründlichkeit aufzuweisen. —

3) Gustav Schröder in Rostock schrieb 1697, quod Apoc. ad Joannem Evangelistam et Apostolum referenda sit, und Johannes Fecht de canonica apoc. auctoritate 1711.

Grotius die Authentie der Apokalypse vertheidigt hatte, völlig überwunden, und man hielt am Ende nur noch für nöthig, die früheren Bedenklichkeiten oder Kühnheiten durch die damahlige Mangelhaftigkeit der historischen Kritik zu entschuldigen. Diese Sicherheit kam natürlich auch der Apokalypse zu Gute, welche seit dem 17. Jahrhundert von Orthodoxen und Heterodoxen aller Art häufiger ausgelegt und angewendet zu werden anfing. Aber die Ruhe dauerte nicht lange. Seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts wurden, wie wir oben gesehen haben, die Zweifel an der apostolisch-johanneischen Authentie der Apokalypse erneuert und geschärft. Die neuere historische Kritik des Kanons übte sich zuerst und am meisten bald angreifend, bald vertheidigend an dem Buche mit den sieben Siegeln. Allein wiewohl der Streit allmählich den ganzen Begriff und Zusammenhang des Kanons ergreifend, auch die Frage über die kanonische Geltung und Stellung der Apok. vielfältig berührte, so wurde doch das Interesse daran immer mehr überwiegend litterarisch, und die subjective Mannigfaltigkeit und Freyheit der Meinungen über das Buch, worein sich der Streit allmählich auflöste, führte zu keinem sicheren Resultate. Der vulgäre Kanon der Kirche blieb, wie er war. Es fehlte nicht an sehr harten Anklagen der Apokalypse. Wozu, hiess es, ein so dunkles und zweifelhaftes, dem Missbrauch so sehr ausgesetztes, und wenn nicht gefährliches [1]), doch nutzloses Buch im Kanon? Aber die Apokalypse öffentlich zu entkanonisiren wagten doch nur die heftigsten Gegner [2]), und zwar ohne Erfolg, da

1) Sogar ein bürgerlich gefährliches Buch nannte man die Apokalypse. Sie reize zur Empörung. Es fehlte nicht viel, dass der fanatische Hass der Theologen die bürgerliche Obrigkeit zu Hülfe rief, um den Kanon von dem Schaden und der Schande der Apokalypse zu befreyen.

2) Oeder, Semler, Merckel. Es ist bekannt, wie sehr Semler bey seiner Bestimmung des historischen Begriffs vom

die vertheidigende Kritik bald überwiegend wurde. Diejenigen aber, welche die apostolisch-johanneische Authentie des Buches vertheidigten, seine poetische Schönheit rühmten und auslegten, seinen göttlichen Ursprung behaupteten, betrachteten es doch meistentheils mehr als litterarisches Product der alten Christlichen Zeit für sich, als im Zusammenhange mit der Idee des Kanons. J. A. Ernesti zitterte nur vor der Consequenz der Semlerischen Kritik. Sie werde, sagte er, am Ende den ganzen Kanon auflösen. Aber bey dem allen blieb der Grund und Grad der Kanonicität der Apok. unerörtert und unentschieden. Man überliess am Ende einem Jeden, über das Buch zu denken und es in der Kirche und Schule zu gebrauchen, ob und wie er wollte. Diese Freyheit hatte ihr Gutes, aber der Mangel an wahrhaft theologischem und kirchlichem Interesse in der neueren Kritik, der es am Ende immer gleichgültiger wurde, was und wieviel jedes Einzelne in der Schrift für die Kirche und Theologie gilt, war kein Zeichen von wahrer Freyheit, sondern von schwächlicher Licenz und Gleichgültigkeit, und in Wahrheit auch von Mangel an theologisch-wissenschaftlichem Geiste.

In der neuesten Epoche der Theologie seit Schleiermacher ist man zu der strengeren, energischen Art, wie Luther und Zwingli über den neutestamentlichen Kanon dachten, zurückgekehrt und hat als die wahre Aufgabe, als den theologischen Zweck der historischen Kritik erkannt, nicht nur den Kanon des N. T. auf seine ursprüngliche wesentliche Idee und seine historische Genesis und Wahrheit zurückzuführen, sondern auch die theologische Idee der Kanonicität mit dem historisch gegebenen und in der Kirche als abgeschlossen geltenden Kanon zu vermitteln. Diese Vermitt-

---

Kanon darauf ausging, alle theologische Bedeutung des Begriffs zu vernichten.

lung aber findet die neuere theologische Theorie mit Recht eben darin, worin sie zu ihrer Zeit Origenes und Eusebius und später insbesondere Luther und seine wahren geistigen Nachfolger suchten, nemlich einmahl in der kritischen Erforschung der wahren Verfasser, sowie der Zeit und Verhältnisse der Abfassung der einzelnen Bücher, sodann aber in der Unterscheidung der apostolischen Authentie im engern und weitern Sinne, so wie in der richtigen Classificirung der heil. Schriften nach den kritisch bestimmten Graden der historischen Gewissheit über die Authentie. Diese Aufgabe ist zur Zeit noch nicht gelöst, und der Kampf zwischen der unerschrocken zum Ziele fortschreitenden und der reactionären orthodox kirchl. Richtung in der Theologie dauert auch auf diesem Gebiete fort, ja ist durch die gegenwärtige hyperorthodoxe Opposition von Thiersch, Hengstenberg u. a. gegen die neuere kritische Skepsis einerseits, und durch die rein negative Hyperkritik, welche das apostolische Zeitalter von allen wirklich kanonischen Thatsachen entleert, heftiger und verwirrender geworden. Die mittlere Ansicht, welche hier vertreten wird, hat wenigstens so gut ihr Recht, als jene Extreme, welche doch wohl etwas anderes sind, als die inneren Gegensätze und Momente der Wahrheit selbst, und es ist eben baare Unbesonnenheit und eigensinniger Fanatismus, wenn jedes Streben nach der rechten Mitte ohne Weiteres als Halbheit verurtheilt wird. Die Halbheit liegt in der That nur auf Seiten der Extreme, welche allezeit die lebendige Ganzheit zerreissen und mit einem Stück Wahrheit gleichsam wild und zügellos durchgehen.

§. 63.

Erörterung der kanonischen Dignität der Apokalypse.

1. Die theologische Idee des neutestamentlichen Kanons ist die, authentische Urkunden glaubwürdiger

Zeugen theils über das Leben und die Lehre Jesu, theils über die Stiftung der Christlichen Kirche, so wie über die erste Bildung und Entwicklung des apostolischen Lehrbegriffs und der apostolischen Kirchenform zu enthalten, und zwar in der Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit, dass es möglich ist, über alle wesentlichen Momente und Principien des urchristlichen Lebens zu einer klaren und objectiven Einsicht zu gelangen.

Entspricht nun dieser Idee der vorhandene Kanon? Allerdings, nach dem Verhältnisse der apostolischen Litteratur, aus welcher er gebildet ist. Der Stamm des Kanons liegt in den apostolischen Schriften im engeren Sinne. Ohne diese würde er keinen festen Grund und Boden haben. Allein, wenn er bloss auf apostolische Schriften im engeren Sinne beschränkt wäre, so würde es ihm bey der geringen Anzahl derselben, an der nöthigen Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit fehlen. Wäre es möglich gewesen, so viele von Aposteln im engeren Sinne verfasste Schriften zu sammeln, als erforderlich gewesen wäre, um die gehörige Mannigfaltigkeit und Vollständigkeit zu erreichen, so wäre die Erscheinung des Kanons mit seiner Idee absolut congruent geworden. Allein dieses höchste Ziel war nicht erreichbar. Um einen vollständigen und gehörig mannigfaltigen Kanon zu haben, wurde nothwendig, auch Schriften apostolischer Schüler und Gehülfen aufzunehmen. So ist freylich der Kanon in dieser Hinsicht nur ein relativ vollkommener geworden. Um das Bewusstseyn davon in der Kirche lebhaft und rege zu erhalten, ist nöthig, die kanonischen Schriften in dieser Beziehung zu classificiren, woraus von selbst folgt, dass den Schriften, welche nur apostolische Schüler und Gehülfen zu Verfassern haben, eine geringere kanonische Dignität zukommt, als denen, welche von Aposteln im engeren Sinne verfasst sind.

Aber noch eine andere Classification ist nothwendig.

Es kommt nemlich bey der Bestimmung der kanonischen Geltung und Stellung einer neutestamentlichen Schrift vornehmlich auf zweyerley an: erstlich darauf, dass sie apostolisch Christlichen Inhaltes und Charakters sey, d. h. nichts enthalte, was mit dem Inhalte der erweislich echten Apostelschriften im engeren Sinne in irgend einem wesentlichen Widerspruch stehe; im Falle eines solchen Widerspruchs verdunkelt sie die Idee des Kanons und ist für apokryphisch zu halten; zweytens darauf, dass man von ihrem Verf. und den Verhältnissen ihrer Abfassung gewisse Kunde habe. Das Letztere ist eben so wichtig, als das Erstere. Anonyme Schriften, von denen man nicht weiss,. wann und wo und wie sie entstanden sind, geben bey aller Christlichkeit ihres Inhaltes keine Bürgschaft, dass sie im Zusammenhange des apostolischen Amtes und Berufes entstanden sind. Hierauf aber kommt viel an, weil dadurch die Fülle und Lebendigkeit, die Richtigkeit und Klarheit des Geistes, wie sie der Kanon fordert, bedingt war. Nun aber ist aus der Geschichte der Entstehung des neutestam. Kanons bekannt, dass es der ältesten Kirche bey vielen Schriften, die als biblisch zuerst in einzelnen Gemeinden gebraucht wurden und nachher allgemeinere Anerkennung fanden, an hinlänglichen Zeugnissen über ihre Verfasser und die besondern Verhältnisse ihrer Abfassung fehlte. Bey der Art, wie die neutestamentliche Litteratur entstand, bey der Anspruchslosigkeit der Schriftsteller und dem geringen litterarischen und kritischen Interesse der Gemeinden, war diess eine sehr natürliche Erscheinung. Empfahlen solche Schriften sich durch ihren Inhalt, ausserdem auch noch durch den Gebrauch angesehener Gemeinden, so war bey dem Streben der Kirche nach Vollständigkeit und Vielseitigkeit des Kanons eben so natürlich, als heilsam, dieselben nicht abzustossen, sondern aufzunehmen und beyzubehalten. Allein, wie schon Origenes und Eusebius

in dieser Beziehung einen Classenunterschied machten zwischen solchen Schriften, deren Authentie allgemein anerkannt, und zwischen solchen, über die man zweifelhaft war, so ist die Protestantische Kirche und Theologie um so mehr verpflichtet, diesen Unterschied wieder geltend zu machen, da zu ihrem eigenthümlichen Lebensprincip das wissenschaftliche kritische Bewusstseyn gehört. Wenn die Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit des Kanons eben so wesentlich ist, als die apostolische Originalität und Gewissheit der Dokumente, so dürfen wir eben so wenig solche Schriften, deren Verf. zweifelhaft und unbekannt sind, wenn sie sonst ihrem Inhalte und ihrer Form nach nichts apokryphisches haben, entkanonisiren, als sie im Kanon denen gleichstellen, deren Verfasser bekannt und gewiss sind. Diese Classification hat nicht bloss eine historische, sondern, wie die älteren Lutherischen Theologen mit Recht behaupteten, auch eine dogmatische Bedeutung. Und wie sehr wir auch darauf ausgehen müssen, den Kanon in der Idee der apostolischen Litteratur und des apostolischen Amtes als eine lebendige Einheit aufzufassen und darzustellen, so sind wir doch um der Wahrheit willen verpflichtet, die Unterschiede und Stufen darin, und, was darin liegt, die Incongruenzen zwischen seiner Erscheinung und seiner Idee sorgfältig zu beachten und das Bewusstseyn davon in der Kirche und Theologie lebendig zu erhalten und immer mehr auszubilden.

2. Hiernach fragt sich nun, welcher Grad von Kanonicität der Apokalypse zukomme?

Weil für uns ausgemacht ist, dass die Apokalypse kein Werk des Evangelisten und Apostels Johannes ist, auch unmöglich zu seyn scheint, über den wahren Verf. derselben mit Gewissheit etwas zu bestimmen, so gehört sie in dieser zwiefachen Beziehung in die zweyte Classe der kanonischen Schriften. Sie ist im Sinne der Eusebiusschen Classification ein Antilegomenon, und darf

nur als eine Ergänzungsschrift des Kanons angesehen werden. So ist also auch nicht erlaubt, Christliche Glaubenssätze ohne Vermittlung der kanonischen Schriften der ersten Ordnung aus ihr zu constituiren. Ihre kanonische Geltung beruhet einzig und allein auf der Uebereinstimmung mit den ausgemacht apostolischen Büchern des N. T. Widerspräche sie diesen wahrhaft, so müssten wir sie als apokryphisch ausstossen, weil die Reinheit des Kanons seiner Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit nie zum Opfer gebracht werden darf. In diesem schlimmen Falle befinden wir uns aber nicht, sondern im Gegentheile sind ihr Inhalt, ihre Form und Entstehungsweise völlig kanonisch.

Was zuerst ihre Entstehungsweise betrifft, so ist sie aus einer Zeit, in der der apostolische Geist noch frisch und lebendig genug war; sie ist aus besonderen, factischen Verhältnissen der apostolischen Kirche hervorgegangen, und beruhet auf wahrem praktischen Bedürfnisse und amtlichem Berufe.

Eben so trägt zweytens ihr Inhalt ganz den Charakter des Kanonischen. Die Idee von der Wiederkunft Christi zum Gerichte und zur Vollendung seines Reiches gehört zu den wesentlichen apostolischen Lehrstücken. Die Weissagungen in unsrem Buche beruhen auf der Grundweissagung Christi über sein Reich und sein Gericht; sie sind nur die Ausführungen, Anwendungen von dem, was Christus darüber Matth. 24. 25. 13, 36 — 50. gesagt hat; sie schliessen sich an das an, was der Apostel Paulus über den Gang und die Vollendungsepoche des göttlichen Reiches auf Erden lehrt Röm. 11. 2. Thess. 2. Der Verfasser spricht überall im Zusammenhange des als apostolisch glaubwürdig überlieferten Lehrbegriffes. Lässt man die Mannigfaltigkeit in der urchristlichen, apostolischen Denkweise gelten, beachtet man bey der Auslegung überall den lebendigen poetischen Zusammenhang von Gedanke und Bild, Idee

und Symbol, so wird man in der That nichts finden, was mit den apostolischen Grundideen irgendwie in Widerspruch stände, oder auf irgend eine Weise für apokryphisch gehalten werden müsste. Allerdings ist der Standpunkt des Verfassers nicht der höchste, gerade der Evangelist Johannes führt zu einem geistigeren Verständnisse der Wiederkunft Christi; aber die Stufe, worauf der Verfasser steht, ist weder eine vorchristliche (jüdische) noch eine häretische (Cerinthische), sondern innerhalb der Christlichen Grenzlinien eine solche, die als ein wahrer Fortschritt in der Entwicklung angesehen werden kann. Es hat weder in alter noch neuer Zeit an Gegnern und Anklägern gefehlt, welche in der Apokalypse dogmatische Irrthümer, Abweichungen in Haupt- und Nebenpunkten von der Lehre der Apostel gefunden zu haben glaubten und sie eben desshalb als ein apokryphisches, ja häretisches Machwerk verwarfen. In der älteren Zeit die Aloger, in der neueren vornehmlich Oeder und Semler [1]). Aber die neueren, wie die älteren Anklagen beruhen mehr und weniger auf Unverstand und Missverstand. Wenn z. B. Oeder sagt, die Vorstellung von Christo sey Cerinthisch, so hat er entweder nicht gewusst, was Cerinthisch ist, oder die Apokalypse absichtlich gemissdeutet. Er stösst sich daran, dass es 1, 1. heisst: die Offenbarung Jesu Christi, welche Gott ihm gab. Nach apostolischer Lehre sey der verklärte Christus mit Gott Eins, hier aber werde Christus als Gott untergeordnet, nur als ein Gesandter gedacht. Aber das ist immer noch nichts Cerinthisches, und wenn sonst in der Apokalypse Christus im Himmel dargestellt wird, als Theilnehmer

1) Die Anklagen von Oeder kurz zusammengestellt und meist treffend abgewiesen von Eichhorn Einleit. S. 465 ff. Vrgl. damit die Vertheidigung der Apok. in dieser Hinsicht besonders gegen Semler von Hartwig Apologie der Apok. Bd. 1. S. 229 ff. und Storrs N. Apol. S. 377 ff.

an dem Throne Gottes III, 21., als der Macht, Ehre und Herrlichkeit des Vaters theilhaftig IV, 4. 5. 8 ff. V, 1—7. 8—14., so ist die Apokalypse um so mehr in Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehrweise, als weder von Paulus noch von Johannes Christus jemahls Gott selber genannt wird, und die Apostel auch den verklärten Christus immer als Sohn Gottes zu denken gewohnt sind. Wenn der Apokalyptiker III, 14. Christum *ἀρχὴν τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* nennt, so mag das nicht Athanasianisch seyn, es ist auch nicht eigenthümlich Johanneisch, aber es ist völlig im Zusammenhange biblischer Vorstellungen, wie ein Jeder zugesteht, der weiss, dass das alttestamentliche Theologumenon von der Weisheit, Sprüchw. Salom. 8., auf den Messias übergetragen zu werden pflegte. Mag die Johanneische Darstellung von dem *λόγος ἐν ἀρχῇ* ein Fortschritt seyn, der apokalyptische Ausdruck ist eben so apostolisch, als das Paulinische *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Koloss. 1, 15. Allerdings wird die Offenbarung in der Apokalypse durch Engel vermittelt, aber daraus folgt nicht, dass der Begriff des *πνεῦμα ἅγιον*, dem sonst im N. T. alle Mittheilungen Gottes zugeschrieben werden, der Apokalypse in dieser Beziehung fremd sey. Wenn die Offenbarung I, 10. *ἐν πνεύματι* empfangen wird, II, 7. 11. u. s. w. das *πνεῦμα* es ist, was zu den Gemeinden redet, und XIX, 10. das Ganze auf das *πνεῦμα τῆς προφητείας* zurückgeführt wird, worin liegt das Unkanonische der apokalyptischen Vorstellungsweise? — Oeder fragt ferner, worin besteht die königliche Gewalt, welche nach I, 6. V, 10 den Christen beygelegt wird? wie unbiblisch, dass nach II, 27. jedem Christen verheissen wird, die Heiden mit eisernem Scepter zu weiden? Das alles, meint er, komme nach den echten apostolischen Schriften nur Christo zu. Aber Paulus sagt doch auch 2. Tim. 2, 12., dass wir mit Christo herrschen werden, so wir mit ihm leiden.

Christus selbst verheisst den Seinen, dass sie mit Ihm in seinem Reiche auf den zwölf Stühlen sitzen und herrschen und richten werden Matth. 19, 21. vrgl. 1. Kor. 6, 2. — Wir übergehen andere, noch unbedeutendere Anklagen, um auf zwey Haupteinwürfe zu antworten. Der erste ist, dass in der Apokalypse XX, 1—8. der Chiliasmus unverkennbar gelehrt werde, und zwar auf eine Weise, dass man deutlich sehe, der Verfasser habe sich nach der Ueberwindung der irdischen Feinde des göttlichen Reiches eine leibliche Auferstehung der Frommen (die sogenannte erste Auferstehung) und eine äussere Herrschaft derselben mit Christo auf Erden gedacht. Auch werde XXI, 2 ff. die ewige Seligkeit des neuen Himmels und der neuen Erde als eine irdische, sinnliche sehr phantastisch vorgestellt. Lauter Vorstellungen, die dem apokryphischen Judenthum eigen, den Aposteln und Christo aber fremd seyen. — Man muss zugeben, dass, wäre der Sinn der betreffenden Stellen wirklich der, den die Ankläger darin finden, der Widerspruch gegen die Analogie der apostolischen Lehre unleugbar wäre. Aber, dass XXI, 2 ff. das selige Leben in dem neuen Jerusalem nicht auf Cerinthische Weise gedacht werde, sondern als ein reines heiliges und verklärtes, würde schon aus der alle irdische Wirklichkeit überbietenden, ja aufhebenden bildlichen Darstellung folgen, wenn auch nicht ausdrücklich gesagt würde, dass ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen und aus der ewigen Stadt Gottes alles Unreine und Ungöttliche verbannt seyn werde. — Der Chiliasmus freylich ist XX, 2—5. unverkennbar, und es ist wahr, dass sich weder in den Reden Christi, noch bey Paulus, noch bey Johannes eine bestimmte Spur der chiliastischen Vorstellung findet. Ich bin nicht der Meinung, dass unter der ersten Auferstehung XX, 5. im Sinne des Verfassers keine wirkliche, leibliche zu verstehen, oder gar, dass die ganze Vorstellung ein inhaltloses Bild

sey. Das Jüdische apokalyptische Element ist darin nicht zu verkennen. Unstreitig wird, was die Juden von der ersten Ankunft des Messias lehrten, dass dann die Gerechten auferstehen und mit dem Messias über die Völker herrschen werden, von dem Verfasser unmittelbar auf die Zeit der Wiederkunft Christi übergetragen. Der geistige Sinn, den Christus bey Joh. Ev. 5, 21 ff. jener jüdischen Vorstellung giebt, ist unserm Verfasser fremd. Aber die apokalyptische Darstellungsweise ist, obwohl eine niedere Stufe in der Entwicklung der Lehre von der Vollendung des göttlichen Gerichts, doch unverkennbar wenigstens im Uebergange begriffen von der Jüdischen σάρξ zum Christl. πνεῦμα. Das Leben und die Herrschaft der Frommen mit Christo in den tausend Jahren der Ruhe wird nur ganz kurz angedeutet; schon in dieser Kürze liegt die Christliche Geistigkeit; auch sonst findet sich keine Spur von Jüdischfleischlicher Vorstellung. Die apokalyptische Zahlensymbolik gestattet, das Jahrtausend als Symbol der von Gott nach Zahl und Maass bestimmten irdischen Zeitdauer überhaupt zu verstehen, wiewohl ich glaube, dass der Verfasser die Zahl nicht symbolisch genommen hat. Aber wenn man doch bey der Apokalypse ganz insbesondere den Grundsatz geltend machen muss, dass, um den reinen dogmatischen Ideengehalt zu gewinnen, Gedanke und symbolische oder bildliche Darstellungsform zu unterscheiden sind, so ist wohl erlaubt mit Eichhorn und Andern den apokalyptischen Chiliasmus auf die wahrhaft Christliche Grundidee zurückzuführen, dass ein Zeitmoment zu denken sey, wo das Gottesreich Christi auf Erden zu einer relativen Ruhe und Herrschaft gelangt ist, bis mit der vollen Entmächtigung und Vernichtung des Bösen und dem Untergang der gegenwärtigen unvollkommenen Weltgestalt das ewige selige Leben der Verklärung eintreten wird. Aber abgesehen von dieser Deutung, welche bestritten werden

kann, so ist doch gewiss, dass wir innerhalb der apostolischen Lehre verschiedene Stufen des Verständnisses und der Darstellung der Christlichen Grundgedanken unterscheiden müssen, und kein Recht haben, irgend eine Stufe, in der das Christliche Princip und Moment so entschieden hervortritt, wie in der apokalyptischen Darstellung, als unapostolisch oder unkanonisch auszuscheiden. Der zweyte Haupteinwurf ist der, dass VI, 10. u. a. den Frommen ein so heftiges Rachegefühl, ja Rachsucht gegen ihre Feinde zugeschrieben werde, dass das Christliche Princip der Feindesliebe dadurch gänzlich aufgehoben zu werden scheine; auch die Macht des Erlösers erscheine nur als eine zerstörende, vernichtende, da doch Christus sonst im N. T. nur als erlösende und erhaltende Liebe dargestellt werde; endlich erscheine der Verfasser VII, 4 ff. als ein fanatischer Judenfreund, der die Auswahl und Erlösung Gottes nur den Juden zu Gute kommen lasse. Auch diess beruhet auf Missverständniss und Mangel an zusammenfassender und ausgleichender Einsicht in die verschiedenen Darstellungsweisen der Schrift. Zuvörderst muss man die alttestamentliche Darstellungsweise und die poetische Form abrechnen, sodann aber bedenken, dass die Frommen ihrem wahren Sinne nach nur um göttliche Gerechtigkeit flehen, welche auch nach echtchristlichem Begriffe alles Böse straft, dass ihnen aber ihre Ungeduld verwiesen wird, mit der sie — nicht *ihre* Rache zu üben begehren, sondern das Gericht Gottes vom Himmel herabflehen; dass ferner Christus im N. T. niemahls als die Liebe dargestellt wird, welche keine Gerechtigkeit übt oder gegen das Böse und den Widerstand des bösen Willens gegen das Reich Gottes gleichgültig wäre, dass er vielmehr auch sonst, freylich in der Apokalypse mehr in äusserer Weise, als Ueberwinder der Welt und strenger Richter gedacht wird, und dass der heilige Kampf des Erlösers mit der antichrist-

lichen Welt in der Apokalypse seine Liebe und Geduld nicht ausschliesst, sondern in sich begreift; und endlich, dass, wenn man auf den inneren Fortschritt und Zusammenhang der Apokalypse achtet, unverkennbar ist, dass nach des Verfassers Ansicht Juden und Heiden gleichen Antheil haben so an der Erlösung, wie an der Seligkeit des himmlischen Reiches, vrgl. XIV, 1 ff. XXI, 24 ff.

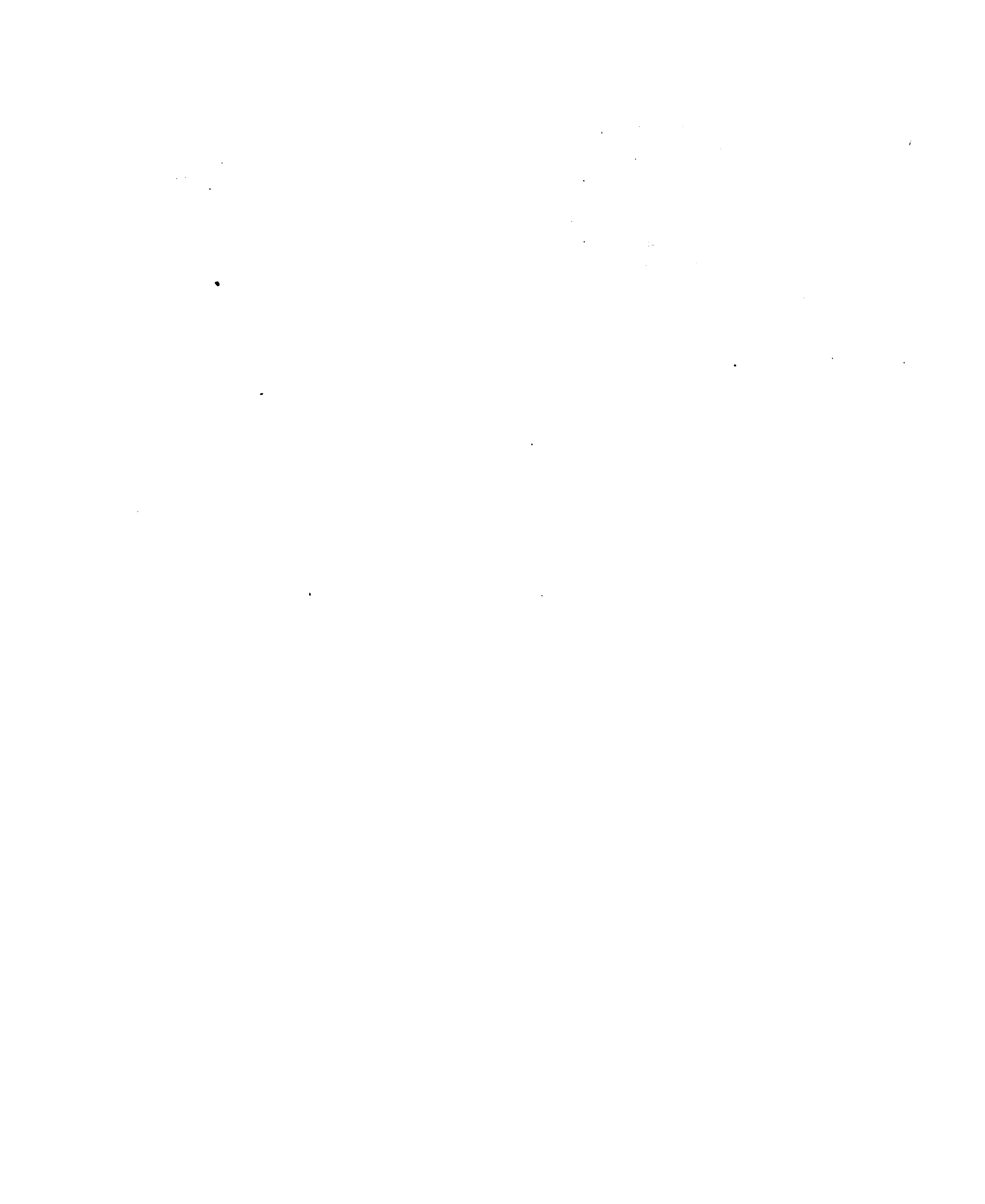
So ist also kein Grund, dem Inhalte der Apokalypse den kanonischen Charakter abzusprechen. —

Was endlich drittens ihre Form betrifft, so hat diese als ein Produkt einer integrirenden Gabe des Christlichen Geistes, nemlich der Gabe der Prophezeyung und heiligen Poesie, ein vollkommenes Recht an den Kanon, selbst wenn die alttestamentliche Analogie in dieser Hinsicht nicht so gross wäre, als sie ist. Dass die Apokalypse hinsichtlich der Form mit der apokryphisch apokalyptischen Litteratur im Zusammenhange steht, kann kein Grund seyn, ihren kanonischen Werth geringer anzuschlagen. Alle übrigen litterarischen Formen des N. T. sind von einem apokryphischen Schatten begleitet. Sodann aber bildet die Apokalypse nicht nur durch ihren Inhalt und ihre Entstehungsweise, sondern auch durch die wahre Schönheit und Originalität ihrer Composition mit der apokryphischen Apokalyptik einen unverkennbaren Contrast.

Haben wir demnach keinen Grund, die Apokalypse in irgend einer Beziehung für unkanonisch zu halten, so nöthigt uns die Idee der Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit des Kanons, sie als einen integrirenden Theil und zwar als den vollen Schluss desselben zu betrachten. Die Grundidee der Apokalypse ist zwar auch sonst im N. T. enthalten. Aber ohne die Apokalypse würde nicht nur dem Kanon das Exempel einer vollständigen urchristlichen Aeusserung der prophetischen Gabe fehlen, sondern auch die Einsicht in den Stufen-

gang und die mannigfaltige Auffassung und Entwicklung der urchristlichen Lehre von den Epochen des Kampfes und der Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden wäre uns ohne sie unmöglich.

Mag nun auch das völlige Verständniss des Buches eine unendliche Aufgabe seyn, und dasselbe mannigfaltig gemissbraucht werden, die richtige Auslegung ist doch bey aller Schwierigkeit möglich, und eine edle Aufgabe für den Christlichen Fleiss und Verstand; und soll einmahl Nutzen und Schaden hierbey in Betracht kommen, so muss, abgesehen davon, dass Missverstand und Missbrauch nicht des Buches, sondern der Gebrauchenden Schuld ist, — neben dem Missbrauch und Schaden doch auch darauf hingewiesen werden, wie viel die fromme Lesung der Apokalypse von jeher in der Kirche auch bey mangelhaftem Verständniss Trost und Erhebung des Gemüthes gewirkt, Fleiss und Anstrengung des Geistes angeregt, und zur Veranschaulichung, zur Belebung, zur fruchtbaren Anwendung des grossen Gedankens von der Vollendung des göttlichen Reiches beygetragen hat. Schaden und Missbrauch pflegt die Geschichte sorgfältig aufzuzeichnen. Die guten Früchte und Wirkungen des Buches sind darum nicht für geringer zu halten, weil wir weniger davon lesen.



Drittes Buch.

Theorie und Geschichte der Auslegung der Johanneischen Apokalypse.



§. 64.

Nähere Bestimmung der Aufgabe.

Unsere isagogische Schlussaufgabe ist nach §. 1. die Theorie und Geschichte der Auslegung der Apokalypse. In sofern jene als Spezialhermeneutik wissenschaftlich aus der allgemeinen neutestamentlichen Hermeneutik folgt und sich unmittelbar auf die bisherigen Untersuchungen über den litterarischen Charakter, die Entstehungsgeschichte und Kanonicität der Apokalypse gründet, stellen wir dieselbe der Geschichte voran. Zwar giebt diese jener insbesondere durch den Process ihres Gerichts über die mannigfaltigen Irrwege in der Auslegung, Warnung und Weisung und rechtfertigt deren Nothwendigkeit, so dass in dem geschichtlichen Gange der Wissenschaft, wie auch sonst überall, die jahrhundertlange Erfahrung der Aufstellung der Theorie vorangeht. Indessen beruht doch der wissenschaftliche Pragmatismus der Auslegungsgeschichte so sehr auf der Theorie der Auslegung, dass es in der Ordnung ist, die Geschichte auf die Theorie folgen zu lassen [1]).

Diese Geschichte hat aber auch abgesehen von ihrem Zusammenhange mit der hermeneutischen Theorie ihr eigenthümliches Interesse. Durch den jahrhundertlangen Kampf über das Buch zwischen Ernst und Leichtsinn, zwischen Verstand und Unverstand, zwischen begehrlicher Zukunftsneugier, unermüdlicher Entsiegelungs-

1) In der ersten Auflage haben wir die umgekehrte Ordnung befolgt.

arbeit, rastloser Geheimnisslust auf der einen Seite, und gleichgültiger Unbeachtung, ja Ermüdung und Verdruss über getäuschte Erwartung und ewige Verschlossenheit auf der andern Seite, zwischen heilsamem Gebrauch und schädlichem Missbrauch — durch dieses historische Schauspiel, welches sie in reicher Fülle seltsamer Erscheinungen vor uns aufführt, demüthigt und erhebt sie zugleich. Dass der Christliche Geist sich an einer für die besonnene Wissenschaft im Ganzen einfachen und auflösbaren Aufgabe in Irrthum, Willkühr und Unverstand so lange vergebens abmühet, hat etwas Betrübendes. Das Erhebende aber liegt darin, dass dem Christlichen Geiste, wenn er sich nach den Ordnungen Gottes zusammennimmt und sich von dem heiligen Geiste der Wahrheit in der Kirche und Wissenschaft weisen lässt, gegeben ist, auch den lang herrschenden und tief eingewurzelten Irrthum zu überwinden und die verborgenste Wahrheit der heil. Schrift ans Licht zu bringen und für sich heiter und heilsam zu machen.

Erstes Capitel.

Die vornehmsten Theoreme der Auslegung.

§. 65.

Auslegung und Gebrauch in ihrer Verschiedenheit und gegenseitigen Beziehung.

Im weiteren Sinne umfasst die Auslegung einer heiligen Schrift auch deren Gebrauch in der Theologie und Kirche. Der wesentliche theologische und kirchliche Gebrauch ist eben ihre Auslegung. Allein in der encyclopädischen Gliederung der Theologie unterscheiden wir zwischen beyden. Unter der Auslegung im engeren Sinne verstehen wir die historische und philologische Reconstruction und damit das wahre volle Verständniss einer Schrift nach Zweck, Inhalt und Form im Ganzen und Einzelnen, nach den allgemeinen und besonderen historischen Verhältnissen ihrer Abfassung. Im Zusammenhange der theologischen Wissenschaft kann keine heilige Schrift anders ausgelegt werden als in der Idee des heiligen Schriftkanons, in welchem sie befasst ist. Hierin liegt das wesentliche theologische Moment aller biblischen Exegese. Auf der Auslegung in diesem Sinne beruht der Gebrauch einer heiligen Schrift in der Theologie und Kirche und dieser besteht wesentlich in der Entwicklung und Darstellung ihres religiösen so dogmatischen, wie ethischen Lehrinhaltes, zunächst in der sogenannten biblischen Theologie, dann in der systematischen kirchlichen Construction des Christlichen

Lehrzusammenhanges oder Lehrbegriffs, endlich in der populären Erbauung des Christlichen Lebens in der Gemeinde durch Predigt, Liturgie und Cultus überhaupt.

Die wissenschaftliche Aufgabe ist, beydes, Auslegung und Gebrauch der Apokalypse gehörig unterschieden und verbunden nach den Principien der Theologie zu ordnen. Die Apokalypse als eine theologisch gänzlich indifferente Schrift, aus rein litterarischem Interesse, ohne Berücksichtigung ihres kanonischen Charakters, so wie ihres für die Theologie und Kirche wesentlichen Gedankengehalts, zu behandeln, wie manche Neuere gethan, ist eben so falsch und verderblich, als mit den älteren Auslegern, das Buch ohne strenge philologische und historische Auslegung theologisch und kirchlich zu gebrauchen, Auslegung und Gebrauch in einander zu wirren, ihr natürliches Verhältniss umzukehren, und so beydes durch einander zu verderben.

§. 66.

Grundsätze der Auslegung.

1. Keine Eigenthümlichkeit der Apokalypse in Form und Inhalt ist vernünftiger Weise denkbar, wodurch die allgemeinen Grundsätze der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Hermeneutik irgendwie alterirt oder aufgehoben werden könnten. Diess wird jetzt allgemein anerkannt; nur einige wenige geistüberschwängliche Wiederbringer der früheren exceptionellen Auslegungsweise gelüstet dagegen. Ist die Apokalypse bey aller besonderen prophetischen Geistesfülle doch wie jedes andere neutestamentliche Buch wahrhaft historisch entstanden, so muss sie auch historisch oder, um das grammatische mit zu begreifen, philologisch ausgelegt werden. Jede Auslegung, welche diess Princip irgend verleugnet oder verdunkelt, ist in der evangelischen Theologie und Kirche unstatthaft und ungültig.

2. Wie jedes andere neutestamentliche Buch, so ist auch die Apokalypse, wie in der Einheit und Gleichheit des neutestamentlichen Kanons, so auch nach ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit in Inhalt und Form auszulegen. Diese Eigenthümlichkeit ist Einzigkeit, insofern die Apokalypse das einzige prophetische, genauer, apokalyptisch prophetische Buch im N. T. ist. Diese Einzigkeit ist keine absolute. Wir finden auch sonst im N. T. prophetische apokalyptische Stellen, zuerst und vor allen in den Evangelien die eschatologische Grundweissagung Christi, sodann besonders in den Paulinischen Briefen die apostolischen prophetischen Auslegungen und Anwendungen derselben. Darin aber ist sie einzig im N. T., dass sie eine ausführliche apokalyptische Composition nach Inhalt und Form ist, gleichsam eine totale Apokalypse. In den übrigen Schriften des N. T. wird die Weissagung von der Zukunft Christi nach ihren Hauptmomenten, als ein integrirendes Lehrstück des Evangeliums, überwiegend in didaktischer Weise vorgetragen. Die Apokalypse ist ein vollständig ausgeführtes apokalyptisches Zukunftsbild, nicht in der Form der didaktischen Prophetie, sondern der apokalyptischen Vision und poetischen Symbolik. In dieser Beziehung hat sie ihr Vorbild an der apokalyptischen Prophetie des A. T., insbesondere an Daniel, und schliesst sich der Jüdischen Apokalyptik überhaupt an, so dass ihre neutestamentliche Einzigkeit für die allgemeine biblische Hermeneutik aufgehoben erscheint und die Theorie ihrer Auslegung in der Hermeneutik der alttestamentlichen Prophetie und Jüdischen Apokalyptik mit begriffen ist. Doch darf über dieser Identität mit der alttestamentlichen prophetischen Litteratur der wesentliche Unterschied zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen, der Jüdischen und Christlichen Prophetie und Eschatologie nicht übersehen werden. Die hermeneutische Aufgabe ist

demnach, die Apokalypse sowohl in ihrer alttestamentlichen Identität als auch in ihrer neutestamentlichen Eigenthümlichkeit und Einzigkeit richtig aufzufassen und auszulegen.

3. Zur genaueren Erörterung dieser Aufgabe übergehend, unterscheiden wir die charakteristische poetische Form und den charakteristischen prophetischen Inhalt der Apokalypse, und betrachten in der hermeneutischen Theorie, weil, obwohl jene wesentlich durch diesen bedingt und bestimmt ist, doch jedes seine eigenen hermeneutischen Regeln hat, zuerst die Form, dann den Inhalt besonders.

Was die Form der Apokalypse betrifft, so ist, wie allgemein zugestanden wird, dieselbe wesentlich eine poetische, im Unterschiede von der sonst im N. T. vorherrschenden prosaischen Darstellungsweise. Dieser Unterschied tritt im N. T. stärker hervor, als im A. T. Der Grund davon liegt, ausser in der Griechischen Sprache, welche den Unterschied zwischen poetischem und prosaischem Styl bestimmter ausgebildet hat, als die Hebräische, vornehmlich darin, dass im N. T. das historische und didaktische Interesse dem Wesen des Evangeliums gemäss vorherrscht. Der Ausleger hat von vorn heraus darauf zu achten, dass die Apokalypse im Ganzen ein durchaus poetisches Buch ist, dass die Darstellung in Bildern und Symbolen, zum Theil sehr phantastischen, das Ganze beherrscht, bey aller apostolischen Paraklesis der unmittelbare begriffliche, didaktische Ausdruck, und der prosaische historische Styl bey allem historischen Element gänzlich zurücktritt. Wer die Apokalypse mit prosaischem Sinn wie die didaktische und historische Prosa des N. T. auslegen will, für den eröffnet sich keins ihrer sieben Siegel und er missversteht sie.

Die poetische Darstellung der Apokalypse ist aber näher bestimmt die orientalische, im Unterschied von

der abendländischen Poesie, ferner die Hebräische, im Gegensatze gegen die tieferasiatische, endlich die apokalyptisch prophetische, theils im Unterschiede von der lyrischen, gnomologischen, theils der älteren prophetischen, noch nicht apokalyptischen [1]). Wie die Apokalypse weder als ein dramatisches, noch als ein episches Gedicht im classischen abendländischen Sinne angesehen werden kann, so darf sie auch nicht nach dem Typus dieser classischen Kunstformen ausgelegt werden, sondern als ein von diesen Litteraturformen wesentlich verschiedenes apokalyptisches Produkt nach Danielischem Typus.

Poetisches kann nur mit poetischem Sinn und Verstand verstanden werden, aber jedes in seiner bestimmten, eigenthümlichen Art. Und so ist die Aufgabe des Auslegers der Apokalypse sich in die eigenthümliche apokalyptische Poesie zu versetzen und daraus die Apokalypse nachzuconstruiren, aber mit strengem historischen, philologischen Sinn und Gewissen eben nur das Factum der apokalyptischen Production ohne Abthun und Hinzuthun darzustellen. Damit ist schon das Urtheil über die allegorische Auslegungsweise ausgesprochen, welche eben so unhistorisch als unphilologisch, anstatt die apokalyptischen Bilder, Symbole und Visionen gewissenhaft auszulegen, ihre eigenen Phantasien und Apokalypsen hineinlegt.

Da, wie oben gezeigt ist, die Apokalypse bey aller Unmittelbarkeit des prophetischen Pneuma doch eine nach dem Maasse der Jüdischen Apokalyptik künstliche Composition ist, so ist sie auch als solche auszulegen. Wer sie als ein rein naturwüchsiges poetisches Product betrachtet, kann sie nicht verstehen. Wer sie aber gar als ein dem Schriftsteller mehr und weniger unbewusstes, sich gleichsam selbst schreibendes Daguerrotyp des

---

1) S. oben §. 8. 23. und 24.

apokalyptischen Pneuma ansieht, welches vermeintlich die natürlichen menschlichen Bewusstseyns- und Sprachformen in dem Verfasser durchbrochen hat, das Ungewöhnliche, Unregelmässige in Vorstellung und Ausdruck sucht, um nur den Eindruck des Uebernatürlichen zu machen, — der mag sich rühmen, dem Buche dadurch den ihm gebührenden göttlichen Glanz verliehen zu haben; er mag vor allem sich selbst rühmen, die wunderbaren Geheimnisse des göttlichen Geistes durch besondere Inspiration und andächtige Vertiefung in die alttestamentlichen Geistes- Bild- und Sprachgeheimnisse aufschliessen zu können; — er mag so ein überschwänglich geistreicher, pneumatisch tiefer Ausleger seyn, der in der Apokalypse alles ἐν πνεύματι versteht, — nur ein rechtschaffener, gewissenhafter Ausleger nach den Ordnungen Gottes in der Wissenschaft ist er nicht. Seine Auslegung wird eben eine mehr und weniger verhüllende, ja verwirrende Apokalypse über die Apok. seyn.

4. Ist aber, wie bemerkt, die poetische Form der Apokalypse durch ihren prophetischen Inhalt wesentlich bedingt und bestimmt, so ist die hermeneutische Hauptaufgabe die, diesen Inhalt in jener Form zum vollen Verständniss zu bringen.

Da die Apokalypse ihrem wesentlichen Inhalte nach dem biblischen Prophetenthume überhaupt angehört, so ist die Lösung unserer hermeneutischen Hauptaufgabe mit der immer noch nicht völlig entschiedenen theologischen Streitfrage über das Wesen der biblischen Prophetie aufs genaueste verflochten. Hieraus vornehmlich erklärt sich, dass die Auslegung der Apokalypse fortwährend so streitig ist, dass der Streit über die richtige exegetische Methode weit über das besondere Interesse an der Apokalypse hinausgreift, und je mehr er auch die praktischen Lebensfragen der Theologie berührt, jetzt, wie immer, das theologische Zankgelüste erregt.

Was nun das theologische Problem des biblischen

Prophetenthumes betrifft, so ist zwar der frühere Gegensatz zwischen der traditionellen orthodoxen, empirisch supranaturalistischen und der überwiegend negativen eben so unhistorischen, radicalen rationalistischen Auffassung überwunden. Die Realität der biblischen Weissagung als einer wesentlichen Form der positiven göttlichen Offenbarung wird von der neueren, jenen Gegensatz aufhebenden Apologetik und Exegese vollkommen anerkannt, und die Vorstellung von den Propheten als besonders klugen Volksführern und Dämagogen, welche das Zukünftige eben nur errathen, oder gar das Vergangene und Gegenwärtige als zukünftig darstellen, gilt schon allgemein als unwissenschaftlich und geschmacklos. Von der andern Seite ist selbst die moderne Restauration der älteren orthodoxen Auslegung der Propheten bemühet, diese zu reformiren und durch allerley Modificationen und Abschwächungen die altgläubige Vorstellung der neueren Wissenschaft gerecht zu machen. Indessen ist die Streitfrage besonders durch die Opposition von Hofmann, Hengstenberg u. a. gegen den, wie sie meinen, verflachenden Begriff der neueren Theologie von dem biblischen Prophetenthume in dem Kreise, den man wohl den Schleiermacherschen nennen kann, in ein neues Stadium eingetreten, in welchem es immer mehr zu der Entscheidung drängt, ob mit der neueren Theologie, als einer revolutionären, schlechthin zu brechen sey, ob man also dem wieder geltend gemachten Princip der älteren orthodoxen Auslegung der biblischen Weissagung die volle Consequenz, welche bey aller Abschwächung und modernen Form des Princips unvermeidlich ist, geben solle, oder aber, ob man die neuere hermeneutische Theorie, welche dem Positiven und Rationellen, dem unmittelbar Göttlichen und der menschlichen Vermittlung in dem Begriffe des biblischen Prophetenthumes gleicherweise gerecht zu werden sucht, nicht in halbirender, sondern in concentri-

render Weise, von dem in der Schrift selbst gegebenen Grundgedanken aus organisch weiter bilden und vollenden solle.;

Meine Parthey in diesem Streite [1]) ist längst genommen; um Namen zu nennen, so halte ich es mit Nitzsch, Umbreit, de Wette, Ewald und Lutz u. a. gegen Hofmann und Hengstenberg. — Unter Bezugnahme auf die Buch I. Cap. I. §. 3 ff. gegebene Erörterung des Begriffs der Apokalyptik bemerke ich hier theils ergänzend, theils näher bestimmend über die hermeneutische Seite der Frage insbesondere Folgendes:

Die biblische Weissagung hat als Weissagung überhaupt an der auch durch die Adamitische Sünde nicht aufgehobenen natürlichen Gabe und Triebkraft des menschlichen Geistes, in seinem Denken und Handeln von der gegebenen Idee aus ihren geschichtlichen Erscheinungs- und Entwicklungsprocess im Voraus zu entwerfen, aus der Vergangenheit und Gegenwart in das nächst und entfernt Zukünftige hineinzuschauen und dasselbe mit mehr und weniger Bestimmtheit und Gewissheit zu vermuthen, — ihren allgemeinen Naturgrund und damit ihren realen, menschlichen Möglichkeitsgrund. Die biblische Weissagung aber ist näher bestimmt eine religiöse nach Inhalt, Form und Zweck. Auch als solche hat sie ihr natürliches ausserbiblisches Analogon an der

---

1) Die neuere Litteratur des Streites: K. Sacks Apologetik 1841. (erste Aufl. 1829.). Knobel, der Prophetismus der Hebräer 2 Bde. 1837. Köster, die Propheten des A. und N. T. nach ihrem Wesen und Wirken. 1838. Ewald, die Propheten des A. B. I. S. 1 ff. Nitzsch, System d. Christl. Lehre 6. Aufl. §. 35. Düsterdieck, de rei propheticae — ratione ethica. 1851. — Hengstenberg, Christologie des A. T. I. 293 ff. Die Authentie des Daniel u. s. w. 1831. S. 187 ff. Hofmann, Weissagung und Erfüllung 2 Bde. 1841 ff. Delitzsch, die bibl. prophetische Theologie, ihre Bildung durch Crusius und ihre neueste Entwicklung seit Hengstenbergs Christologie 1845. Ueber die hermeneutische Frage vergleiche besonders Lutz, Vorlesungen über biblische Hermeneutik, herausgegeben von Adolf Lutz, 1849. S. 396 ff.

religiösen Divination und dem Orakelthum des Polytheismus. Es liegt im Wesen der Religion, in fortschreitender Entwicklung der Gottesidee die Providenz zugleich als göttliche Präscienz und Zukunftsoffenbarung zu denken. Aber eben hier tritt mit dem sittlichen Monotheismus der heil. Schrift auch das Spezifische und die Wahrheit der biblischen Weissagung nach Inhalt, Zweck und Form hervor, im Gegensatz gegen alles mantische, enthusiastische Prophetenthum der Naturreligionen. Im genauesten Zusammenhange mit der biblischen Offenbarungslehre hat die biblische Weissagung zu ihrem bestimmten Inhalte die Idee des göttlichen Reiches in der Geschichte, zu ihrem wesentlichen Zwecke das Erlösungsheil des menschlichen Geschlechts, zu ihrer charakteristischen Form, oder ihrem subjectiven Princip den heiligen Gottesgeist der ewigen Wahrheit im Glaubensbewusstseyn des Propheten. Nie weissagt der wahre biblische Prophet eben nur diess oder jenes einzelne historische Factum als solches zur Befriedigung der menschlichen Zukunftsneugier. Allezeit offenbart er zur Heiligung des Lebens in Geduld und Hoffnung die nähere und entferntere Zukunft des göttlichen Reiches und Gerichts im Zusammenhange der Geschichte. Er erräth, vermuthet diese Zukunft nicht in verständigem Schliessen oder genialer Conjectur, sondern er weiss und verkündigt mit Gewissheit was zukünftig ist, aus Kraft göttlicher Mittheilung und Inspiration. Dadurch aber werden nach 1. Kor. 12. die Kräfte und Bedingungen der menschlichen Erkenntniss nicht aufgehoben, sondern göttlich geheiligt und so gesteigert und verklärt. Eben so wenig werden dadurch, dass der Prophet das Vorherwissen und Vorherbestimmen, oder die Geheimnisse Gottes in der Leitung seines Reiches offenbart, die von Gott selbst geordneten Gesetze der menschlichen Geschichte und des sittlichen Freyheitsprocesses der Menschheit aufgehoben oder verletzt, sondern eben als Gottes

ewige Ordnungen verklärt. Ist nach Paulus 1. Kor. 14. der wahre Prophet kein Glossenredner [1]), sondern wesentlich verschieden davon ein solcher πνευματικός, in welchem sich das göttliche πνεῦμα mit dem menschlichen νοῦς im Glauben wahrhaft vermittelt hat, so kann auch keine wahre biblische Weissagung oder Apokalypsis gedacht werden, in welcher auf irgend eine Weise das menschliche Wissen und Bewusstseyn in der göttlichen Geistesfülle verloren und aufgehoben, und die Schranke des individuellen Menschengeistes schlechthin durchbrochen wäre. Hieraus erklärt sich, dass die biblische Prophetie immer den Charakter und die Schranke ihrer Zeit hat, so dass der Prophet immer von einem bestimmten historischen Standpunkte der Gegenwart und Vergangenheit des göttlichen Reiches bald im engeren, bald weiteren Horizont, je nachdem das Maass des Glaubens und der Einsicht es gestattet und das praktische Bedürfniss der Glaubensgemeinschaft es fordert, die Zukunft des Reiches vorhersagt [2]).

Dieser Begriff der biblischen Weissagung rechtfertigt sich, abgesehen von seiner apologetischen systematischen Begründung je länger je mehr durch genauere Erörterung der biblischen Hauptweissagungen, insbesondere der schlechthin vollkommenen Weissagung Christi von seiner Zukunft, Matth. 24. und 25., und durch Vergleichung derselben mit demjenigen, was davon in der bisherigen Geschichte des göttlichen Reiches als wahre Erfüllung angesehen werden kann und muss. Achten wir hier eben besonders auf die Weissagung unseres Herrn, den Gipfelpunkt der biblischen Weissagung, wozu sich alle früheren als vorbereitende Bruchstücke und alle späteren als Auslegungen und Anwendungen eines ewigen Grundtextes verhalten, so ergiebt sich eben hieraus als fester Kanon für die richtige Beurtheilung, Aus-

---

1) S. §. 4. 2) Vrgl. §. 6.

legung und Anwendung der biblischen Weissagungen dieses: dass eine Weissagung, oder eine Apokalypse, je mehr sie das Wesentliche, innerlich Nothwendige, das wahre göttliche δεῖ, somit die ewigen Gesetze und Ordnungen Gottes in der Geschichte, ihre Epochen und Perioden, offenbart, mit Ausschliessung alles bloss Aeusserlichen und in diesem Sinne Zufälligen, was so oder auch anders seyn kann, ohne den Gang Gottes in der Geschichte irgendwie zu verändern, desto authentischer, wahrer, biblischer und desto mehr ihrer Erfüllung gewiss ist [1]). Man kann in dieser Beziehung mit Recht sagen, die vollkommene Weissagung, eben die neutestamentliche, ist in einer fortwährenden Erfüllung und damit Rechtfertigung in der Geschichte begriffen. Durchaus wahr ist, was Dr. Nitzsch sagt [2]), „dass die biblische Weissagung, indem sie es eben mit dem Göttlichen in und an der Geschichte zu thun habe, nicht aber mit dem äusserlichen Stoffe derselben, — auch die Wirklichkeit nur in den Hauptpunkten, in welchen sie vorzugsweise mit der Wahrheit eins werde, charakterisire; dass daher die Darstellungsmittel der Weissagung grösstentheils nur analogische und symbolische seyn können, somit auch das Chronologische untergeordnet und alle Zahlen in der Prophetie gewissermaassen symbolische seyen."

Für die richtige Auffassung und Auslegung der biblischen Prophetie in diesem Sinne kommt aber noch ganz besonders in Betracht der Unterschied und die gegenseitige Beziehung des Typischen und Prophetischen. Jenes ist nichts anderes als der Ausdruck des allgemeinen Gesetzes oder Typus der Geschichte, wonach in einem gegebenen historischen Process der Anfang den Fortschritt und die Vollendung prophetisch in sich schliesst, das Frühere der präformirende Keim des Spä-

1) Vrgl. oben §. 7.
2) A. a. O. S. 89 ff.

teren ist, und das Einzelne in der Idee und Analogie des Ganzen begriffen ist. Je mehr die göttliche Reichsgeschichte in der Schrift ein organischer Process der Offenbarungen Gottes selbst ist, desto mehr hat sie einen constanten Typus, und das Typische oder das Vorbildliche muss, wie eine unbewusste, objective, gleichsam immanente Weissagung, die heilige Geschichte durchdringen. Das Typische jedes frühern Moments für die späteren bis zur Vollendung ist der innere Zusammenhang, der stille, noch nicht bestimmt ausgesprochene prophetische Offenbarungsgang Gottes selbst in der Geschichte seines Reiches; es ist insofern das objective Zeichen- und Erfahrungsgebiet der prophetischen Wahrnehmung, das Mysteriengebiet der prophetischen Offenbarung. Die Prophetie kann angesehen werden als das durch den Geist Gottes in den prophetischen Männern bewusst und offenbar gewordene Typische, das subjective Wahrnehmen, Verstehen und Darstellen desselben. So sind Typisches und Prophetisches verschieden und auf einander bezüglich, so dass dieses jenes voraussetzt, jenes dieses zu seiner vollen heilsamen Offenbarung im menschlichen Geiste fordert. Je unvollkommener das Prophetische ist, desto mehr bezieht es sich nur auf das einzelne Typische. Die Prophetie aber ist bestimmt, das Typische ganz in sich aufzunehmen, das Centrum darin, den Grundtypus, zu erfassen und von diesem aus das ganze typische Gebiet in seinen Cardinalformen zum Bewusstseyn zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns Christus als der schlechthin vollkommene Prophet und seine Weissagung als die schlechthin vollkommene, in welcher der Grundtypus der Geschichte des göttlichen Reiches, und von diesem aus das ganze typische Gebiet völlig erkannt und dargestellt wird. Jeder andere Prophet vor ihm und nach ihm ist nur in dem Grade vollkommen, in welchem er vor ihm sich dem prophetischen Verständniss des allesbefassenden

Grundtypus nähert, und nach ihm von der Grundweissagung Christi ausgehend dieselbe richtig erfasst, auslegt und anwendet auf den weiteren Gang Gottes in der Geschichte des Reiches Christi. Wie hieraus folgt, dass die Weissagungen vor Christo für uns in dem Grade Wahrheit haben und fortwährende Geltung, in welchem sie sich der Grundweissagung Christi näheren, so folgt auch, dass der Hauptkanon für die Auslegung und den Gebrauch der Weissagungen der Apostel Christi jene Grundweissagung ist. Auch in den apostolischen Weissagungen und Apokalypsen wird mehr und weniger Incongruenz des Prophetischen und Typischen seyn, so dass in ihnen nicht alles als bewusste Prophetie auszulegen ist, sondern immer einiges seyn wird, was nur typisch verstanden und gewerthet werden kann.

5. Die Johanneische Apokalypse enthält meines Erachtens nichts, was der vollen Anwendung der aufgestellten Grundsätze über die biblische Weissagung im Wege stände. Wir haben sie eine apokalyptische ἑρμηνεία der Grundweissagung Christi genannt. Als solche und nicht anders ist sie auszulegen. Die ewige prophetische Wahrheit darin sind die prophetischen Grundgedanken des Herrn. Was diese unmittelbar ausdrückt und zum vollen richtigen Ausdruck derselben in der Beziehung auf den damahligen geschichtlichen Stand und Entwicklungsgang des Reiches Gottes gehört, — das ist ihr wesentlicher, immer gültiger Inhalt. Alles andere ist nur Symbol und Darstellungsmittel und muss als solches verstanden werden. Dahin gehört alles Chronologische und Concretgeschichtliche, wie z. B. die Neronische Gestalt des Antichrists. Diess muss allerdings zunächst in seinem bestimmten historischen Sinn auch historisch verstanden werden. Ist es aber historisch verstanden, so tritt es für uns in das Gebiet des Analogischen und Typischen. Hiermit fällt von selbst

als unstatthaft weg die chronologische Berechnungsexegese, wie sie J. A. Bengel u. a. geübt haben. Von diesem Kanon aus lässt sich auch allein richtig die hermeneutische Frage beantworten, ob und inwiefern wir in der Johanneischen Apokalypse noch zu erfüllende, geschichtlich zu seiner Zeit schon erfüllte und in dem Sinne des Propheten in seiner nächsten Zukunft zu erfüllende aber nicht erfüllte Weissagungen haben?

Dasjenige, was sich in der Apokalypse auf die letzte Zukunft Christi, das Endgericht und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage bezieht, ist, wie in der Weissagung des Herrn, der ewig wahre, unverrückbare Zielpunkt der Christlichen Geduld und Zukunftshoffnung, und in diesem Stücke ist die Weissagung ihrer Erfüllung schlechthin gewiss, aber die Erfüllung ist eine unendliche. In der apokalyptischen Darstellung dieser Endepoche ist Bild und Symbol von dem wesentlichen Ideeninhalt hermeneutisch zu unterscheiden. Mag auch der Seher Bild und Idee ununterschieden zusammengefasst haben, er hat doch diese nicht nur mitgedacht, sondern auch als den wesentlichen Gedanken im Bilde angeschauet. Der Ausleger hat sonach sowohl die Ununterschiedenheit beyder in der Conception des Verf. als die Verschiedenheit beyder für den Christlichen Glaubensverstand aufzuweisen. Was ferner das tausendjährige Zwischenreich in dem eschatologischen Process C. XX. betrifft, so hat Johannes nach dem üblichen chronologischen Schema der Apokalyptik seiner Zeit die tausend Jahre unstreitig wörtlich verstanden. Die historische Auslegung hat diess anzuerkennen. Für das volle theologische Verständniss der darin liegenden Christlichen Idee aber wird die Vorstellung symbolisch. Diese unmittelbar als prophetische Wahrheit zu nehmen, gestattet der hermeneutische Kanon, der für uns in der Grundweissagung Christi liegt, nicht, abgesehen noch von der Zahlenbestimmung nach dem damahligen chro-

nologischen System von dem sechstausendjährigen Bestande der Welt nach dem Typus der Schöpfungswoche, welche Vorstellung für den Christlichen Glauben keine Offenbarungswahrheit ist. Die in der chiliastischen Vorstellung der Apokalypse liegende Idee aber von der diesseitigen zeitlichen Seligkeit der Christenheit und der relativen Gebundenheit des Satans nach jeder kritischen Epoche des göttlichen Reiches, jeder Ueberwindung der antichristlichen Reaction, gehört in den Zusammenhang der Zukunftslehre des Evangeliums. — Gehen wir weiter rückwärts in dem eschatologischen Process der Apokalypse, so ist das ungläubige Judenthum mit seinem Jerusalem auf ewig in der Geschichte gerichtet und vernichtet, und eben so das heidnische, antichristliche Rom. Die weltgeschichtliche Thatsache ist die Erfüllungsbewährung der apokalyptischen Weissagung. Je mehr sich aber in diesen Besonderheiten die ewigen Gesetze des göttlichen Gerichts in der Weltgeschichte darstellen, desto mehr liegt auch hierin wieder eine sichere typische Weissagung für jeden analogen Fall in der Geschichte, jede reactionäre Erscheinung eines ungläubigen Jerusalems und eines antichristlichen heidnischen Römerthumes. Aber eben in diesem Theile der apokalyptischen Weissagung treten mit der strengen historischen Auslegung besonders Cap. XVII, 9 ff. besondere Momente hervor, wo wir sagen müssen, die Weissagung sey in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt worden, werde auch in diesem Sinne nie erfüllt werden. Nero ist als persönlicher Antichrist nicht wiedergekehrt; die Schlachten, welche der Seher weissagt, sind nicht geschlagen; Rom, das heidnische, hat länger bestanden, als dort chronologisch bestimmt wird. Wie diess? Unerfüllte Weissagungen haben wir auch im A. T., vrgl. z. B. Mich. 3, 12. vrgl. Jerem. 26, 18 [1]).

1) Andere unerfüllte Weissagungen bemerkt de Wette Einl. §. 204. d.

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster[1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben in sofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

eigentlich immer nur typisch, ja allegorisch auslegen, so gestattet eine solche Exegese weder das historische, philologische Grundprincip aller Auslegung, noch der wahre Begriff der Weissagung. Indessen liegt auch in jener apokalyptischen Parhermeneia oder Hyperhermeneia ein Element der Wahrheit, wenn wir die Stelle, abgelöst von ihrem ursprünglichen historischen Sinne, symbolisch oder analogisch nehmen, nemlich als Symbol oder Typus davon, dass das Antichristliche allezeit hervortritt theils als verführende Irrlehre, theils als zerstörende heidnische Weltmacht, und dass die letztere in ihren Culminationen, wo sie gebrochen wird, immer in einer Neroähnlichen Gestalt auftritt.

6. Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apokalypse hat von jeher in der zwischen pragmatisch fortschreitender Entwicklung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation schwebenden Darstellung gelegen. Die hermeneutische Aufgabe ist, das Verhältniss der beyden Formen der apokalyptischen Darstellung richtig zu bestimmen. Wer die eine über der anderen ganz übersieht, verkennt, legt falsch aus. Wird die recapitulirende parallelisirende Darstellung als die schlechthin vorherrschende angesehen, so entsteht die falsche synchronistische Auslegung, welche freylich den Vortheil gewährt, dass man von dem dunkel Andeutenden der einen Parallele zu dem deutlicher und näher Bestimmenden der folgenden, und von dem engeren historischen Horizont der einen Vision oder Gruppe von Visionen zu dem erweiterten, etwa der Geschichte des Papstthumes oder auch der Germanischen Völkerwanderungszeit und neueren Staatenstiftung in der anderen Gruppe, je nachdem es das Interesse der Bewährung der apokalyptischen Weissagung durch ihre vollständige historische Erfüllung fordert oder gestattet, ungehemmt fortschreiten kann. Allein die richtige Auffassung des

Verhältnisses beyder Seiten der Apok. ist diess nicht. Nach dem zum Grunde liegenden Schema der Grundweissagung Christi und des eschatologischen Lehrzusammenhanges herrscht, nicht wie im Daniel, das Parallelisirende oder Kreisförmige, sondern der historische Fortschritt, der pragmatische Process in der Darstellung der Apokalypse vor. Das Wiederkehrende, Anhaltende, Proleptische in der Darstellung ist untergeordnet. Die Aufgabe ist, jenen pragmatischen eschatologischen Process streng exegetisch so zu nehmen, wie ihn die Apokalypse darstellt, selbst, wenn auf diese Weise herauskommen sollte, dass wir in der Apokalypse unerfüllte, ja nie zu erfüllende Weissagungen haben und wir z. B. das tausendjährige Reich, wie es der Apokalyptiker in seinem Pragmatismus darstellt, so nicht in die prophetischen Lehrstücke unseres Glaubens aufnehmen können.

§. 67.

Ueber den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche.

Ist die Apokalypse ein integrirender Theil des neutestamentlichen Kanons, so hat sie auch das volle Recht, wie in der theologischen Wissenschaft so auch in der Erbauung des Christlichen Lebens in der Kirche als kanonische Schrift geachtet und gebraucht zu werden. Sie darf weder ignorirt noch secretirt werden.

Rechtmässig aber wird sie nur gebraucht auf dem Grund der wissenschaftlichen Auslegung (s. §. 65.) und nach dem Grade der ihr zukommenden kanonischen Dignität und Geltung (s. §. 63.). Als absolut versiegeltes, exegetisch unerschlossenes Buch hat sie keinen Werth. Falsch ausgelegt aber verwirrt und verdirbt sie Theologie und Kirche. Eben so, wenn sie überschätzt wird.

In der wissenschaftlichen Theologie ist es

zunächst die sogen. biblische Theologie, welche die Apokalypse zur historischen Darstellung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Prophetie und der durch dieselbe entwickelten eschatologischen Lehre des Evangeliums gebraucht. Hier ist die besondere Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie sich die apokalyptische Eschatologie zu der betreffenden Grundweissagung Christi und zu der apostolischen Lehrbegriffsentwicklung der eschatologischen Grundgedanken des Evang. verhält. Hiernach richtet sich dann die Art und der Grad der kanonischen Auctorität in der systematischen Construction des Dogma von der Vollendung der Kirche und Welt. Hat die Prophetie wesentlich etwas Ethisches und liegt in der Art, wie diese Gabe im apostolischen Zeitalter gebraucht wird, etwas Normales, so wird die Apokalypse, abgesehen noch von ihren ethischen Sätzen, auch für das System der theologischen Ethik eine kanonische Auctorität. Unstreitig ist es eine wesentliche ethische Frage, wie der Christ die Zukunft der Kirche und Welt zu bedenken und die Offenbarung derselben, so wie sein Wissen davon, sittlich zu behandeln habe.

An diesen Gebrauch in der Christlichen Ethik schliesst sich noch eine andere, auch über die Schranken der Theologie hinausgreifende Benutzung der Apokalypse an, nemlich einmahl für die Erörterung des Begriffs der Christlichen Poesie [1]), sodann für die nähere Bestimmung der Christlichen Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte [2]).

Tritt nun auf diese Weise durch den wissenschaftlichen Gebrauch die vielfache praktische Bedeutung der Apokalypse hervor, so ist damit unmittelbar auch der nothwendige Gebrauch derselben in der Christlichen Lebenserbauung, im Cultus der Kirche gesetzt.

---

1) Vrgl. §. 24. S. 416 ff.
2) Vrgl. §. 7. S. 39.

ewige Ordnungen verklärt. Ist nach Paulus 1. Kor. 14. der wahre Prophet kein Glossenredner [1]), sondern wesentlich verschieden davon ein solcher πνευματικός, in welchem sich das göttliche πνεῦμα mit dem menschlichen νοῦς im Glauben wahrhaft vermittelt hat, so kann auch keine wahre biblische Weissagung oder Apokalypsis gedacht werden, in welcher auf irgend eine Weise das menschliche Wissen und Bewusstseyn in der göttlichen Geistesfülle verloren und aufgehoben, und die Schranke des individuellen Menschengeistes schlechthin durchbrochen wäre. Hieraus erklärt sich, dass die biblische Prophetie immer den Charakter und die Schranke ihrer Zeit hat, so dass der Prophet immer von einem bestimmten historischen Standpunkte der Gegenwart und Vergangenheit des göttlichen Reiches bald im engeren, bald weiteren Horizont, je nachdem das Maass des Glaubens und der Einsicht es gestattet und das praktische Bedürfniss der Glaubensgemeinschaft es fordert, die Zukunft des Reiches vorhersagt [2]).

Dieser Begriff der biblischen Weissagung rechtfertigt sich, abgesehen von seiner apologetischen systematischen Begründung je länger je mehr durch genauere Erörterung der biblischen Hauptweissagungen, insbesondere der schlechthin vollkommenen Weissagung Christi von seiner Zukunft, Matth. 24. und 25., und durch Vergleichung derselben mit demjenigen, was davon in der bisherigen Geschichte des göttlichen Reiches als wahre Erfüllung angesehen werden kann und muss. Achten wir hier eben besonders auf die Weissagung unseres Herrn, den Gipfelpunkt der biblischen Weissagung, wozu sich alle früheren als vorbereitende Bruchstücke und alle späteren als Auslegungen und Anwendungen eines ewigen Grundtextes verhalten, so ergiebt sich eben hieraus als fester Kanon für die richtige Beurtheilung, Aus-

1) S. §. 4. 2) Vrgl. §. 6.

legung und Anwendung der biblischen Weissagungen dieses: dass eine Weissagung, oder eine Apokalypse, je mehr sie das Wesentliche, innerlich Nothwendige, das wahre göttliche δεῖ, somit die ewigen Gesetze und Ordnungen Gottes in der Geschichte, ihre Epochen und Perioden, offenbart, mit Ausschliessung alles bloss Aeusserlichen und in diesem Sinne Zufälligen, was so oder auch anders seyn kann, ohne den Gang Gottes in der Geschichte irgendwie zu verändern, desto authentischer, wahrer, biblischer und desto mehr ihrer Erfüllung gewiss ist [1]). Man kann in dieser Beziehung mit Recht sagen, die vollkommene Weissagung, eben die neutestamentliche, ist in einer fortwährenden Erfüllung und damit Rechtfertigung in der Geschichte begriffen. Durchaus wahr ist, was Dr. Nitzsch sagt [2]), „dass die biblische Weissagung, indem sie es eben mit dem Göttlichen in und an der Geschichte zu thun habe, nicht aber mit dem äusserlichen Stoffe derselben, — auch die Wirklichkeit nur in den Hauptpunkten, in welchen sie vorzugsweise mit der Wahrheit eins werde, charakterisire; dass daher die Darstellungsmittel der Weissagung grösstentheils nur analogische und symbolische seyn können, somit auch das Chronologische untergeordnet und alle Zahlen in der Prophetie gewissermaassen symbolische seyen."

Für die richtige Auffassung und Auslegung der biblischen Prophetie in diesem Sinne kommt aber noch ganz besonders in Betracht der Unterschied und die gegenseitige Beziehung des Typischen und Prophetischen. Jenes ist nichts anderes als der Ausdruck des allgemeinen Gesetzes oder Typus der Geschichte, wonach in einem gegebenen historischen Process der Anfang den Fortschritt und die Vollendung prophetisch in sich schliesst, das Frühere der präformirende Keim des Spä-

---

1) Vrgl. oben §. 7.
2) A. a. O. S. 89 ff.

teren ist, und das Einzelne in der Idee und Analogie des Ganzen begriffen ist. Je mehr die göttliche Reichsgeschichte in der Schrift ein organischer Process der Offenbarungen Gottes selbst ist, desto mehr hat sie einen constanten Typus, und das Typische oder das Vorbildliche muss, wie eine unbewusste, objective, gleichsam immanente Weissagung, die heilige Geschichte durchdringen. Das Typische jedes frühern Moments für die späteren bis zur Vollendung ist der innere Zusammenhang, der stille, noch nicht bestimmt ausgesprochene prophetische Offenbarungsgang Gottes selbst in der Geschichte seines Reiches; es ist insofern das objective Zeichen- und Erfahrungsgebiet der prophetischen Wahrnehmung, das Mysteriengebiet der prophetischen Offenbarung. Die Prophetie kann angesehen werden als das durch den Geist Gottes in den prophetischen Männern bewusst und offenbar gewordene Typische, das subjective Wahrnehmen, Verstehen und Darstellen desselben. So sind Typisches und Prophetisches verschieden und auf einander bezüglich, so dass dieses jenes voraussetzt, jenes dieses zu seiner vollen heilsamen Offenbarung im menschlichen Geiste fordert. Je unvollkommener das Prophetische ist, desto mehr bezieht es sich nur auf das einzelne Typische. Die Prophetie aber ist bestimmt, das Typische ganz in sich aufzunehmen, das Centrum darin, den Grundtypus, zu erfassen und von diesem aus das ganze typische Gebiet in seinen Cardinalformen zum Bewusstseyn zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns Christus als der schlechthin vollkommene Prophet und seine Weissagung als die schlechthin vollkommene, in welcher der Grundtypus der Geschichte des göttlichen Reiches, und von diesem aus das ganze typische Gebiet völlig erkannt und dargestellt wird. Jeder andere Prophet vor ihm und nach ihm ist nur in dem Grade vollkommen, in welchem er vor ihm sich dem prophetischen Verständniss des allesbefassenden

Grundtypus nähert, und nach ihm von der Grundweissagung Christi ausgehend dieselbe richtig erfasst, auslegt und anwendet auf den weiteren Gang Gottes in der Geschichte des Reiches Christi. Wie hieraus folgt, dass die Weissagungen vor Christo für uns in dem Grade Wahrheit haben und fortwährende Geltung, in welchem sie sich der Grundweissagung Christi näheren, so folgt auch, dass der Hauptkanon für die Auslegung und den Gebrauch der Weissagungen der Apostel Christi jene Grundweissagung ist. Auch in den apostolischen Weissagungen und Apokalypsen wird mehr und weniger Incongruenz des Prophetischen und Typischen seyn, so dass in ihnen nicht alles als bewusste Prophetie auszulegen ist, sondern immer einiges seyn wird, was nur typisch verstanden und gewerthet werden kann.

5. Die Johanneische Apokalypse enthält meines Erachtens nichts, was der vollen Anwendung der aufgestellten Grundsätze über die biblische Weissagung im Wege stände. Wir haben sie eine apokalyptische ἑρμηνεία der Grundweissagung Christi genannt. Als solche und nicht anders ist sie auszulegen. Die ewige prophetische Wahrheit darin sind die prophetischen Grundgedanken des Herrn. Was diese unmittelbar ausdrückt und zum vollen richtigen Ausdruck derselben in der Beziehung auf den damahligen geschichtlichen Stand und Entwicklungsgang des Reiches Gottes gehört, — das ist ihr wesentlicher, immer gültiger Inhalt. Alles andere ist nur Symbol und Darstellungsmittel und muss als solches verstanden werden. Dahin gehört alles Chronologische und Concretgeschichtliche, wie z. B. die Neronische Gestalt des Antichrists. Diess muss allerdings zunächst in seinem bestimmten historischen Sinn auch historisch verstanden werden. Ist es aber historisch verstanden, so tritt es für uns in das Gebiet des Analogischen und Typischen. Hiermit fällt von selbst

als unstatthaft weg die chronologische Berechnungsexegese, wie sie J. A. Bengel u. a. geübt haben. Von diesem Kanon aus lässt sich auch allein richtig die hermeneutische Frage beantworten, ob und inwiefern wir in der Johanneischen Apokalypse noch zu erfüllende, geschichtlich zu seiner Zeit schon erfüllte und in dem Sinne des Propheten in seiner nächsten Zukunft zu erfüllende aber nicht erfüllte Weissagungen haben?

Dasjenige, was sich in der Apokalypse auf die letzte Zukunft Christi, das Endgericht und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage bezieht, ist, wie in der Weissagung des Herrn, der ewig wahre, unverrückbare Zielpunkt der Christlichen Geduld und Zukunftshoffnung, und in diesem Stücke ist die Weissagung ihrer Erfüllung schlechthin gewiss, aber die Erfüllung ist eine unendliche. In der apokalyptischen Darstellung dieser Endepoche ist Bild und Symbol von dem wesentlichen Ideeninhalt hermeneutisch zu unterscheiden. Mag auch der Seher Bild und Idee ununterschieden zusammengefasst haben, er hat doch diese nicht nur mitgedacht, sondern auch als den wesentlichen Gedanken im Bilde angeschauet. Der Ausleger hat sonach sowohl die Ununterschiedenheit beyder in der Conception des Verf. als die Verschiedenheit beyder für den Christlichen Glaubensverstand aufzuweisen. Was ferner das tausendjährige Zwischenreich in dem eschatologischen Process C. XX. betrifft, so hat Johannes nach dem üblichen chronologischen Schema der Apokalyptik seiner Zeit die tausend Jahre unstreitig wörtlich verstanden. Die historische Auslegung hat diess anzuerkennen. Für das volle theologische Verständniss der darin liegenden Christlichen Idee aber wird die Vorstellung symbolisch. Diese unmittelbar als prophetische Wahrheit zu nehmen, gestattet der hermeneutische Kanon, der für uns in der Grundweissagung Christi liegt, nicht, abgesehen noch von der Zahlenbestimmung nach dem damahligen chro-

nologischen System von dem sechstausendjährigen Bestande der Welt nach dem Typus der Schöpfungswoche, welche Vorstellung für den Christlichen Glauben keine Offenbarungswahrheit ist. Die in der chiliastischen Vorstellung der Apokalypse liegende Idee aber von der diesseitigen zeitlichen Seligkeit der Christenheit und der relativen Gebundenheit des Satans nach jeder kritischen Epoche des göttlichen Reiches, jeder Ueberwindung der antichristlichen Reaction, gehört in den Zusammenhang der Zukunftslehre des Evangeliums. — Gehen wir weiter rückwärts in dem eschatologischen Process der Apokalypse, so ist das ungläubige Judenthum mit seinem Jerusalem auf ewig in der Geschichte gerichtet und vernichtet, und eben so das heidnische, antichristliche Rom. Die weltgeschichtliche Thatsache ist die Erfüllungsbewährung der apokalyptischen Weissagung. Je mehr sich aber in diesen Besonderheiten die ewigen Gesetze des göttlichen Gerichts in der Weltgeschichte darstellen, desto mehr liegt auch hierin wieder eine sichere typische Weissagung für jeden analogen Fall in der Geschichte, jede reactionäre Erscheinung eines ungläubigen Jerusalems und eines antichristlichen heidnischen Römerthumes. Aber eben in diesem Theile der apokalyptischen Weissagung treten mit der strengen historischen Auslegung besonders Cap. XVII, 9 ff. besondere Momente hervor, wo wir sagen müssen, die Weissagung sey in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt worden, werde auch in diesem Sinne nie erfüllt werden. Nero ist als persönlicher Antichrist nicht wiedergekehrt; die Schlachten, welche der Seher weissagt, sind nicht geschlagen; Rom, das heidnische, hat länger bestanden, als dort chronologisch bestimmt wird. Wie diess? Unerfüllte Weissagungen haben wir auch im A. T., vrgl. z. B. Mich. 3, 12. vrgl. Jerem. 26, 18 [1]).

---

1) Andere unerfüllte Weissagungen bemerkt de Wette Einl. §. 204. d.

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster [1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben in sofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

eigentlich immer nur typisch, ja allegorisch auslegen, so gestattet eine solche Exegese weder das historische, philologische Grundprincip aller Auslegung, noch der wahre Begriff der Weissagung. Indessen liegt auch in jener apokalyptischen Parhermeneia oder Hyperhermeneia ein Element der Wahrheit, wenn wir die Stelle, abgelöst von ihrem ursprünglichen historischen Sinne, symbolisch oder analogisch nehmen, nemlich als Symbol oder Typus davon, dass das Antichristliche allezeit hervortritt theils als verführende Irrlehre, theils als zerstörende heidnische Weltmacht, und dass die letztere in ihren Culminationen, wo sie gebrochen wird, immer in einer Neroähnlichen Gestalt auftritt.

6. Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apokalypse hat von jeher in der zwischen pragmatisch fortschreitender Entwicklung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation schwebenden Darstellung gelegen. Die hermeneutische Aufgabe ist, das Verhältniss der beyden Formen der apokalyptischen Darstellung richtig zu bestimmen. Wer die eine über der anderen ganz übersieht, verkennt, legt falsch aus. Wird die recapitulirende parallelisirende Darstellung als die schlechthin vorherrschende angesehen, so entsteht die falsche synchronistische Auslegung, welche freylich den Vortheil gewährt, dass man von dem dunkel Andeutenden der einen Parallele zu dem deutlicher und näher Bestimmenden der folgenden, und von dem engeren historischen Horizont der einen Vision oder Gruppe von Visionen zu dem erweiterten, etwa der Geschichte des Papstthumes oder auch der Germanischen Völkerwanderungszeit und neueren Staatenstiftung in der anderen Gruppe, je nachdem es das Interesse der Bewährung der apokalyptischen Weissagung durch ihre vollständige historische Erfüllung fordert oder gestattet, ungehemmt fortschreiten kann. Allein die richtige Auffassung des

Verhältnisses beyder Seiten der Apok. ist diess nicht. Nach dem zum Grunde liegenden Schema der Grundweissagung Christi und des eschatologischen Lehrzusammenhanges herrscht, nicht wie im Daniel, das Parallelisirende oder Kreisförmige, sondern der historische Fortschritt, der pragmatische Process in der Darstellung der Apokalypse vor. Das Wiederkehrende, Anhaltende, Proleptische in der Darstellung ist untergeordnet. Die Aufgabe ist, jenen pragmatischen eschatologischen Process streng exegetisch so zu nehmen, wie ihn die Apokalypse darstellt, selbst, wenn auf diese Weise herauskommen sollte, dass wir in der Apokalypse unerfüllte, ja nie zu erfüllende Weissagungen haben und wir z. B. das tausendjährige Reich, wie es der Apokalyptiker in seinem Pragmatismus darstellt, so nicht in die prophetischen Lehrstücke unseres Glaubens aufnehmen können.

§. 67.

Ueber den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche.

Ist die Apokalypse ein integrirender Theil des neutestamentlichen Kanons, so hat sie auch das volle Recht, wie in der theologischen Wissenschaft so auch in der Erbauung des Christlichen Lebens in der Kirche als kanonische Schrift geachtet und gebraucht zu werden. Sie darf weder ignorirt noch secretirt werden.

Rechtmässig aber wird sie nur gebraucht auf dem Grund der wissenschaftlichen Auslegung (s. §. 65.) und nach dem Grade der ihr zukommenden kanonischen Dignität und Geltung (s. §. 63.). Als absolut versiegeltes, exegetisch unerschlossenes Buch hat sie keinen Werth. Falsch ausgelegt aber verwirrt und verdirbt sie Theologie und Kirche. Eben so, wenn sie überschätzt wird.

In der wissenschaftlichen Theologie ist es

zunächst die sogen. biblische Theologie, welche die Apokalypse zur historischen Darstellung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Prophetie und der durch dieselbe entwickelten eschatologischen Lehre des Evangeliums gebraucht. Hier ist die besondere Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie sich die apokalyptische Eschatologie zu der betreffenden Grundweissagung Christi und zu der apostolischen Lehrbegriffsentwicklung der eschatologischen Grundgedanken des Evang. verhält. Hiernach richtet sich dann die Art und der Grad der kanonischen Auctorität in der systematischen Construction des Dogma von der Vollendung der Kirche und Welt. Hat die Prophetie wesentlich etwas Ethisches und liegt in der Art, wie diese Gabe im apostolischen Zeitalter gebraucht wird, etwas Normales, so wird die Apokalypse, abgesehen noch von ihren ethischen Sätzen, auch für das System der theologischen Ethik eine kanonische Auctorität. Unstreitig ist es eine wesentliche ethische Frage, wie der Christ die Zukunft der Kirche und Welt zu bedenken und die Offenbarung derselben, so wie sein Wissen davon, sittlich zu behandeln habe.

An diesen Gebrauch in der Christlichen Ethik schliesst sich noch eine andere, auch über die Schranken der Theologie hinausgreifende Benutzung der Apokalypse an, nemlich einmahl für die Erörterung des Begriffs der Christlichen Poesie [1]), sodann für die nähere Bestimmung der Christlichen Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte [2]).

Tritt nun auf diese Weise durch den wissenschaftlichen Gebrauch die vielfache praktische Bedeutung der Apokalypse hervor, so ist damit unmittelbar auch der nothwendige Gebrauch derselben in der Christlichen Lebenserbauung, im Cultus der Kirche gesetzt.

---

1) Vrgl. §. 24. S. 416 ff.
2) Vrgl. §. 7. S. 39.

schaftliche Auslegung zu gründen sey, und **sodann**, dass vor der Gemeinde der wesentliche Christliche Lehrinhalt der Apokalypse gehörig enthüllt, im Zusammenhange mit dem biblischen, insbesondere neutestamentlichen Lehrbegriff in populärer, erbaulicher Weise vorgetragen werde, so aber, dass der verständige Leser der heiligen Schrift den Gedankeninhalt und die Gedankenform der Apokalypse, Idee und Bild oder Symbol richtig unterscheiden und in der authentischen Darstellung der Schrift auch immer wieder zusammenfassen lerne.

Leben erbaulich machen, mögliche Missverständnisse abweisen und zum richtigen Verständniss bey der Privatlectüre der Schrift hinreichende Anleitung geben, und die Geistlichen sind dazu durchaus verpflichtet.

Mit Recht ist daher in der neueren Zeit von Vielen darauf angetragen, auch die Apokalypse regelmässig in der Gemeinde auszulegen zur Erbauung. Schon Herder, mehr noch eindringend Nitzsch [1]), haben gezeigt, wie diess am besten geschehen könne. Darnach aber haben Andere auch Predigten über die Offenbarung Johannis gehalten und herausgegeben, wie z. B. Harms [2]), und ein Theil der neueren Auslegungen, wie z. B. die von Hengstenberg, versucht, das Buch den Laien, zunächst den gebildeteren, näher zu bringen und verständlich, erbaulich und lieb zu machen. Geschieht diess in der rechten Art nach den Regeln einer gesunden praktischen Theologie [3]), so kann man sicher seyn, dass das Christliche Volk gern, ja eifrig, hört und liest [4]). Wer die Apokalypse dem Volke verschliesst und entzieht, entzieht ihm und sich selbst damit eine reiche Quelle der Erbauung und Belehrung über Christliche Weissagung, so wie über den Gang und die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes auf Erden.

Die Regeln aber für den kirchlichen Gebrauch der Apokalypse ergeben sich aus dem Bisherigen leicht und sind kurz folgende: die erste ist, dass der populäre Gebrauch der Apokalypse durchweg auf die wissen-

1) S. Herders Maran Atha S. 257—266. und Nitzsch in dem Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Predigervereins v. J. 1820. S. 24 ff.

2) Die Offenbarung Joh., gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselben. 1845. Besonders die 7 Sendschreiben in der Offenb. Joh. hat man häufig in Predigten erklärt. So N. Nielsen 1840. und Heubner 1847.

3) Vrgl. Nitzsch, prakt. Theol. Bd. 2. S. 74.

4) Ich weiss, dass man in Kiel den Predigten von Harms über die Offenb. Joh. gern und aufmerksam zuhörte.

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster [1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben insofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

Zweytes Capitel.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse.

§. 68.

Nähere Bestimmung der Aufgabe und die Hauptperiodirung.

Unsere Aufgabe kann nicht seyn, die in ihren einzelnen Erscheinungen fast unübersehbare exegetische Litteratur der Apokalypse zu verzeichnen, sondern nur, durch Charakterisirung der bedeutenderen Schriften nach Inhalt, Form und Methode den Bildungsgang der Auslegung im engeren und weiteren Sinne nach seinen Hauptmomenten zur Anschauung zu bringen und so zu zeigen, wie die exegetische Aufgabe der Apokalypse im Zusammenhange sowohl mit dem jedesmahligen Bildungsstande der Theologie und Kirche, als mit der allgemeinen wissenschaftlichen und religiösen Denkweise der Christenheit zu verschiedenen Zeiten verschieden gefasst und zu lösen versucht worden ist.

Die Perioden dieser Geschichte sind im Allgemeinen die drey Hauptperioden der Kirchengeschichte, die altkatholische, die mittelalterliche und die neuere seit der Reformation. Die besonderen Epochen und Perioden innerhalb jener drey Hauptzeiträume werden sich in der pragmatischen Geschichtsdarstellung bey den epochemachenden Wendungen und Erscheinungen der Auslegung selbst erkennen und bestimmen lassen.

A.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse in der altkatholischen, Griechischen und Lateinischen Kirche.

§. 69.

Geschichte der Auslegung in den ersten drey Jahrhunderten. Justin der Märtyrer.

1. Die Apokalypse ist diejenige unter den neutestamentlichen Schriften, welche selbst in dem Kreise von Lesern, für welchen sie ursprünglich bestimmt war, auch nach dem Maasse der damahligen hermeneut. Gabe und Aufgabe nur eine sehr kleine Anzahl wahrhaft und völlig Verstehender haben konnte. Zwar als praktische Lehr- und Trostschrift wurde sie in ihren Grundgedanken und wesentlichen Zeitbeziehungen, so wie in ihren paränetischen und parakletischen Hauptmomenten wohl auch in weiteren Kreisen von den Christlichen Zeitgenossen, welche unter Leiden und Trübsal in gläubiger Hoffnung auf die Zukunft des Herrn zur Erlösung und Vollendung seines Reiches harreten, im Allgemeinen richtig verstanden. Wie ihre Sprache für die, deren Christliche Verkehrssprache die neutestam. Gräcität war, keine oder geringe Schwierigkeit hatte, so war auch ihre orientalische, insbesondere Hebräische Rhetorik und Symbolik den Kleinasiatischen, doch halb orientalischen und der alttestamentlichen prophetischen Darstellung nicht unkundigen Gemeinden nicht unverständlich. Der Verfasser des Buches war ihnen bekannt, und in der Gemeinschaft seines prophetischen Geistes und seiner Lehre konnte ihnen seine Zukunftsoffenbarung nicht wesentlich verschlossen bleiben. Allein abgesehen davon, dass in jeder wahren Prophetie auch für die verstehenden Zeitgenossen ein dunkles Wort, ein Räthsel ist, welches seine Lösung erst von der weiteren geschichtli-

chen Erfahrung empfangen kann, so ist die Apokalypse, wie wir gesehen haben, im gewissen Sinne ein gelehrtes Kunstproduct ihrer Zeit, welches zu seinem völligen Verständniss einen Grad von prophetischer oder apokalyptischer Gelehrtheit voraussetzt, welche wohl nur sehr wenigen in dem Johanneischen Leserkreise eigen war. So fing die Apokalypse an mit einem praktisch zwar genügenden populären Verständniss, aber doch zugleich mehr, als jede andere neutestamentliche Schrift, auch mit einem Mangel an dem völligen im guten Sinn gelehrten Verständniss; woraus denn, je mehr die Gegenwart der Johanneischen Prophetie Vergangenheit wurde, und die apostolische Geistesfülle und Geistesklarheit in der Kirche abnahm, desto mehr Missverständniss und Missbrauch entstehen musste. Der Schlüssel des unmittelbaren Mitwissens und Verständnisses der ursprünglichen Leser war schon für das nächste Geschlecht verloren. Keine noch so strenge traditionelle Perpetuität kann den Verlust verhindern. Nur die hermeneutische Kunst und Wissenschaft kann ihn ersetzen. Diese aber entstand erst im dritten Jahrhundert im Zusammenhange mit der Alexandrinischen Theologie, und kam in der ganzen altkatholischen und mittelalterlichen Zeit über ihre unvollkommenen Anfänge nicht hinaus. Die eigenthümliche Art der Apokalypse erschwerte die hermeneutische Aufgabe doppelt und dreyfach. Und so erklärt sich, dass die wahre wissenschaftliche Auslegung der Apokalypse, so oft auch der Ansatz dazu gemacht wurde, doch von der altkatholischen und der mittelalterlichen Kirche nicht erreicht wurde, sondern die Schrift lange Jahrhunderte hindurch mit gänzlichem und halbem Unverstand und Missverstand zu kämpfen hatte.

2. Kaum war die Zeit der ersten mitwissenden Leser vorüber, so wurden auch der wahre Verfasser des Buches so wie die Zeit seiner Abfassung unbekannt. An die Stelle der Mitwissenschaft der ersten Leser tra-

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster[1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben in sofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

---

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

eigentlich immer nur typisch, ja allegorisch auslegen, so gestattet eine solche Exegese weder das historische, philologische Grundprincip aller Auslegung, noch der wahre Begriff der Weissagung. Indessen liegt auch in jener apokalyptischen Parhermeneia oder Hyperhermeneia ein Element der Wahrheit, wenn wir die Stelle, abgelöst von ihrem ursprünglichen historischen Sinne, symbolisch oder analogisch nehmen, nemlich als Symbol oder Typus davon, dass das Antichristliche allezeit hervortritt theils als verführende Irrlehre, theils als zerstörende heidnische Weltmacht, und dass die letztere in ihren Culminationen, wo sie gebrochen wird, immer in einer Neroähnlichen Gestalt auftritt.

6. Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apokalypse hat von jeher in der zwischen pragmatisch fortschreitender Entwicklung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation schwebenden Darstellung gelegen. Die hermeneutische Aufgabe ist, das Verhältniss der beyden Formen der apokalyptischen Darstellung richtig zu bestimmen. Wer die eine über der anderen ganz übersieht, verkennt, legt falsch aus. Wird die recapitulirende parallelisirende Darstellung als die schlechthin vorherrschende angesehen, so entsteht die falsche synchronistische Auslegung, welche freylich den Vortheil gewährt, dass man von dem dunkel Andeutenden der einen Parallele zu dem deutlicher und näher Bestimmenden der folgenden, und von dem engeren historischen Horizont der einen Vision oder Gruppe von Visionen zu dem erweiterten, etwa der Geschichte des Papstthumes oder auch der Germanischen Völkerwanderungszeit und neueren Staatenstiftung in der anderen Gruppe, je nachdem es das Interesse der Bewährung der apokalyptischen Weissagung durch ihre vollständige historische Erfüllung fordert oder gestattet, ungehemmt fortschreiten kann. Allein die richtige Auffassung des

als unstatthaft weg die chronologische Berechnungsexegese, wie sie J. A. Bengel u. a. geübt haben. Von diesem Kanon aus lässt sich auch allein richtig die hermeneutische Frage beantworten, ob und inwiefern wir in der Johanneischen Apokalypse noch zu erfüllende, geschichtlich zu seiner Zeit schon erfüllte und in dem Sinne des Propheten in seiner nächsten Zukunft zu erfüllende aber nicht erfüllte Weissagungen haben?

Dasjenige, was sich in der Apokalypse auf die letzte Zukunft Christi, das Endgericht und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage bezieht, ist, wie in der Weissagung des Herrn, der ewig wahre, unverrückbare Zielpunkt der Christlichen Geduld und Zukunftshoffnung, und in diesem Stücke ist die Weissagung ihrer Erfüllung schlechthin gewiss, aber die Erfüllung ist eine unendliche. In der apokalyptischen Darstellung dieser Endepoche ist Bild und Symbol von dem wesentlichen Ideeninhalt hermeneutisch zu unterscheiden. Mag auch der Seher Bild und Idee ununterschieden zusammengefasst haben, er hat doch diese nicht nur mitgedacht, sondern auch als den wesentlichen Gedanken im Bilde angeschauet. Der Ausleger hat sonach sowohl die Ununterschiedenheit beyder in der Conception des Verf. als die Verschiedenheit beyder für den Christlichen Glaubensverstand aufzuweisen. Was ferner das tausendjährige Zwischenreich in dem eschatologischen Process C. XX. betrifft, so hat Johannes nach dem üblichen chronologischen Schema der Apokalyptik seiner Zeit die tausend Jahre unstreitig wörtlich verstanden. Die historische Auslegung hat diess anzuerkennen. Für das volle theologische Verständniss der darin liegenden Christlichen Idee aber wird die Vorstellung symbolisch. Diese unmittelbar als prophetische Wahrheit zu nehmen, gestattet der hermeneutische Kanon, der für uns in der Grundweissagung Christi liegt, nicht, abgesehen noch von der Zahlenbestimmung nach dem damahligen chro-

nologischen System von dem sechstausendjährigen Bestande der Welt nach dem Typus der Schöpfungswoche, welche Vorstellung für den Christlichen Glauben keine Offenbarungswahrheit ist. Die in der chiliastischen Vorstellung der Apokalypse liegende Idee aber von der diesseitigen zeitlichen Seligkeit der Christenheit und der relativen Gebundenheit des Satans nach jeder kritischen Epoche des göttlichen Reiches, jeder Ueberwindung der antichristlichen Reaction, gehört in den Zusammenhang der Zukunftslehre des Evangeliums. — Gehen wir weiter rückwärts in dem eschatologischen Process der Apokalypse, so ist das ungläubige Judenthum mit seinem Jerusalem auf ewig in der Geschichte gerichtet und vernichtet, und eben so das heidnische, antichristliche Rom. Die weltgeschichtliche Thatsache ist die Erfüllungsbewährung der apokalyptischen Weissagung. Je mehr sich aber in diesen Besonderheiten die ewigen Gesetze des göttlichen Gerichts in der Weltgeschichte darstellen, desto mehr liegt auch hierin wieder eine sichere typische Weissagung für jeden analogen Fall in der Geschichte, jede reactionäre Erscheinung eines ungläubigen Jerusalems und eines antichristlichen heidnischen Römerthumes. Aber eben in diesem Theile der apokalyptischen Weissagung treten mit der strengen historischen Auslegung besonders Cap. XVII, 9 ff. besondere Momente hervor, wo wir sagen müssen, die Weissagung sey in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt worden, werde auch in diesem Sinne nie erfüllt werden. Nero ist als persönlicher Antichrist nicht wiedergekehrt; die Schlachten, welche der Seher weissagt, sind nicht geschlagen; Rom, das heidnische, hat länger bestanden, als dort chronologisch bestimmt wird. Wie diess? Unerfüllte Weissagungen haben wir auch im A. T., vrgl. z. B. Mich. 3, 12. vrgl. Jerem. 26, 18 [1]).

---

1) Andere unerfüllte Weissagungen bemerkt de Wette Einl. §. 204. d.

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster [1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben insofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

eigentlich immer nur typisch, ja allegorisch auslegen, so gestattet eine solche Exegese weder das historische, philologische Grundprincip aller Auslegung, noch der wahre Begriff der Weissagung. Indessen liegt auch in jener apokalyptischen Parhermeneia oder Hyperhermeneia ein Element der Wahrheit, wenn wir die Stelle, abgelöst von ihrem ursprünglichen historischen Sinne, symbolisch oder analogisch nehmen, nemlich als Symbol oder Typus davon, dass das Antichristliche allezeit hervortritt theils als verführende Irrlehre, theils als zerstörende heidnische Weltmacht, und dass die letztere in ihren Culminationen, wo sie gebrochen wird, immer in einer Neroähnlichen Gestalt auftritt.

6. Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apokalypse hat von jeher in der zwischen pragmatisch fortschreitender Entwicklung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation schwebenden Darstellung gelegen. Die hermeneutische Aufgabe ist, das Verhältniss der beyden Formen der apokalyptischen Darstellung richtig zu bestimmen. Wer die eine über der anderen ganz übersieht, verkennt, legt falsch aus. Wird die recapitulirende parallelisirende Darstellung als die schlechthin vorherrschende angesehen, so entsteht die falsche synchronistische Auslegung, welche freylich den Vortheil gewährt, dass man von dem dunkel Andeutenden der einen Parallele zu dem deutlicher und näher Bestimmenden der folgenden, und von dem engeren historischen Horizont der einen Vision oder Gruppe von Visionen zu dem erweiterten, etwa der Geschichte des Papstthumes oder auch der Germanischen Völkerwanderungszeit und neueren Staatenstiftung in der anderen Gruppe, je nachdem es das Interesse der Bewährung der apokalyptischen Weissagung durch ihre vollständige historische Erfüllung fordert oder gestattet, ungehemmt fortschreiten kann. Allein die richtige Auffassung des

Verhältnisses beyder Seiten der Apok. ist diess nicht. Nach dem zum Grunde liegenden Schema der Grundweissagung Christi und des eschatologischen Lehrzusammenhanges herrscht, nicht wie im Daniel, das Parallelisirende oder Kreisförmige, sondern der historische Fortschritt, der pragmatische Process in der Darstellung der Apokalypse vor. Das Wiederkehrende, Anhaltende, Proleptische in der Darstellung ist untergeordnet. Die Aufgabe ist, jenen pragmatischen eschatologischen Process streng exegetisch so zu nehmen, wie ihn die Apokalypse darstellt, selbst, wenn auf diese Weise herauskommen sollte, dass wir in der Apokalypse unerfüllte, ja nie zu erfüllende Weissagungen haben und wir z. B. das tausendjährige Reich, wie es der Apokalyptiker in seinem Pragmatismus darstellt, so nicht in die prophetischen Lehrstücke unseres Glaubens aufnehmen können.

§. 67.

Ueber den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche.

Ist die Apokalypse ein integrirender Theil des neutestamentlichen Kanons, so hat sie auch das volle Recht, wie in der theologischen Wissenschaft so auch in der Erbauung des Christlichen Lebens in der Kirche als kanonische Schrift geachtet und gebraucht zu werden. Sie darf weder ignorirt noch secretirt werden.

Rechtmässig aber wird sie nur gebraucht auf dem Grund der wissenschaftlichen Auslegung (s. §. 65.) und nach dem Grade der ihr zukommenden kanonischen Dignität und Geltung (s. §. 63.). Als absolut versiegeltes, exegetisch unerschlossenes Buch hat sie keinen Werth. Falsch ausgelegt aber verwirrt und verdirbt sie Theologie und Kirche. Eben so, wenn sie überschätzt wird.

In der wissenschaftlichen Theologie ist es

zunächst die sogen. biblische Theologie, welche die Apokalypse zur historischen Darstellung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Prophetie und der durch dieselbe entwickelten eschatologischen Lehre des Evangeliums gebraucht. Hier ist die besondere Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie sich die apokalyptische Eschatologie zu der betreffenden Grundweissagung Christi und zu der apostolischen Lehrbegriffsentwicklung der eschatologischen Grundgedanken des Evang. verhält. Hiernach richtet sich dann die Art und der Grad der kanonischen Auctorität in der systematischen Construction des Dogma von der Vollendung der Kirche und Welt. Hat die Prophetie wesentlich etwas Ethisches und liegt in der Art, wie diese Gabe im apostolischen Zeitalter gebraucht wird, etwas Normales, so wird die Apokalypse, abgesehen noch von ihren ethischen Sätzen, auch für das System der theologischen Ethik eine kanonische Auctorität. Unstreitig ist es eine wesentliche ethische Frage, wie der Christ die Zukunft der Kirche und Welt zu bedenken und die Offenbarung derselben, so wie sein Wissen davon, sittlich zu behandeln habe.

An diesen Gebrauch in der Christlichen Ethik schliesst sich noch eine andere, auch über die Schranken der Theologie hinausgreifende Benutzung der Apokalypse an, nemlich einmahl für die Erörterung des Begriffs der Christlichen Poesie [1]), sodann für die nähere Bestimmung der Christlichen Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte [2]).

Tritt nun auf diese Weise durch den wissenschaftlichen Gebrauch die vielfache praktische Bedeutung der Apokalypse hervor, so ist damit unmittelbar auch der nothwendige Gebrauch derselben in der Christlichen Lebenserbauung, im Cultus der Kirche gesetzt.

---

1) Vrgl. §. 24. S. 416 ff.
2) Vrgl. §. 7. S. 39.

Die Hauptsache ist hier ihr Gebrauch in der Predigt und im katechetischen Unterricht. Ihr Gebrauch in der Liturgie wird sich eben nur auf die einzelnen liturgischen Stellen in ihr beschränken. Die kirchliche Liederdichtung aber hat aus ihr von jeher in ihren eschatologischen Gesängen einen Theil ihres schönsten neutestamentlichen Bilderschmuckes genommen [1]). Für die kirchliche Mahlerey im Cultus ist sie so gut, wie ein verschlossenes Buch nur geniale Meister, wie Cornelius, können daraus Motive gewinnen und den phantastischen Gestalten der Apokalypse Maass und Schönheit für die kirchliche Kunst geben [2]).

Was ihren Gebrauch in der Predigt und im Volksunterricht betrifft, so ist der Wahn, als sey die Apokalypse ein für die Laien und die Gemeinde verschlossenes, ja gefährliches, weil leicht von der Schwärmerey gemissbrauchtes, Buch, welches man vor dem Volke verschlossen halten müsse, jetzt wohl ziemlich verschwunden. Hat das Buch ein Recht im Kanon des N. T. zu stehen und für das Volk übersetzt zu werden, so ist es ein Gemeingut der ganzen Kirche, welches Niemandem verkümmert werden darf. Die in der evangelischen Kirche grundsätzlich ausgesprochene Offenkundigkeit und Oeffentlichkeit der ganzen heiligen Schrift verbietet irgend ein Buch vor dem Volke wegen möglichen Missverstandes zu secretiren. Kann und muss es von den Theologen im Zusammenhange der theologischen Wissenschaft ausgelegt und verstanden werden, so hat auch die Christliche Volksgemeinde ein unzerstörbares Recht, von ihren Geistlichen zu fordern, dass sie vor ihr das Buch auslegen und für das Christliche

1) Ich erinnere nur an das dies irae der alten Kirche und aus der evangelischen Kirche an die älteren: Wachet auf, ruft uns die Stimme, Jerusalem, du hochgebaute Stadt, und unter den neueren an das schöne Lied von J. Timoth. Hermes: Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.

2) Vrgl. §. 24. S. 404.

Leben erbaulich machen, mögliche Missverständnisse abweisen und zum richtigen Verständniss bey der Privatlectüre der Schrift hinreichende Anleitung geben, und die Geistlichen sind dazu durchaus verpflichtet.

Mit Recht ist daher in der neueren Zeit von Vielen darauf angetragen, auch die Apokalypse regelmässig in der Gemeinde auszulegen zur Erbauung. Schon Herder, mehr noch eindringend Nitzsch [1]), haben gezeigt, wie diess am besten geschehen könne. Darnach aber haben Andere auch Predigten über die Offenbarung Johannis gehalten und herausgegeben, wie z. B. Harms [2]), und ein Theil der neueren Auslegungen, wie z. B. die von Hengstenberg, versucht, das Buch den Laien, zunächst den gebildeteren, näher zu bringen und verständlich, erbaulich und lieb zu machen. Geschieht diess in der rechten Art nach den Regeln einer gesunden praktischen Theologie [3]), so kann man sicher seyn, dass das Christliche Volk gern, ja eifrig, hört und liest [4]). Wer die Apokalypse dem Volke verschliesst und entzieht, entzieht ihm und sich selbst damit eine reiche Quelle der Erbauung und Belehrung über Christliche Weissagung, so wie über den Gang und die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes auf Erden.

Die Regeln aber für den kirchlichen Gebrauch der Apokalypse ergeben sich aus dem Bisherigen leicht und sind kurz folgende: die erste ist, dass der populäre Gebrauch der Apokalypse durchweg auf die wissen-

1) S. Herders Maran Atha S. 257—266. und Nitzsch in dem Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Predigervereins v. J. 1820. S. 24 ff.

2) Die Offenbarung Joh., gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselben. 1845. Besonders die 7 Sendschreiben in der Offenb. Joh. hat man häufig in Predigten erklärt. So N. Nielsen 1840. und Heubner 1847.

3) Vrgl. Nitzsch, prakt. Theol. Bd. 2. S. 74.

4) Ich weiss, dass man in Kiel den Predigten von Harms über die Offenb. Joh. gern und aufmerksam zuhörte.

schaftliche Auslegung zu gründen sey, und sodann, dass vor der Gemeinde der wesentliche Christliche Lehrinhalt der Apokalypse gehörig enthüllt, im Zusammenhange mit dem biblischen, insbesondere neutestamentlichen Lehrbegriff in populärer, erbaulicher Weise vorgetragen werde, so aber, dass der verständige Leser der heiligen Schrift den Gedankeninhalt und die Gedankenform der Apokalypse, Idee und Bild oder Symbol richtig unterscheiden und in der authentischen Darstellung der Schrift auch immer wieder zusammenfassen lerne.

Zweytes Capitel.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse.

§. 68.

Nähere Bestimmung der Aufgabe und die Hauptperiodirung.

Unsere Aufgabe kann nicht seyn, die in ihren einzelnen Erscheinungen fast unübersehbare exegetische Litteratur der Apokalypse zu verzeichnen, sondern nur, durch Charakterisirung der bedeutenderen Schriften nach Inhalt, Form und Methode den Bildungsgang der Auslegung im engeren und weiteren Sinne nach seinen Hauptmomenten zur Anschauung zu bringen und so zu zeigen, wie die exegetische Aufgabe der Apokalypse im Zusammenhange sowohl mit dem jedesmahligen Bildungsstande der Theologie und Kirche, als mit der allgemeinen wissenschaftlichen und religiösen Denkweise der Christenheit zu verschiedenen Zeiten verschieden gefasst und zu lösen versucht worden ist.

Die Perioden dieser Geschichte sind im Allgemeinen die drey Hauptperioden der Kirchengeschichte, die altkatholische, die mittelalterliche und die neuere seit der Reformation. Die besonderen Epochen und Perioden innerhalb jener drey Hauptzeiträume werden sich in der pragmatischen Geschichtsdarstellung bey den epochemachenden Wendungen und Erscheinungen der Auslegung selbst erkennen und bestimmen lassen.

A.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse in der altkatholischen, Griechischen und Lateinischen Kirche.

§. 69.

Geschichte der Auslegung in den ersten drey Jahrhunderten. Justin der Märtyrer.

1. Die Apokalypse ist diejenige unter den neutestamentlichen Schriften, welche selbst in dem Kreise von Lesern, für welchen sie ursprünglich bestimmt war, auch nach dem Maasse der damahligen hermeneut. Gabe und Aufgabe nur eine sehr kleine Anzahl wahrhaft und völlig Verstehender haben konnte. Zwar als praktische Lehr- und Trostschrift wurde sie in ihren Grundgedanken und wesentlichen Zeitbeziehungen, so wie in ihren paränetischen und parakletischen Hauptmomenten wohl auch in weiteren Kreisen von den Christlichen Zeitgenossen, welche unter Leiden und Trübsal in gläubiger Hoffnung auf die Zukunft des Herrn zur Erlösung und Vollendung seines Reiches harreten, im Allgemeinen richtig verstanden. Wie ihre Sprache für die, deren Christliche Verkehrssprache die neutestam. Gräcität war, keine oder geringe Schwierigkeit hatte, so war auch ihre orientalische, insbesondere Hebräische Rhetorik und Symbolik den Kleinasiatischen, doch halb orientalischen und der alttestamentlichen prophetischen Darstellung nicht unkundigen Gemeinden nicht unverständlich. Der Verfasser des Buches war ihnen bekannt, und in der Gemeinschaft seines prophetischen Geistes und seiner Lehre konnte ihnen seine Zukunftsoffenbarung nicht wesentlich verschlossen bleiben. Allein abgesehen davon, dass in jeder wahren Prophetie auch für die verstehenden Zeitgenossen ein dunkles Wort, ein Räthsel ist, welches seine Lösung erst von der weiteren geschichtli-

chen Erfahrung empfangen kann, so ist die Apokalypse, wie wir gesehen haben, im gewissen Sinne ein gelehrtes Kunstproduct ihrer Zeit, welches zu seinem völligen Verständniss einen Grad von prophetischer oder apokalyptischer Gelehrtheit voraussetzt, welche wohl nur sehr wenigen in dem Johanneischen Leserkreise eigen war. So fing die Apokalypse an mit einem praktisch zwar genügenden populären Verständniss, aber doch zugleich mehr, als jede andere neutestamentliche Schrift, auch mit einem Mangel an dem völligen im guten Sinn gelehrten Verständniss; woraus denn, je mehr die Gegenwart der Johanneischen Prophetie Vergangenheit wurde, und die apostolische Geistesfülle und Geistesklarheit in der Kirche abnahm, desto mehr Missverständniss und Missbrauch entstehen musste. Der Schlüssel des unmittelbaren Mitwissens und Verständnisses der ursprünglichen Leser war schon für das nächste Geschlecht verloren. Keine noch so strenge traditionelle Perpetuität kann den Verlust verhindern. Nur die hermeneutische Kunst und Wissenschaft kann ihn ersetzen. Diese aber entstand erst im dritten Jahrhundert im Zusammenhange mit der Alexandrinischen Theologie, und kam in der ganzen altkatholischen und mittelalterlichen Zeit über ihre unvollkommenen Anfänge nicht hinaus. Die eigenthümliche Art der Apokalypse erschwerte die hermeneutische Aufgabe doppelt und dreyfach. Und so erklärt sich, dass die wahre wissenschaftliche Auslegung der Apokalypse, so oft auch der Ansatz dazu gemacht wurde, doch von der altkatholischen und der mittelalterlichen Kirche nicht erreicht wurde, sondern die Schrift lange Jahrhunderte hindurch mit gänzlichem und halbem Unverstand und Missverstand zu kämpfen hatte.

2. Kaum war die Zeit der ersten mitwissenden Leser vorüber, so wurden auch der wahre Verfasser des Buches so wie die Zeit seiner Abfassung unbekannt. An die Stelle der Mitwissenschaft der ersten Leser tra-

Verhältnisses beyder Seiten der Apok. ist diess nicht. Nach dem zum Grunde liegenden Schema der Grundweissagung Christi und des eschatologischen Lehrzusammenhanges herrscht, nicht wie im Daniel, das Parallelisirende oder Kreisförmige, sondern der historische Fortschritt, der pragmatische Process in der Darstellung der Apokalypse vor. Das Wiederkehrende, Anhaltende, Proleptische in der Darstellung ist untergeordnet. Die Aufgabe ist, jenen pragmatischen eschatologischen Process streng exegetisch so zu nehmen, wie ihn die Apokalypse darstellt, selbst, wenn auf diese Weise herauskommen sollte, dass wir in der Apokalypse unerfüllte, ja nie zu erfüllende Weissagungen haben und wir z. B. das tausendjährige Reich, wie es der Apokalyptiker in seinem Pragmatismus darstellt, so nicht in die prophetischen Lehrstücke unseres Glaubens aufnehmen können.

§. 67.

Ueber den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche.

Ist die Apokalypse ein integrirender Theil des neutestamentlichen Kanons, so hat sie auch das volle Recht, wie in der theologischen Wissenschaft so auch in der Erbauung des Christlichen Lebens in der Kirche als kanonische Schrift geachtet und gebraucht zu werden. Sie darf weder ignorirt noch secretirt werden.

Rechtmässig aber wird sie nur gebraucht auf dem Grund der wissenschaftlichen Auslegung (s. §. 65.) und nach dem Grade der ihr zukommenden kanonischen Dignität und Geltung (s. §. 63.). Als absolut versiegeltes, exegetisch unerschlossenes Buch hat sie keinen Werth. Falsch ausgelegt aber verwirrt und verdirbt sie Theologie und Kirche. Eben so, wenn sie überschätzt wird.

In der wissenschaftlichen Theologie ist es

zunächst die sogen. biblische Theologie, welche die Apokalypse zur historischen Darstellung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Prophetie und der durch dieselbe entwickelten eschatologischen Lehre des Evangeliums gebraucht. Hier ist die besondere Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie sich die apokalyptische Eschatologie zu der betreffenden Grundweissagung Christi und zu der apostolischen Lehrbegriffsentwicklung der eschatologischen Grundgedanken des Evang. verhält. Hiernach richtet sich dann die Art und der Grad der kanonischen Auctorität in der systematischen Construction des Dogma von der Vollendung der Kirche und Welt. Hat die Prophetie wesentlich etwas Ethisches und liegt in der Art, wie diese Gabe im apostolischen Zeitalter gebraucht wird, etwas Normales, so wird die Apokalypse, abgesehen noch von ihren ethischen Sätzen, auch für das System der theologischen Ethik eine kanonische Auctorität. Unstreitig ist es eine wesentliche ethische Frage, wie der Christ die Zukunft der Kirche und Welt zu bedenken und die Offenbarung derselben, so wie sein Wissen davon, sittlich zu behandeln habe.

An diesen Gebrauch in der Christlichen Ethik schliesst sich noch eine andere, auch über die Schranken der Theologie hinausgreifende Benutzung der Apokalypse an, nemlich einmahl für die Erörterung des Begriffs der Christlichen Poesie [1]), sodann für die nähere Bestimmung der Christlichen Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte [2]).

Tritt nun auf diese Weise durch den wissenschaftlichen Gebrauch die vielfache praktische Bedeutung der Apokalypse hervor, so ist damit unmittelbar auch der nothwendige Gebrauch derselben in der Christlichen Lebenserbauung, im Cultus der Kirche gesetzt.

---

1) Vrgl. §. 24. S. 416 ff.
2) Vrgl. §. 7. S. 39.

teren ist, und das Einzelne in der Idee und Analogie des Ganzen begriffen ist. Je mehr die göttliche Reichsgeschichte in der Schrift ein organischer Process der Offenbarungen Gottes selbst ist, desto mehr hat sie einen constanten Typus, und das Typische oder das Vorbildliche muss, wie eine unbewusste, objective, gleichsam immanente Weissagung, die heilige Geschichte durchdringen. Das Typische jedes frühern Moments für die späteren bis zur Vollendung ist der innere Zusammenhang, der stille, noch nicht bestimmt ausgesprochene prophetische Offenbarungsgang Gottes selbst in der Geschichte seines Reiches; es ist insofern das objective Zeichen- und Erfahrungsgebiet der prophetischen Wahrnehmung, das Mysteriengebiet der prophetischen Offenbarung. Die Prophetie kann angesehen werden als das durch den Geist Gottes in den prophetischen Männern bewusst und offenbar gewordene Typische, das subjective Wahrnehmen, Verstehen und Darstellen desselben. So sind Typisches und Prophetisches verschieden und auf einander bezüglich, so dass dieses jenes voraussetzt, jenes dieses zu seiner vollen heilsamen Offenbarung im menschlichen Geiste fordert. Je unvollkommener das Prophetische ist, desto mehr bezieht es sich nur auf das einzelne Typische. Die Prophetie aber ist bestimmt, das Typische ganz in sich aufzunehmen, das Centrum darin, den Grundtypus, zu erfassen und von diesem aus das ganze typische Gebiet in seinen Cardinalformen zum Bewusstseyn zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns Christus als der schlechthin vollkommene Prophet und seine Weissagung als die schlechthin vollkommene, in welcher der Grundtypus der Geschichte des göttlichen Reiches, und von diesem aus das ganze typische Gebiet völlig erkannt und dargestellt wird. Jeder andere Prophet vor ihm und nach ihm ist nur in dem Grade vollkommen, in welchem er vor ihm sich dem prophetischen Verständniss des allesbefassenden

Grundtypus nähert, und nach ihm von der Grundweissagung Christi ausgehend dieselbe richtig erfasst, auslegt und anwendet auf den weiteren Gang Gottes in der Geschichte des Reiches Christi. Wie hieraus folgt, dass die Weissagungen vor Christo für uns in dem Grade Wahrheit haben und fortwährende Geltung, in welchem sie sich der Grundweissagung Christi näheren, so folgt auch, dass der Hauptkanon für die Auslegung und den Gebrauch der Weissagungen der Apostel Christi jene Grundweissagung ist. Auch in den apostolischen Weissagungen und Apokalypsen wird mehr und weniger Incongruenz des Prophetischen und Typischen seyn, so dass in ihnen nicht alles als bewusste Prophetie auszulegen ist, sondern immer einiges seyn wird, was nur typisch verstanden und gewerthet werden kann.

5. Die Johanneische Apokalypse enthält meines Erachtens nichts, was der vollen Anwendung der aufgestellten Grundsätze über die biblische Weissagung im Wege stände. Wir haben sie eine apokalyptische ἑρμηνεία der Grundweissagung Christi genannt. Als solche und nicht anders ist sie auszulegen. Die ewige prophetische Wahrheit darin sind die prophetischen Grundgedanken des Herrn. Was diese unmittelbar ausdrückt und zum vollen richtigen Ausdruck derselben in der Beziehung auf den damahligen geschichtlichen Stand und Entwicklungsgang des Reiches Gottes gehört, — das ist ihr wesentlicher, immer gültiger Inhalt. Alles andere ist nur Symbol und Darstellungsmittel und muss als solches verstanden werden. Dahin gehört alles Chronologische und Concretgeschichtliche, wie z. B. die Neronische Gestalt des Antichrists. Diess muss allerdings zunächst in seinem bestimmten historischen Sinn auch historisch verstanden werden. Ist es aber historisch verstanden, so tritt es für uns in das Gebiet des Analogischen und Typischen. Hiermit fällt von selbst

als unstatthaft weg die chronologische Berechnungsexegese, wie sie J. A. Bengel u. a. geübt haben. Von diesem Kanon aus lässt sich auch allein richtig die hermeneutische Frage beantworten, ob und inwiefern wir in der Johanneischen Apokalypse noch zu erfüllende, geschichtlich zu seiner Zeit schon erfüllte und in dem Sinne des Propheten in seiner nächsten Zukunft zu erfüllende aber nicht erfüllte Weissagungen haben?

Dasjenige, was sich in der Apokalypse auf die letzte Zukunft Christi, das Endgericht und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage bezieht, ist, wie in der Weissagung des Herrn, der ewig wahre, unverrückbare Zielpunkt der Christlichen Geduld und Zukunftshoffnung, und in diesem Stücke ist die Weissagung ihrer Erfüllung schlechthin gewiss, aber die Erfüllung ist eine unendliche. In der apokalyptischen Darstellung dieser Endepoche ist Bild und Symbol von dem wesentlichen Ideeninhalt hermeneutisch zu unterscheiden. Mag auch der Seher Bild und Idee ununterschieden zusammengefasst haben, er hat doch diese nicht nur mitgedacht, sondern auch als den wesentlichen Gedanken im Bilde angeschauet. Der Ausleger hat sonach sowohl die Ununterschiedenheit beyder in der Conception des Verf. als die Verschiedenheit beyder für den Christlichen Glaubensverstand aufzuweisen. Was ferner das tausendjährige Zwischenreich in dem eschatologischen Process C. XX. betrifft, so hat Johannes nach dem üblichen chronologischen Schema der Apokalyptik seiner Zeit die tausend Jahre unstreitig wörtlich verstanden. Die historische Auslegung hat diess anzuerkennen. Für das volle theologische Verständniss der darin liegenden Christlichen Idee aber wird die Vorstellung symbolisch. Diese unmittelbar als prophetische Wahrheit zu nehmen, gestattet der hermeneutische Kanon, der für uns in der Grundweissagung Christi liegt, nicht, abgesehen noch von der Zahlenbestimmung nach dem damahligen chro-

nologischen System von dem sechstausendjährigen Bestande der Welt nach dem Typus der Schöpfungswoche, welche Vorstellung für den Christlichen Glauben keine Offenbarungswahrheit ist. Die in der chiliastischen Vorstellung der Apokalypse liegende Idee aber von der diesseitigen zeitlichen Seligkeit der Christenheit und der relativen Gebundenheit des Satans nach jeder kritischen Epoche des göttlichen Reiches, jeder Ueberwindung der antichristlichen Reaction, gehört in den Zusammenhang der Zukunftslehre des Evangeliums. — Gehen wir weiter rückwärts in dem eschatologischen Process der Apokalypse, so ist das ungläubige Judenthum mit seinem Jerusalem auf ewig in der Geschichte gerichtet und vernichtet, und eben so das heidnische, antichristliche Rom. Die weltgeschichtliche Thatsache ist die Erfüllungsbewährung der apokalyptischen Weissagung. Je mehr sich aber in diesen Besonderheiten die ewigen Gesetze des göttlichen Gerichts in der Weltgeschichte darstellen, desto mehr liegt auch hierin wieder eine sichere typische Weissagung für jeden analogen Fall in der Geschichte, jede reactionäre Erscheinung eines ungläubigen Jerusalems und eines antichristlichen heidnischen Römerthumes. Aber eben in diesem Theile der apokalyptischen Weissagung treten mit der strengen historischen Auslegung besonders Cap. XVII, 9 ff. besondere Momente hervor, wo wir sagen müssen, die Weissagung sey in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt worden, werde auch in diesem Sinne nie erfüllt werden. Nero ist als persönlicher Antichrist nicht wiedergekehrt; die Schlachten, welche der Seher weissagt, sind nicht geschlagen; Rom, das heidnische, hat länger bestanden, als dort chronologisch bestimmt wird. Wie diess? Unerfüllte Weissagungen haben wir auch im A. T., vrgl. z. B. Mich. 3, 12. vrgl. Jerem. 26, 18 [1]).

1) Andere unerfüllte Weissagungen bemerkt de Wette Einl. §. 204. d.

Auch neutestamentliche Weissagungen, z. B. 2. Thess. 2, 7. sind in ihrem ursprünglichen Sinne nicht erfüllt. Streng genommen, bleibt auch immer eine Incongruenz zwischen der neutestamentlichen Erfüllung und der messianischen Weissagung im A. T. Dachten sich die Apostel die Zukunft des Herrn zum Endgericht noch in ihrem Zeitalter eintretend, so ist das nicht geschehen, und das ἐν τάχει der Apokalypse ist in seinem ursprünglichen Sinne nicht eingetreten. Hat, wie Köster [1]) bemerkt, erst die gänzliche Erfüllung volle Beweiskraft für die Wahrheit einer Weissagung, so muss man zugeben, dass einem Theile der apokalyptischen Weissagungen in ihrem ursprünglichen Sinne diese volle Beweiskraft fehlt. Beurtheilen wir die Apokalypse als eine prophet. Hermeneia und Entwicklung der Grundweissagung Christi, so ist nach dem Kanon dieser letzteren einfach zu sagen, dass die Apokalypse, indem sie in jenem Theile ihrer Weissagung in den besonderen äusserlichen Geschichtsstoff, ja selbst in das Chronologische und damit Unwesentliche, Indifferente, eingeht, mit jenem Kanon in Widerspruch ist, und wir haben in sofern darin keine unmittelbare prophetische Wahrheit. Ist nur das unmittelbare Herrenwort selbst das schlechthin Untrügliche für uns und das apostolische Verständniss desselben nur relativ und mittelbar unfehlbar, so hat diese Erscheinung für den evangelischen Theologen nichts Störendes. Dieser Consequenz zu entgehen, will nun die restaurirte orthodoxe Auslegung die betreffenden Stellen anders auslegen, so, dass die Erfüllung dieser Weissagung in der späteren Geschichte der Kirche nachgewiesen werden kann. Aber nicht zu gedenken, dass solche Deutungen, um die entsprechende geschichtliche Erfüllung zu gewinnen, beliebig das eine wörtlich nehmen, das andere nicht und bey Lichte besehen doch

1) Die Prophetie d. A. u. N. T. S. 209.

eigentlich immer nur typisch, ja allegorisch auslegen, so gestattet eine solche Exegese weder das historische, philologische Grundprincip aller Auslegung, noch der wahre Begriff der Weissagung. Indessen liegt auch in jener apokalyptischen Parhermeneia oder Hyperhermeneia ein Element der Wahrheit, wenn wir die Stelle, abgelöst von ihrem ursprünglichen historischen Sinne, symbolisch oder analogisch nehmen, nemlich als Symbol oder Typus davon, dass das Antichristliche allezeit hervortritt theils als verführende Irrlehre, theils als zerstörende heidnische Weltmacht, und dass die letztere in ihren Culminationen, wo sie gebrochen wird, immer in einer Neroähnlichen Gestalt auftritt.

6. Eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apokalypse hat von jeher in der zwischen pragmatisch fortschreitender Entwicklung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation schwebenden Darstellung gelegen. Die hermeneutische Aufgabe ist, das Verhältniss der beyden Formen der apokalyptischen Darstellung richtig zu bestimmen. Wer die eine über der anderen ganz übersieht, verkennt, legt falsch aus. Wird die recapitulirende parallelisirende Darstellung als die schlechthin vorherrschende angesehen, so entsteht die falsche synchronistische Auslegung, welche freylich den Vortheil gewährt, dass man von dem dunkel Andeutenden der einen Parallele zu dem deutlicher und näher Bestimmenden der folgenden, und von dem engeren historischen Horizont der einen Vision oder Gruppe von Visionen zu dem erweiterten, etwa der Geschichte des Papstthumes oder auch der Germanischen Völkerwanderungszeit und neueren Staatenstiftung in der anderen Gruppe, je nachdem es das Interesse der Bewährung der apokalyptischen Weissagung durch ihre vollständige historische Erfüllung fordert oder gestattet, ungehemmt fortschreiten kann. Allein die richtige Auffassung des

beruht auf seiner Lehre von der recapitulatio, welche er nach 1. Kor. 7, 31. als eine Aufhebung der gegenwärtigen Corruptionsgestalt der Welt, ohne alle Veränderung der substantia et materia conditionis, somit als eine Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglichen Schöpfungsvollkommenheit vor Adams Fall bestimmt. Wie nun durch die vollkommene Schöpfung auch die sinnliche Lebensseite für den Menschen als wesentlich gesetzt ist, so ist auch nach Irenäus die Seligkeit in der Wiederherstellung der Welt durch Christus nicht als eine bloss geistige, sondern als eine leiblich-geistige zu denken. Dem gnostischen Idealismus oder Spiritualismus gegenüber accentuirt er die leibliche, sinnliche Seite des dereinstigen Vollendungsstandes mit grossem Nachdruck und nimmt alle selbst augenscheinlich symbolischen Aussprüche der Propheten und Christi über die Seligkeit im Reiche Gottes, wie z. B. Matth. 26, 29. streng wörtlich, ohne jedoch die gemeine Vorstellung von den rein sinnlichen Freuden des tausendjährigen Reiches zu hegen. Allerdings versteht er Apok. XX, 4 ff. nach den ausführlicheren altprophet. Schilderungen von dem Messianischen Reiche so, dass nach Besiegung des Antichrists und seiner Schaaren die frommen Theokraten leiblich auferstehen und zum Ersatz für das, was sie erlitten und geduldet haben, auf der Erde mit Christo herrschen werden in dem nach dem himmlischen Urbilde Apok. XXI. neu gebaueten Jerusalem im Vollgenuss aller der irdischen Güter in grösster Vollkommenheit, welche dem Volke Gottes im A. T. verheissen seyen. Aber mit diesem sinnlichen Vollgenuss denkt er sich doch in dem tausendjährigen Reiche das unmittelbare Anschauen des Herrn verbunden, so dass dasselbe zwar ein irdisches, aber doch sittliches Reich ist mit wesentlich religiösem Grunde, worin die Frommen ex visione Domini wachsen, und welches den Zweck hat, das unvergängliche Leben anzufangen (prin-

zunächst die sogen. biblische Theologie, welche die Apokalypse zur historischen Darstellung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Prophetie und der durch dieselbe entwickelten eschatologischen Lehre des Evangeliums gebraucht. Hier ist die besondere Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie sich die apokalyptische Eschatologie zu der betreffenden Grundweissagung Christi und zu der apostolischen Lehrbegriffsentwicklung der eschatologischen Grundgedanken des Evang. verhält. Hiernach richtet sich dann die Art und der Grad der kanonischen Auctorität in der systematischen Construction des Dogma von der Vollendung der Kirche und Welt. Hat die Prophetie wesentlich etwas Ethisches und liegt in der Art, wie diese Gabe im apostolischen Zeitalter gebraucht wird, etwas Normales, so wird die Apokalypse, abgesehen noch von ihren ethischen Sätzen, auch für das System der theologischen Ethik eine kanonische Auctorität. Unstreitig ist es eine wesentliche ethische Frage, wie der Christ die Zukunft der Kirche und Welt zu bedenken und die Offenbarung derselben, so wie sein Wissen davon, sittlich zu behandeln habe.

An diesen Gebrauch in der Christlichen Ethik schliesst sich noch eine andere, auch über die Schranken der Theologie hinausgreifende Benutzung der Apokalypse an, nemlich einmahl für die Erörterung des Begriffs der Christlichen Poesie [1]), sodann für die nähere Bestimmung der Christlichen Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte [2]).

Tritt nun auf diese Weise durch den wissenschaftlichen Gebrauch die vielfache praktische Bedeutung der Apokalypse hervor, so ist damit unmittelbar auch der nothwendige Gebrauch derselben in der Christlichen Lebenserbauung, im Cultus der Kirche gesetzt.

---

1) Vrgl. §. 24. S. 416 ff.
2) Vrgl. §. 7. S. 39.

Die Hauptsache ist hier ihr Gebrauch in der Predigt und im katechetischen Unterricht. Ihr Gebrauch in der Liturgie wird sich eben nur auf die einzelnen liturgischen Stellen in ihr beschränken. Die kirchliche Liederdichtung aber hat aus ihr von jeher in ihren eschatologischen Gesängen einen Theil ihres schönsten neutestamentlichen Bilderschmuckes genommen [1]. Für die kirchliche Mahlerey im Cultus ist sie so gut, wie ein verschlossenes Buch nur geniale Meister, wie Cornelius, können daraus Motive gewinnen und den phantastischen Gestalten der Apokalypse Maass und Schönheit für die kirchliche Kunst geben [2].

Was ihren Gebrauch in der Predigt und im Volksunterricht betrifft, so ist der Wahn, als sey die Apokalypse ein für die Laien und die Gemeinde verschlossenes, ja gefährliches, weil leicht von der Schwärmerey gemissbrauchtes, Buch, welches man vor dem Volke verschlossen halten müsse, jetzt wohl ziemlich verschwunden. Hat das Buch ein Recht im Kanon des N. T. zu stehen und für das Volk übersetzt zu werden, so ist es ein Gemeingut der ganzen Kirche, welches Niemandem verkümmert werden darf. Die in der evangelischen Kirche grundsätzlich ausgesprochene Offenkundigkeit und Oeffentlichkeit der ganzen heiligen Schrift verbietet irgend ein Buch vor dem Volke wegen möglichen Missverstandes zu secretiren. Kann und muss es von den Theologen im Zusammenhange der theologischen Wissenschaft ausgelegt und verstanden werden, so hat auch die Christliche Volksgemeinde ein unzerstörbares Recht, von ihren Geistlichen zu fordern, dass sie vor ihr das Buch auslegen und für das Christliche

1) Ich erinnere nur an das dies irae der alten Kirche und aus der evangelischen Kirche an die älteren: Wachet auf, ruft uns die Stimme, Jerusalem, du hochgebaute Stadt, und unter den neueren an das schöne Lied von J. Timoth. Hermes: Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.

2) Vrgl. §. 24. S. 404.

Leben erbaulich machen, mögliche Missverständnisse abweisen und zum richtigen Verständniss bey der Privatlectüre der Schrift hinreichende Anleitung geben, und die Geistlichen sind dazu durchaus verpflichtet.

Mit Recht ist daher in der neueren Zeit von Vielen darauf angetragen, auch die Apokalypse regelmässig in der Gemeinde auszulegen zur Erbauung. Schon Herder, mehr noch eindringend Nitzsch [1]), haben gezeigt, wie diess am besten geschehen könne. Darnach aber haben Andere auch Predigten über die Offenbarung Johannis gehalten und herausgegeben, wie z. B. Harms [2]), und ein Theil der neueren Auslegungen, wie z. B. die von Hengstenberg, versucht, das Buch den Laien, zunächst den gebildeteren, näher zu bringen und verständlich, erbaulich und lieb zu machen. Geschieht diess in der rechten Art nach den Regeln einer gesunden praktischen Theologie [3]), so kann man sicher seyn, dass das Christliche Volk gern, ja eifrig, hört und liest [4]). Wer die Apokalypse dem Volke verschliesst und entzieht, entzieht ihm und sich selbst damit eine reiche Quelle der Erbauung und Belehrung über Christliche Weissagung, so wie über den Gang und die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes auf Erden.

Die Regeln aber für den kirchlichen Gebrauch der Apokalypse ergeben sich aus dem Bisherigen leicht und sind kurz folgende: die erste ist, dass der populäre Gebrauch der Apokalypse durchweg auf die wissen-

1) S. Herders Maran Atha S. 257—266. und Nitzsch in dem Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Predigervereins v. J. 1820. S. 24 ff.

2) Die Offenbarung Joh., gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselben. 1845. Besonders die 7 Sendschreiben in der Offenb. Joh. hat man häufig in Predigten erklärt. So N. Nielsen 1840. und Heubner 1847.

3) Vrgl. Nitzsch, prakt. Theol. Bd. 2. S. 74.

4) Ich weiss, dass man in Kiel den Predigten von Harms über die Offenb. Joh. gern und aufmerksam zuhörte.

Danielische Thier von dem Römischen Weltreiche erklärt, auch Jes. 47, 1. als nähere prophetische Bestimmung über Babylon, die grosse Hure, gefasst hat, geht er zur Apokalypse über, insbesondere zu Cap. XVII., welches er ganz mittheilt, bezieht die beyden Zeugen Cap. XI. auf die Vorläufer des wiederkehrenden Christus, und spricht dann c. 48. *λεπτομερέστερον* über die Johanneische Charakteristik und Namenbezeichnung des Antichrists Cap. XIII. Vers 12. in diesem Capitel erklärt er davon, dass der Antichrist *κατὰ τὸν Αὐγούστου νόμον, ἀφ' οὗ καὶ ἡ βασιλεία Ῥωμαίων συνέστη, οὕτω καὶ αὐτὸς κελεύσει κ. διατάξει ἅπαντα ἐπικυρῶν* u. s. w. Denn, fügt er c. 49. hinzu, unter dem *πρῶτον θηρίον* der Apokalypse sey das vierte Danielische Thier zu verstehen, dessen Haupt geschlagen und wiedergeheilt sey, sofern das Römische Reich dem Untergange nahe seyn, verachtet und in 10 Diademe (Königthümer) gespalten und aufgelöst von dem *πανοῦργος*, dem Antichrist, wieder geheilt und erneuert werden werde. Hierbey stellt er als Vorbild des Antichrist des Antiochus Epiphanes auf, und geht dann über c. 50. zur näheren Erklärung von Apok. XIII, 18. Er urtheilt darüber im Wesentlichen wie Irenäus. Er vermöge nicht genau zu bestimmen, ja kaum zu vermuthen, wie Johannes die Zahl verstanden habe. Wenn der Antichrist erscheine, *δείξει ὁ μακάριος τὸ ζητούμενον* [1]).

---

1) Denkt hier Hippolyt etwa an das Bleiben des Johannes bis zu Christi Wiederkunft Ev. Joh. 21, 22? In der pseudohippolyt. Schrift de consummatione mundi ac de antichristo et secundo adventu (Append. Opp. p. 14.), offenbar einer späteren Ueberarbeitung der echten, etwa aus dem 4. Jahrh. (s. Haenell de Hippol. p. 37 sqq.), wird c. 21. seltsamer Weise den beyden Vorläufern des wiederkehrenden Christus, dem Henoch und Elias, auch noch Johannes der Theolog, zur besonderen Belehrung über die Ankunft des Antichrists, beygefügt. Sey, sagt der Vrf., ein Johannes (der Täufer) Vorläufer Christi bey der ersten Ankunft gewesen, so werde ein Johannes auch bey der zweyten vorangehen. Fabric. bemerkt zu dieser Stelle, dass nach Photius cod. 229. (ed. Beck. p. 254. Hoesch. p. 418.) diese Vor-

Zweytes Capitel.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse.

§. 68.

Nähere Bestimmung der Aufgabe und die Hauptperiodirung.

Unsere Aufgabe kann nicht seyn, die in ihren einzelnen Erscheinungen fast unübersehbare exegetische Litteratur der Apokalypse zu verzeichnen, sondern nur, durch Charakterisirung der bedeutenderen Schriften nach Inhalt, Form und Methode den Bildungsgang der Auslegung im engeren und weiteren Sinne nach seinen Hauptmomenten zur Anschauung zu bringen und so zu zeigen, wie die exegetische Aufgabe der Apokalypse im Zusammenhange sowohl mit dem jedesmahligen Bildungsstande der Theologie und Kirche, als mit der allgemeinen wissenschaftlichen und religiösen Denkweise der Christenheit zu verschiedenen Zeiten verschieden gefasst und zu lösen versucht worden ist.

Die Perioden dieser Geschichte sind im Allgemeinen die drey Hauptperioden der Kirchengeschichte, die altkatholische, die mittelalterliche und die neuere seit der Reformation. Die besonderen Epochen und Perioden innerhalb jener drey Hauptzeiträume werden sich in der pragmatischen Geschichtsdarstellung bey den epochemachenden Wendungen und Erscheinungen der Auslegung selbst erkennen und bestimmen lassen.

von Tyrus und Berytus auftreten u. s. w. Ganz besonders aber hebt er hervor, dass der Antichrist in der Zeit seiner Herrschaft die Kirche des Herrn verfolgen werde. Hierauf bezieht er dann Apok. XII, 1 ff., ohne sich dabey im Mindesten um den historischen Process der Eschatologie in der Apokalypse zu bekümmern. Desto mehr lässt er sich auf eine genauere geistige Deutung der symbolischen Schilderung der Kirche unter dem Bilde des Weibes in jener Stelle ein, wobey er aber eben die Kirche seiner Zeit vor Augen hat. In dieser Beziehung ist bemerkenswerth, dass er die Geburtswehen des Weibes darauf deutet, dass die Kirche *οὐ παύσεται — γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον* (die Predigt des göttlichen Wortes), und die Geburt des Knaben darauf, dass die Kirche immerfort den vollkommenen Sohn Gottes (*θεὸν κ. ἄνθρωπον καταγγελλόμενον*) gebähre und so alle Völker lehre, wie er denn auch die beyden Adlerflügel, womit das Weib dem nachstellenden Drachen entflieht, von den Glaubensflügeln der Kirche versteht, da der Herr am Kreuz seine beyden Hände Flügeln gleich zum Schutz der Seinigen ausgebreitet habe. Die Zeitdauer der Herrschaft des Antichrists bestimmt er nach Daniel auf eine halbe Jahrwoche, wonach Christus erscheinen, den Antichrist vernichten und das Ende der Welt herbeyführen und sein ewiges Reich aufrichten werde. Das tausendjährige Reich Apok. XX, 4 ff. nimmt er in seine Eschatologie nicht auf [1]), ein Beweis, dass er in dieser mehr dem Daniel, ja dem Paulus in den Thessalonicherbriefen, als der Apokalypse des Johannes folgt und in diesem Stücke von Irenäus unabhängig ist.

§. 72.

Fortsetzung. Origenes.

Schon in Hippolyt zeigt sich eine neue Wendung

1) S. Hänell a. a. O. §. 63.

in der Auslegung der Apokalypse. Aber erst in der Alexandrinischen Schule tritt diese bestimmt hervor. Der epochemachende Mann dieser Schule ist auch auf dem exegetischen Gebiete Origenes, ὁ πάνυ. Im Commentar zu Matthäus 24, 29. (Comment. series in Matth. Lat. §. 49.) gedenkt und verspricht er in der Reihe der biblischen Bücher auch die Apokalypse in einem besonderen Commentare auszulegen. Allein leider scheint er nie dazu gekommen zu seyn. Weder Andreas noch Arethas, die doch selbst Justins Auslegungen anmerken, wissen etwas davon. Indessen ergiebt sich theils aus seinem theologischen Systeme überhaupt, theils aus seiner hermeneutischen Theorie insbesondere, theils endlich aus seinen Auslegungen einiger einzelnen Stellen der Apokalypse, die er in anderen Commentarien citirt, wie er diese prophetische Schrift hermeneutisch behandelt hat.

Indem er, wie oben gezeigt ist [1]), nach dem Princip seiner universalistischen und idealistischen theologischen Gnosis den vulgären Chiliasmus, selbst in der edleren Gestalt, welche Irenäus demselben gegeben hatte, aufs entschiedenste verwarf, ohne doch desshalb die Apokalypse, welche als die vornehmste neutestamentl. Rechtfertigung desselben galt, für unapostolisch zu halten [2]), musste er auf eine andere, als die bisherige Art der Auslegung bedacht seyn. Wie er nun überhaupt über die Auslegung der heil. Schrift, als der Urkunde der ewigen Offenbarung Gottes, welche auch in mehr und weniger unvollkommener Darstellungsform durchweg des heiligen Geistes vollkommene Wahrheit ausdrücke, eine hermeneutische Theorie aufstellte, die ihm möglich machte, sowohl dem grammatischen und historischen, als dem idealen theologischen Verständniss der Schrift Recht wi-

1) S. Buch I. Cap. 2. §. 18. S. 328 f.
2) S. §. 39. S. 590 f.

derfahren zu lassen, so hat er auch insbesondere für die Auslegung der prophetischen Bücher den Grundsatz geltend gemacht, dass man, um die Mysterien derselben, ihren wesentlichen Gehalt, zu verstehen, über den communis et historialis (sive corporalis) intellectus hinaus sich zur spiritalis explanatio derselben erheben müsse, welche es verstehe, in den irdischen Gefässen des buchstäblichen und historischen Sinnes die himmlischen Urbilder (exemplaria coelestia) und die sapientia in mysterio abscondita, quam praedestinavit Deus ante secula in gloriam nostram u. s. w. Kraft des νοῦς Χριστοῦ zu erkennen [1]). Er sagt von der Apokalypse ausdrücklich: Jam vero illa quae Joanni revelata sunt, si quis legat quomodo non obstupescet, tantam ibi inesse occultationem ineffabilium sacramentorum (Mysterien), in quibus manifeste ab iis etiam, qui intelligere non possunt, quid in his lateat, intelligitur tamen, quod lateat quid. Ein ziemlich deutliches Beyspiel seiner Art der Auslegung der Apokalypse giebt er in seinem Commentar zu Matth. 24, 29., zu den Worten der Weissagung Christi, dass vor seiner Erscheinung οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Diess Fallen der Sterne sey, sagt er, non sine ratione aus Apok. XII, 3. 4. zu verstehen, de tertia parte stellarum tracta a cauda draconis in terram. Er fährt dann fort: Omnia haec exponere singillatim de capitibus septem draconis, quae forsitan possunt referri ad aliquos principes rerum nequitiae, sive ad tanta ducentium ad mortem peccata (die sieben Todsünden), non est temporis hujus. — Sed et decem cornua dicere, quoniam sunt regna serpentinae malitiae et habentis serpentis naturam et semper pectore et ventre incedere per peccata, nec modo exponere tempus est. — In ähnlicher Weise deutet er zu Joh. Evang. 1, 1 ff. Apoc. XIX, 11 ff. die Darstellung Christi auf dem

1) Vrgl. de principiis 4, 8 ff. p. 104 ff.

weissen Rosse [1]). Unstreitig hat Origenes den eschatologischen Process der Apokalypse in seinen allgemeinen, wesentlichen Zügen aufgenommen, aber nach seiner eschatologischen Gnosis gedeutet, welche, wie es scheint, vornehmlich auf Paulinischen Grundgedanken ruht. Der Antichrist ist für ihn ein Teufelssohn, ein böser, heidnischer Weltfürst, nach 2. Thess. 2. u. Dan. 8, 23. [2]), die Spitze des Bösen, welches auch noch bleiben und wirken wird in der Zeit der fortschreitenden Verbreitung des Evangeliums, in der auch die Juden sich bekehren werden, obwohl Staat und Stadt derselben nicht wieder werden aufgerichtet werden. Die Erscheinung des Antichrists ist ihm die kritische Epoche, wo Sünde und Uebel ihre Spitze erreichen, damit aber auch der Herr für Alle, nicht äusserlich sichtbar, sondern geistig erscheinen werde zur Aufrichtung des ewigen Gottesreiches, welches er als das Reich der Vollkommenen und Vollendeten von dem gegenwärtigen Himmelreich, in welchem die Menschheit und Welt zeitlich fortschreitet, bestimmt unterscheidet [3]). Die Zeit der Erscheinung des Antichrists, sagt er, habe uns Paulus nicht geoffenbart, auch nicht das *τίνα τρόπον* und das *διὰ τί*. So hält er sich in seiner Auslegung der Apokalypse überwiegend an den inneren eschatologischen Process in seinen Hauptmomenten.

Unstreitig ist die Origineische Deutung ein Fortschritt in der theologischen Verständigung der apokalyptischen Eschatologie in der theolog. Gradirung der apokalyptischen Darstellung. Allein in dem Grade, in welchem Origenes und seine Schule darauf ausgingen, das Ideale, Wesentliche in der Johanneischen Apokalypse hervorzuheben, trat das Interesse an der histori-

1) S. Serm. 2. in Ev. Joan. §. 4 p. 99. Vol. I. Ed. Lommatzsch.
2) Cont. Cels. 6, 45 sqq. vrgl. 2, 50.
3) Hom. in Psalm. 36, 5. vrgl. de princ. 2, 242.

schen Auslegung der Schrift zurück. Die pneumatische Deutung des Origenes war natürlich nicht Jedermanns Ding und die chiliastische Denkweise noch zu sehr in der Kirche populär, als dass nicht eine Reaction zu erwarten gewesen wäre. Diese trat in der ägyptischen Kirche selbst entschieden in den Nepotianern hervor, welche zur Vertheidigung ihres Chiliasmus nicht unterliessen, die allegorische Auslegung der prophetischen Schriften und Schriftstellen, welche schwache Seiten genug hatte, anzugreifen. Es ist bekannt [1], wie Dionysius von Alexandrien, der Schüler des Origenes, den Chiliasmus in seiner Diöces bekämpfte, und in diesem Streit auch die Johanneische Authentie der Apokalypse bestritt, ohne gleichwohl ihre kanonische Dignität überhaupt aufgeben zu wollen. Dass die Apokalypse nicht nach der *πρόχειρος διάνοια* zu verstehen sey, war ihm gewiss; er bekennt, ihren *νοῦς βαθύτερος* zu ahnen, wenn auch nicht zu verstehen. Dessenungeachtet wagt er doch, Apok. XIII, 5. als eine *ἀποκάλυψις* auf den Kaiser Valerian zu deuten, da bey diesem wunderbar zutreffe, was dort gesagt sey, *ἐδόθη αὐτῷ* (dem antichristlichen Thiere) *στόμα λαλοῦν μεγάλα κ. βλασφημίαν* und — *ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία κ. μῆνες τεσσαράκοντα δύο* [2]. Man sieht aber hieraus, wie wenig auch von Dionysius der historische Sinn und Bezug der Apokalypse beachtet und die Weissagung als eine in der Zeit zu ihrer Erfüllung fortschreitende gefasst wurde.

§. 73.

Fortsetzung. Victorinus von Petabio, und Lactanz.

Nach Dionysius tritt, wie es scheint, zunächst wenigstens das exegetische Interesse in der Alexandrini-

1) S. §. 40.
2) Ep. ad Hermannonem bey Euseb. H. E. 7, 10. und Opp. Dionys. ed. Rom. p. 178 sq.

schen Kirche und Schule an der Apokalypse zurück, was doch wahrscheinlich mit dem Urtheile dieses gelehrten und geistvollen Kirchenlehrers über die Authentie der Apokalypse zusammenhing.

Unterdessen aber erscheint bald nach Dionysius († 265) in der Lateinischen Kirche, welche fortwährend günstiger über die Apokalypse urtheilte, gegen das Ende des 3. Jahrhunderts ein besonderer Commentar über die Apokalypse, der erste, von dem wir überhaupt in der Kirche hören. Diess ist der Commentar von Victorinus, Bischof von Petabio in Pannonien, welcher um das Jahr 303. als Märtyrer in der Diokletianischen Verfolgung gestorben, nach Hieronymus ein mehr Griechisch als Lateinisch gebildeter Mann war, vielleicht gar, wie Einige vermuthen [1]), in Griechenland oder in einem Griechischen Grenzlande geboren.

Hieronymus [2]) bezeugt, dass er einen Commentar über die Apokalypse des Johannes geschrieben, Cassiodor [3]) aber, dass er einige besonders schwierige Stellen der Apokalypse kurz erklärt habe (difficillima quaedam loca breviter tractavit). Nun besitzen wir noch unter Victorins Namen nicht, wie Möhler in der Patrologie angiebt [4]), einen Commentar über die Apokalypse in der Bibl. PP. magna et maxima, und ausserdem noch Scholien zur Apokalypse in der Bibl. PP. von Gallandi, sondern eben nur den einen und selbigen scholienartigen Commentar, welchen nur Gallandi nach der ed. princeps kritischer herausgegeben hat [5]). Was

1) S. Cave Hist. litt. I. p. 147 sq.
2) Catalog. c. 74.
3) Instit. divin. litt. c. 9.
4) Bd. 1. S. 901. Vrgl. Bleek Einl. in d. Br. an d. Hebr. §. 48.
5) Bibl. magna PP. Tom. I. p. 569 sqq. und Bibl. maxima Lugd. Tom. 3. p. 414 sqq. besser nach der editio princeps des Benedictiners Basil. Millanius 1558., von Gallandi in s. Bibl. PP. Tom. 4. p. 52 sqq. herausgegeben, unter dem Namen Scholia. Nach dieser Ausgabe citire ich.

Cassiodor über diesen scholienartigen Commentar sagt, trifft vollkommen zu; nicht so, was Hieronymus, dass Victorin die Apokalypse chiliastisch ausgelegt habe [1]. Denn zu Cap. XIX, 1—7. bemerkt dieser Commentar, dass die Tausendzahl in 10 Mahl 100 aufgelöst einen mystischen Sinn habe, nemlich indem die Zehnzahl den Dekalog, die Hundertzahl aber die jungfräuliche Keuschheit, d. h. die Reinheit in Sitte und Glauben bedeute. Qui, sagt Victorin [2], virginitatis integrum servaverit propositum et decalogi fideliter praecepta impleverit etc. —, iste vere sacerdos est Christi et millenarium numerum perficiens creditur regnare cum Christo, et apud eum recte ligatus est diabolus; qui vitiis et dogmatibus haereticorum irretitus est, in eo solutus est diabolus. Diess ist, wenn irgend eine, eine echt antichiliastische Origineische Auslegung, wie denn auch Hieronymus ihn zu denen zählt, qui Origenem in explanatione duntaxat scripturarum secuti sunt et expresserunt [5]. Auf ähnliche Weise deutet Victorin die apokalyptische Schilderung des himmlischen Jerusalems. Indem er sich anschickt die tausend Jahre in der bezeichneten Weise zu deuten, sagt er: mille annorum regnum non arbitror esse aeternum, aut si ita sentiendum est [4], completis annis mille regnare desinunt, sed ut mei sensus capacitas sentit, proferam u. s. w. Aber das Antichiliastische tritt darin deutlich hervor, dass er zu XX, 3. sagt: Illi anni, in quibus alligatus est Satanas, ipsi sunt in adventu primo Christi usque ad terminum seculi; mille

1) S. Catalog. c. 18. und Hieronym. ad Ezech. c. 36., so wie den Prolog. des Hieronym. ad Anatolium in librum Victorini sup. Apoc.

2) Bey Gall. p. 63.

3) Epist. ad vel adv. Vigilantium, (Ep. 61., nach einer andern Zählung 75.) Er nennt ihn hier Vict. Pictavoniensis.

4) Gallandi vermuthet, dass richtiger so zu lesen sey: Mille annorum regnum arbitror aeternum esse, aut si non ita sentiendum, was nach diesem Text wohl das richtige ist. Die Bibl. Maxima hat non arbitror esse terminum.

autem dicti eo loquendi modo, quo pars significatur a toto, sicut est illud: Verbi quod mandavit in mille generationes Ps. 104. 8., cum non sunt mille. Apok. XX, 3. ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη erklärt er, wie Hippolyt, von dem, quod reliquum est de sexto die (scilicet sexta aetate, quae constat mille annis). Wenn er nun von der ersten Auferstehung XX, 5. sagt, ea — nunc est animarum per fidem nach Kol. 3, 1. und am Schluss des Commentars ausdrücklich erklärt: Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho haeretico faciunt u. s. w.: so ist hiernach unbegreiflich, wie Hieronymus ihn zu den Chiliasten rechnen konnte. Allerdings klingt es ziemlich chiliastisch, wenn er zu Apok. I, 15. Psalm 131, 7.: Adorabimus in loco, ubi steterunt pedes ejus so erklärt: quoniam ubi illi, nemlich die pedes apostolorum, primum steterunt et ecclesiam confirmaverunt, i. e. in Judaea, ibi omnes sancti conventuri sunt et dominum suum adoraturi. Aber es ist nicht nothwendig chiliastisch, sondern lässt sich recht gut so fassen, dass wie Rom der Ort der antichristlichen Macht ist, so Judäa als derjenige Ort gedacht wird, wo die gläubige Christenheit sich — nicht zur Aufrichtung eines irdischen Reiches, sondern zum Beginn des die Welt verwandelnden ewigen Reiches Christi versammelt, vrgl. das Scholium zu XX, 8—10. — Indessen enthält der Commentar eine Stelle, welche, wenn sie echt ist, einen viel späteren Ursprung, somit die Unechtheit desselben zu verrathen scheint. Cap. IV, 7. 8. werden die 24 Aeltesten vor dem Throne Gottes auf eine sonst nicht weiter vorkommende allegorische Weise gedeutet von den 24 Büchern des A. T. (Viginti quatuor libri sunt prophetarum et legis referentes testimonia judicii). Es wird dann am Schluss der Allegorie zu V. 8. hinzugefügt: Sunt autem libri N. T., qui recipiuntur, viginti qua-

tuor [1]), quem in Epitomis Theodori invenies. Sind mit diesen Epitomis Theodori die ἐκλογαὶ des Theodorus lector gemeint, so ist klar, dass, wenn die Worte echt sind, der Commentar nicht vor dem 6. Jahrhundert geschrieben ist. Allein in Theodors kirchenhistorischer Epitome sucht man vergebens nach einer Stelle, in welcher die Zahl der kanonischen Bücher des A. T. auch nur erwähnt seyn könnte. Gallandi hilft sich mit der Bemerkung: die Epitomae interciderunt sicut aliæ pleraque viri hujus monimenta. Es kann aber eben so gut die jetzt verloren gegangene Schrift eines älteren, uns nicht bekannten Theodorus gemeint seyn. Ja es wäre möglich, dass die ganze Stelle späterer Zusatz ist, um die sonst nicht übliche Zählung der alttestamentlichen Bücher mit einem Zeugniss zu belegen. Die Stelle hat den Ton des Nachträglichen und Wiederholenden, die allegorische Deutung ist zu Vers 7. schon vollendet. Gleich darauf heisst es auch: sed et viginti quatuor, ut diximus, seniores Patriarchas (12 werden oben gezählt) et apostolos judicare populum suum oportet. Sonst enthält der Commentar Spuren genug, dass er in die Zeit des Victorinus von Pettau gehört. Bey der mystischen Siebenzahl der Paul. Gemeindebriefe lässt er in der Erklärung von 1, 16. den Brief an die Hebräer aus, was einen Verfasser verräth, welcher dem abendländischen Kanon, wie er in dem Fragm. Anonymi bey Muratori [2]), folgt. Eben so deutet er zu XIII, 16. den Antichrist auf den wieder zu erweckenden Nero (hunc — suscitatum Deus mittet regem dignum etc.) und zu XIII, 10. rechnet er die Kaiserreihe von Domitian an, unter welchem die Apokalypse geschrieben sey, so, dass er

---

1) Diese im Talmud übliche Zählung der alttestamentl. Bücher wird von Hieronymus in seinem Prolog. galeat. als die seltnere in der Kirche bezeichnet. Die gewöhnliche ist die von Josephus überkommene Zählung von 22 BB.

2) S. Credner zur Gesch. des Kan. p. 75 sq.

bis auf Galba rückwärts 5 zählt, unter dem 7. Kaiser Domitians Nachfolger Nerva, und unter dem 8., der kommen soll, den Nero versteht, quoniam ante istos reges regnavit Nero, eine Deutung, welche späterhin z. B. bey Andreas aufgegeben erscheint. Und wenn es zu XVII, 6.: Ich sah das Weib trunken von dem Blute der Heiligen und Märtyrer, heisst: Decreta senatus illius (des Römischen) semper sunt consummata in omnes contra verae fidei praedicationem; et nunc jam jacta indulgentia etiam ipse dedit decretum in universis gentibus [1]), so setzt auch diess den Commentar in die Zeit vor Constantin d. Gr. Die Echtheit des Commentars ist also im Ganzen hinlänglich gesichert. Indessen bemerkt Ambrosius Ansbertus im 8. Jahrhundert [2]), der den Commentar des Victorin benutzte: In Apoc. apud Latinos primus commentatus est Martyr Victorinus, cujus assertiones persequens b. Hieronymus quaedam autem, quae illa juxta litteram intellexerat, auferens, quaedam vero ex proprio adjiciens unum in eam condidit librum. Ist hiernach der Commentar schon von Hieronymus interpolirt, so lassen sich auch wohl noch spätere Interpolationen denken, und daraus die disparaten Erscheinungen, welche der heutige Text darstellt, hinreichend erklären. Solche Interpolationen scheint besonders die Erklärung von XIII, 18. erlitten zu haben. Hier heisst es bey Gallandi: Sicut ex litteris graecis compertum habent, sic in compluribus Τειτὰν inveniuntur. Τειτὰν enim hunc numerum habet, quem gentiles solem Phoebumque appellant u. s. w. Hierauf folgt die Zahlerklärung dieses Wortes. Dann aber fährt der Verfasser fort: Quod nomen si velis in latinum convertere, intelligitur per antiphrasin DICLUX,

---

1) Gänzlich corrupt liest d. Bibl. Max.: Decreta senatus illius consummatae nequitiae: et omnem contra fidei praedicationem etiam latam indulgentiam ipse etc.
2) S. Bibl. Max. Tom. 13. p. 404 E.

nach dem Lateinischen Buchstabenzahlwerthe. Der Antichrist nemlich a luce superna abscissus et ea privatus, transfigurat tamen se in angelum lucis, audens se dicere lucem. Diese Stelle mit ihrem Lateinischen Wortmonstrum ist gewiss echt und wohl eine von denen, welche den Hieronymus zu dem Urtheile vermochten, dass Victorin besser Griechisch als Lateinisch verstanden habe. — Auch das Folgende: Jam invenimus in quodam Codice Graeco 'Αντεμος u. s. w. ist vielleicht schon nicht echt. Wenn es aber weiter heisst: Item aliud ejus nomen Gothice quod per se liquebit, id est, Γενσήρικος, quod eodem modo graecis litteris comparabis u. s. w., so ist diess eine Deutung aus der Zeit der Vandalenherrschaft unter Genserich im 5. Jahrhundert, welcher die Christen in Afrika auf eine grausame Weise verfolgte und leicht den Afrikanischen Kirchen als Antichrist erscheinen konnte, also unstreitig von einem Afrikanischen Ausleger aus jener Zeit in unserm Commentare eingeschaltet, welcher nicht einmahl den Widerspruch merkte, in welchem diese Deutung mit der vorangehenden Erklärung des Victorin, dass der wiedererweckte Nero der Antichrist sey, steht. Victorin konnte einen allgemeinen charakterisirenden Namen in der Zahl finden, wie Teitan, den schon Irenäus kennt. Aber selbst der Name Ἄντεμος, wenn er etwa eine Corruption des auf Mysischen Münzen vorkommenden Herrschernamens Ἄντειμος für Ἄντιμος [1]) wäre, entspricht der Victorinischen Erklärungsweise nicht; es müsste dann ein Charaktername seyn, wie ihn Primasius, welcher die Deutung aus Tychonius aufnahm, deutet honori contrarius u. drgl. In diesem Falle aber würde Victorin wohl nicht unterlassen haben, wie bey Teitan, so bey Antemos eine nähere Erklärung beyzufügen [2]).

1) S. Papes Wörterb. d. Griech. Eigennamen. S. 62.

2) Wie sehr der Text in der Bibl. Max. entstellt ist, sieht

— Der Commentar giebt uns wegen der zum Theil schwer zu entdeckenden späteren Zusätze kein ganz authentisches Bild von der Auslegungsweise des Victorinus. Im Ganzen erscheint dieselbe als eine nicht sehr organische Verbindung von historischer und allegorischer Auslegung. Der innere Zusammenhang und der allerdings zum Theil verhüllte historische Process der apokalyptischen Visionen wurde auch von Victorinus nicht erkannt. Aber es entgeht ihm der eigenthümliche Wechsel des Progressiven und Regressiven, so wie das Wiederholende in der Darstellung nicht. Er bemerkt zu

---

man daraus, dass die betreffende Stelle so lautet: Numerus ejus nomen hominis est et numerus ejus sexcenti sexaginta sex. Cum attulerit ad litteram Graecam, hunc numerum explebit: AI. N. L. T. CCC. F. V. M. L. X. L. O. L. XX. CCC. I. III. EMN. LCC. N. V. III. P. CIX. K. XXOLXX. CC." Ich bemerkte in der ersten Ausgabe dieser Einleitung, dass diese Deutung mir unverständlich sey, dass aber die Leseart corrupt zu seyn und mehrere Berechnungsarten ununterschieden zu verbinden scheine. Hierauf haben mir dann drey Freunde brieflich ihre Vermuthungen mitgetheilt, vor vielen Jahren schon mein sel. Freund L a c h m a n n, Herr Prof. R e u s s in Strásburg, und noch ganz vor kurzem Herr Pastor G u r l i t t in Hamburg. Alle drey fanden e i n s t i m m i g, dass mit leicht sich darbietenden Aenderungen der Leseart, der Text zuerst die Namenszahl von Ἄντεμος, dann die von Γενσήρικος ausdrücke. Correctur und Conjectur leuchteten mir vollkommen ein. Jetzt werden die noch lebenden beyden Freunde, denen ich hiermit öffentlich meinen Dank sage, sich mit mir freuen, ihre Vermuthung durch den Gallandischen Text vollkommen bestätigt zu sehen. —

Aber selbst der bessere Gallandische Text enthält noch fast unglaubliche Corruptionen, z. B. zu I. 14. wo die τρίχες λευκαί in der Erscheinungsgestalt Christi so gedeutet werden: In capillis albis A b b a t u m est multitudô etc. Diess findet selbst der die Aebte sonst wohl verehrende Gallandi doch zu stark, und wagt nicht daraus etwa auf eine spätere Abfassung des Commentars zu schliessen. Da er auch wohl die Form A b b a t o r u m gefunden, so vermuthet er gewiss vollkommen richtig, dass a l b a t o r u m zu schreiben sey, wie denn gleich darauf im Texte von der innumerabilis turba candidatorum de coelo doctorum, welche in Christo sind, die Rede ist. Gallandi hätte sich aber die Mühe sparen können. Die Bibl. max. hat schon das Richtigere: In capillis albis est a l b a t o r u m s i m i l i t u d o, nicht multitudo, was sich hier gar nicht schickt. So berichtigt ein corrupter Text den andern!

Cap. VII, 2 ff.: Et licet repetat per phialas (nemlich was die tubae besagen), non tamen quasi bis factum dicitur: sed quoniam semel futurum est, quod est a Domino decretum ut fiat, ideo bis dicitur. Quod ergo in tubis minus dixit, heic in phialis est. Non aspiciendus est ordo dictorum, quoniam saepe Spiritus S., ubi ad novissimi temporis finem percurrerit, rursus ad eadem tempora redit et supplet ea quae minus dixit. Nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus sequendus est eorum, quae prophetata sunt. Denselben hermeneutischen Grundsatz macht er zu XI, 8. geltend, wo er von dem praeposterare der prophetica praedicatio spricht, welches man festhalten müsse, um nicht im Finstern zu tappen. Hiernach versteht er denn auch XI, 8 ff. — nicht ordine lectionis, sed rationis (nicht orationis, wie Galland liest) d. h. so wie die Momente nach seiner eschatologischen Vorstellung innerlich auf einander folgen, theils als schon vergangene, theils als noch zukünftige. Dieser hermeneutische Grundsatz, den Victorin der herrschenden exegetischen Praxis gemäss zuerst so bestimmt ausgesprochen, beherrscht fortan die ganze altkatholische Auslegung der Apokalypse, und trägt wesentlich dazu bey, dass die grammatische und historische Erklärung, welcher Victorin noch bis auf einen gewissen Punkt gerecht wird, der abstracten, allegorischen immer mehr weicht.

Am Schluss dieses Zeitraums fasst Lactanz in den divin. instit. libr. VII, c. 14 ff. die eschatologischen Lehrresultate der bisherigen Auslegung der apokalyptischen Prophetie zusammen. Er verweist seinem apologetischen Zwecke gemäss nicht auf die Apokalypse, sondern vornehmlich auf die entsprechenden Stellen der sibyllinischen Bücher, welche auch für die Heidenwelt Auctorität waren. Aber man sieht deutlich überall durch den Lehrtypus der Johanneischen Apokalypse nach der damahligen Fassung, wie sich denn auch Lac.

im Allgemeinen auf die divinae litterae und die arcana sanctarum litterarum beruft. Das sechste Jahrtausend der Welt, sagt er, sey noch nicht vollendet; erst mit dem Ende desselben werde die Sabbathsruhe der Vollendung, zunächst als tausendjähriges Reich der in der ersten Auferstehung zur Mitherrschaft Christi erweckten Frommen, eintreten. Er setzt dann, dass eine Zeit voll Aegyptischer Plagen und wilder Ungerechtigkeit unter Roms Herrschaft (nomen Romanum, quo nunc regitur orbis) kommen, dass aber bey aller Grösse und Hoheit Roms diese Weltherrschaft untergehen werde, wie die früheren Reiche; die Herrschaft werde wieder an den Orient kommen und das Abendland dienen. Genauer sey diess so zu bestimmen: Kurz vor dem Weltende werde ein gewisser, Busse predigender Prophet von Gott gesendet, erscheinen; gegen denselben aber kämpfend und ihn tödtend der alter Rex ex Syria malo spiritu genitus, der Antichrist, welcher alles verwüsten und verkehren werde Recht und Ordnung. Auf das Gebet und Flehen der Frommen werde dann Gott Christum senden, welcher den Antichrist überwinden und vernichten werde. Hierauf werde die erste Auferstehung der Frommen geschehen und das Gericht über dieselben nach der distributiven Gerechtigkeit Gottes; die Gottlosen werden nicht mehr gerichtet, sondern sind schon verdammt. Darnach werde dann mit dem Schlusse des tausendjährigen Reiches das ewige Reich mit dem neuen Himmel und der neuen Erde eintreten u. s. w. — Bemerkenswerth ist noch, dass er c. 25. auf die Frage nach dem quando antwortet, die Zeit nahe mit dem Ende des sechsten Jahrtausend der Welt, man habe auf die von den Propheten angegebenen Zeichen zu achten und sich jeden Tag bereit zu halten; nach den Chronologen müsse man bey aller Verschiedenheit ihrer Berechnungen doch annehmen, dass die exspectatio non amplius quam ducentorum vi-

detur annorum; nur sey, so lange Rom noch stehe, nichts zu fürchten.

§. 74.

Geschichte der Auslegung vom vierten bis Ende des achten Jahrhunderts.

Andreas, Arethas und Oekumenius.

1. Nachdem das Christenthum durch Constantin d. G. herrschende Religion im Römischen Reiche geworden war und die apokalyptische Weissagung in sofern erfüllt zu seyn schien, als die verfolgende heidnische Weltmacht Roms durch die Macht Christi auf immer überwunden war, verlor sich mit dem chiliastischen Interesse, welches in jeder blutigen Verfolgung immer wieder von Neuem belebt wurde, je länger je mehr auch das praktische Interesse an der Auslegung der Apokalypse. Unter den dogmatischen Lehrstreitigkeiten, welche im vierten und fünften Jahrhundert die theologischen Geister fast ausschliesslich in Anspruch nahmen, concentrirte sich die exegetische Thätigkeit in der dogmatischen Erörterung der biblischen Lehrschriften; die prophetischen Schriften, somit auch die Apokalypse, traten als prophetische ganz in den Hintergrund. Dazu kam, dass besonders auf Auctorität des Eusebius die Authentie und Kanonicität der Apokalypse von Vielen in der Griechischen Kirche bezweifelt, ja geradezu geleugnet wurde. Da die Apokalypse nicht selten im kirchlichen Kanon der Kirchen fehlte und dem Volksunterrichte entzogen wurde, so kam ihr auch nicht einmahl das homiletische und katechetische Interesse [1]) zu Gute, um ihre Auslegung zu fördern. Der Privatge-

---

1) Von keinem irgend namhaften Homileten und Katecheten der Griechischen Kirche, weder von Chrysostomus noch Cyrill von Jerusalem, haben wir Homilien und Katechesen über die Apokalypse.

brauch begünstigte die müssige Spielerey und Träumerey über ihren mysteriösen Inhalt. — Von der Antiochenischen Schule, welche sich besonders seit dem Ende des 4. Jahrhunderts aufthat und Einfluss gewann, wäre, da sie bey der Auslegung namentlich der alttestamentlichen Propheten von richtigeren Grundsätzen ausging, und insbesondere dem grammatischen und historischen Princip einen grösseren Einfluss gestattete, als die Alexandrinische Schule [1]), ein Fortschritt in der Auslegung der Apokalypse zu erwarten gewesen. Aber gerade die Antiochener scheinen die Apokalypse wenig geachtet und sich noch weniger mit ihrer Auslegung abgegeben zu haben.

Erst am Ende des 5. Jahrhunderts [2]) erscheint unter den Griechen der erste zusammenhängende, vollständige Commentar über die Apokalypse, der des Andreas von Cäsarea in Kappadocien [3]). Schon die Aengstlichkeit und Scheu, mit der er an das Werk geht, scheint anzudeuten, dass er dabey fast ohne Vorgänger war. Er führt zuweilen einzelne Deutungen von Irenäus, Hippolytus, Methodius, Epiphanius, Gregor von Nazianz an; nirgends aber beruft er sich auf eine frühere zusammenhängende Auslegung der

---

1) Vrgl. J. A. Ernesti narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in Ecclesia Christiana. Opuscul. theol. p. 498 sqq. und Sieffert, Theodorus Mopsvest. Veteris Testam. sobrie interpretandi Vindex. Regiom. 1827.

2) Ueber das Zeitalter des Andreas vrgl. §. 35. S. 525. Anm.

3) Editio princeps: Andreae Episc. Caesareae Cappadoc. in Joannis Apocalypsin Commentarius, Theodoro Peltano interprete. Opus Graece nunc primum in lucem prolatum ex illustri Bibl. Palatina. Fridr. Sylburgius archetypum Palatinum cum Augustano et Bavarico Ms. contulit, notis et indicibus illustravit. E typogr. Hier. Commelini (in Heidelberg) 1596. fol. Auch in der Commeliniana Editio Opp. Chryst. von demselben Jahre. Nachher auch in Edit. Opp. Chrysostomi Francof. Tom. II. p. 573 sqq. Lat. übersetzt nach der Augsburger Handschrift, welche nicht selten durch Zusätze von der Palatina abweicht, gab den Commentar zuerst heraus Theod. Peltanus, Ingolst. 1574. 4.

Apokalypse [1]). Ja indem er in der Vorrede [2]) bemerkt, dass, wenn schon die alttestam. Propheten immer noch ihre dunkeln Tiefen hätten, welche sich doch meist nur auf die erste Ankunft Christi bezögen, also insofern bereits erfüllt und in sofern verständlich, ausserdem auch von vielen Auslegern bereits erklärt worden seyen, die Auslegung der Apokalypse ein um viel schwierigeres und kühneres Werk sey, so scheint er damit anzudeuten, dass die Apokalypse bis auf ihn noch wenig den Fleiss der Ausleger, wenigstens unter den Griechen, erfahren hatte [3]). Andreas bezeichnet in der Vorrede selbst seine Methode als die Origeneische. Er unterscheidet in der Schrift überhaupt einen dreyfachen Sinn, den buchstäblichen, äusserlich historischen, den tropologischen (ἡ τροπολογία ἐξ αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ ὁδηγοῦσα τὸν ἀναγινώσκοντα) oder den moralischen, und den anagogischen, theoretischen oder pneumatischen, (auch die θεωρία genannt), der recht eigentlich die Mysterien der Zukunft und des ewigen Lebens enthalte. Gerade in der Apokalypse sey das Mysteriöse, Pneumatische vorherrschend, und eben diess bey ihrer Auslegung das Wichtigste, freylich auch Schwierigste. — Andreas war gebeten worden, die Apokalypse in der Art auszulegen, dass er die Erfüllung des in ihr Geweissagten nachweise [4]). Diess ist seine Hauptaufgabe. Er gesteht, sie nur zum Theil lösen zu können, weil eben vieles noch im Schosse der dunklen Zukunft liege. Man muss ihn loben, dass er nicht selten den grammatischen Zusammenhang richtig

1) Nur Hippolyts Schrift de antichristo scheint Andreas gekannt zu haben. Von Methodius führt er ausdrücklich an das symposium virginum z. B. fol. 49. 21.

2) Ed. Sylb. fol. I. 13 sqq.

3) Wenn Rosenmüller Histor. interpret. Tom. 4. p. 225. und Andere den Andreas zu den Catenenschreibern rechnen, so ist diess ganz ohne Grund.

4) τοῖς μετὰ τὴν αὐτῆς (ἀποκ.) ὀπτασίαν χρόνοις ἐφαρμόσαι τὰ προφητευθέντα.

auffasst, die Bilder und Symbole zuweilen richtig deutet, und hie und da die Beziehungen auf die Zeitgeschichte des Johannes aufzufinden bemühet ist. Aber das alles ist bey ihm untergeordnet und meist zufällig. Die moralische Tropologie und die mystische Theorie, die alles Besondere ins Allgemeine hinüberzieht, kein poetisches Bild als poetisches gelten lässt, sondern immer wieder in eine moralische oder theoretische Allegorie verwandelt, ist ihm die Hauptsache und der Grundcharakter seiner Auslegung. So ist das Gute und Rechte bey seiner Auslegung meist zufällig, und das Entgegengesetzte absichtlich. Zur weiteren Charakteristik des Commentars bemerken wir Folgendes: Obwohl Andreas bey den sieben Briefen eine allgemeine Beziehung auf die gesammte Kirche geltend macht, so sucht er doch gerade hier die besonderen historischen Beziehungen auszumitteln. Aber von Cap. IV. an nimmt er für seine Deutung geflissentlich die weiteste Perspective der Zukunft, in der die Apokalypse zum Theil erfüllt sey, zum Theil noch erfüllt werden werde. Das ἐν τάχει I, 1. und das ὁ καιρὸς ἐγγύς I, 3. scheint auch ihm auf die dem Verf. der Apok. nächste Zukunft hinzudeuten. Aber, ob er gleich zugiebt, dass der Verfasser dadurch anzeigen wolle, dass Einiges von dem Geweissagten ganz nahe sey, παρὰ πόδας γενέσθαι, so meint er doch, es sey diese Nähe nach dem Spruche zu verstehen, dass vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seyen. Indem er seltsamer Weise die allgemeine Sentenz hinzufügt, dass das irdische Leben mit der Ewigkeit verglichen kurz sey, glaubt er sich dadurch von jeder genaueren historischen Forschung entbunden zu haben. Wie er der Meinung zu seyn scheint, dass die Apokalypse unter Domitian geschrieben sey, so weist er auch bey VI, 12. die Deutung derer, welche jene Schilderung auf die Zerstörung Jerusalems beziehen wollen, zurück, und nimmt alles in der weitesten und

allgemeinsten Beziehung [1]). Sogar XI, 1 ff. versteht er, wie neuerdings wieder Hengstenberg, unter dem Tempel die Christliche Kirche, und tadelt diejenigen, welche darunter den Tempel zu Jerusalem verstanden. Da aber, wo er der Beziehung auf Jerusalem nicht auszuweichen vermag, XI, 8., zieht er es vor, darunter das längst zerstörte zu verstehen, wo nach seiner Meinung der Antichrist sein Heerlager aufschlagen werde. Cap. XI, 13. hält er den historischen Sinn nur für möglich, aber viel wahrscheinlicher deucht ihm die Beziehung auf die fernste Zukunft und auf das Allgemeinste. Das dritte Wehe tritt nach seiner Ansicht ein mit der siebenten Trommete, und alles, was von Cap. XII. an geweissagt wird, erscheint ihm als Inhalt der siebenten Trommetenstimme. Aber die innere Construction des Zusammenhanges bleibt ihm verborgen. Die Beziehung von XIII, 3. XVII, 9. von dem antichristlichen Haupte, welches getödtet war und wieder geheilt lebt, auf den wiederkehrenden Nero (?) verwirft er, weil diese Vorstellung auf unchristlicher *γοητεία* beruhe. Cap. XIII, 18. führt er verschiedene Namendeutungen der Zahl 666 an [2]). Man sieht daraus, dass man die historische Deutung zum Theil schon längst verlassen hatte; er selbst, Andreas, meint mit Irenäus, dass der

---

1) Vrgl. fol. 28, 40 sqq. fol. 29, 31 sqq. fol. 31, 30 sqq.

2) Er sagt fol. 59.: *γυμνασίας λόγῳ πολλά ἐστιν εὑρεῖν κατὰ τὸν μακάριον Ἱππόλυτον καὶ ἑτέρους ὀνόματα τὸν ἀριθμὸν τοῦτον περιέχοντα, προςαγορικά τε καὶ κύρια. Κύρια μὲν οἷον Λαμπέτις Τειτάν, ἐκ τοῦ τείνω* (nach Hippolyt), ferner *Λατεῖνος, Βενέδικτος*, nemlich *κατ' ἀντίφρασιν*, der Verfluchte. (Nach J. A Bengel (Erklärte Offenb. S. 1107.) soll *Βενέδικτος* von den Griechen eingeschoben seyn nach Benedicts 9. (1032—45.) ärgerlichem Papstthume). *Προςηγορικὰ δὲ κακὸς ὁδηγός, παλαιβάσκανος, ἀληθὴς βλαβερός, ἀμνὸς ἄδικος.* Die Lat. Uebersetzung hat hier drey Eigennamen: Graece *Λαμπέτις*, Latine Benedictus, Persice Sarmnaeus. *Λαμπάτις* (ης) ist der Leuchtende, dem *Τειτὰν* synonym. Ueber die Leseart der Stelle vrgl. Sylb. notae fol. 121. A. Was der Persische Name, der vielleicht nicht einmahl richtig geschrieben ist, bedeutet, weiss ich nicht zu entziffern.

wahre Namen erst in Zukunft mit der Erscheinung des Antichrists offenbar werden werde; wäre das Wissen des Namens nothwendig, so würde der Seher denselben geoffenbart haben. Cap. XVII, 10 ff. weist er die Deutung des Hurenweibes auf das heidnische Rom, und der 7 Könige auf die Römische Kaiserreihe [1]) zurück, und versteht unter den Häuptern und Bergen sieben Weltreiche mit ihren Hauptstädten (Bergen), deren sechstes, das Römische, seit Augustus (fol. 56. lin. 18. fol. 78. 18.), unter welchem der Apostel schrieb, auch bereits gestürzt sey, das siebente mit Constantin dem Gr. angefangen habe, so dass als achtes das Reich des Antichrists bevorstehe. Er zählt die für die Apokalypse vergangenen fünf Reiche der chronologischen Reihe nach auf, das Assyrische, Medische, Babylonische, Persische und Macedonische. Das achte, Antichristliche, ist ihm eins der sieben, weil es aus einem derselben hervorgehen werde, aber nicht aus dem Römischen; es werde nur wie dieses, *ὡς Ῥωμαίων βασιλεύς*, alles sich unterwerfen und mit sich in das Verderben hinabziehen. Von den zehn dem Antichrist vorangehenden Königen werde eben der Antichrist nach Daniel drey alsobald vernichten, die übrigen sieben sich unterwerfen. Zwar verwirft er jede nähere Namenbestimmung des Antichrists, aber nach XVI, 12. ist ihm doch wahrscheinlich und angemessen, dass derselbe *ἐκ τῶν ἀνατολικῶν μερῶν τῆς Περσικῆς γῆς* kommen werde, *ἔνθα ἡ φυλὴ τοῦ Δάν*, aus welchem Stamme der Antichrist hervorgehen solle. An dieser Stelle deutet er die *βασιλεῖς ἀπὸ ἀνατολῆς*, von denen Vers 12. die Rede ist, auf Gog und Magog vrgl. XX, 8. und versteht darunter die Scythen. Aber XX, 8., wo Gog und

---

1) Es gab damahls Ausleger, welche unter den 7 Häuptern alle Verfolger der Christlichen Kirche von Domitian bis auf Diocletian verstanden. S. fol. 75. 25 sqq. Aber Andreas ist damit nicht einverstanden.

Magog im eschatologischen Process auftreten, weist er die ältere historische Deutung von den hyperboräischen Scythen (ἅπερ καλοῦμεν Οὐννικά) entschieden ab, weil sie nach dem tausendjährigen Reiche nicht mehr als historische Völker, sondern in einem anderen idealen oder symbolischen Sinn genommen werden müssen. Im Allgemeinen ist unverkennbar, dass er bemüht ist, den fortschreitenden eschatologischen Process in der Apok. zu beobachten, und den Grundsatz von der Recapitulation in der Auslegung nicht streng befolgt. Hieraus erklärt sich, dass er XIII, 3. in der κεφαλὴ ἐσφαγμένη u. s. w. den Sinn findet, dass die Römische Monarchie (wie sie seit Augustus bestanden) durch die Theilung und Spaltung in zehn Diademe Vs. 1. gewissermaassen eine Wunde erhalten habe, nachher aber wieder hergestellt sey κατὰ τὴν εἰκόνα Αὐγούστου Καίσαρος. Die wesentlich entsprechende Stelle aber XVII, 9. τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν bezieht er in dem weiteren eschatologischen Process auf den Satan, der durch das Kreuz Christi ertödtet, aber wieder aufleben werde ἐπὶ συντελείᾳ. Bey dem allen aber bleibt ihm das Historische in der Apokal. untergeordnet, und er kann sich doch in den Fortschritt der apokalyptischen Darstellung nicht finden. Seltsamer Weise deutet er z. B. XVI, 19. die in drey Theile getheilte grosse Stadt, im Unterschiede von den Städten der Heiden, von Jerusalem, und die τρία μέρη, den grammatischen Sinn gänzlich verfehlend, von der dreyfachen Einwohnerschaft der Stadt, der Christlichen, Jüdischen und Samaritanischen, wobey er unstreitig das Jerusalem seiner Zeit vor Augen hat. Das Babylon hier (XVII, 1 ff.) will er nicht von dem historischen Rom verstanden wissen, weil die παλαιὰ Ῥώμη längst vorüber sey, sondern von einer, freylich Rom ähnlichen, idealen allgemeinen Weltstadt des Antichrists zur Zeit seiner Ankunft [1]). Unstreitig hat An-

1) Fol. 83. hat der Peltanische Text in der Lat. Uebersetzung

dreas dabey die Absicht, die Weissagung in diesem Stadium des eschatologischen Processes sowohl seiner abstract idealen Deutung des tausendjährigen Reiches, (worunter er die Zeit der überall verbreiteten vollkommenen Erkenntniss Christi versteht, indem er die tausend Jahre als Symbol der Vielheit und Vollkommenheit zugleich nimmt, weil, wie er sagt, viele Zeit dazu gehöre, das Evang. überall zu verkündigen und zur vollen Herrschaft zu erheben), — als auch seiner Deutung des himmlischen Jerusalems conform und analog zu machen [1]). Die Zahl Tausend giebt er daran und indem er die Zeit des tausendjährigen Reiches zwischen die erste Ankunft Christi im Fleisch und die Ankunft des Antichrists setzt, unter der ersten Auferstehung die *ζωοποίησις ἐκ νεκρῶν ἔργων* versteht, verbittet er sich die Berechnung der Zukunftszeit des Antichrists und Christi, welche Gott allein wisse und uns nicht geoffenbart habe. — Der Commentar des Andreas fällt schon in die Zeit der absterbenden exegetischen Productivität in der Griechischen Kirche. Die Kappadocischen Väter waren überhaupt in der Exegese keine neuen Meister, sondern nur Fortbildner der Alexandrinischen Methode zum Gebrauch der kirchlichen Orthodoxie. Nur die Antioch. Schule versuchte eine neue exegetische Methode, vornehmlich in der Auslegung der biblischen Prophetie. Ausserhalb dieser Schule begnügte man sich schon im 5. Jahrhundert immer mehr, frühere Auslegungen zu sammeln und commentarienweise zusammenzustellen in der Form von scholiastischen Synopsen, zumahl bey einem so schwierigen mysteriösen Buche, wie die Apokalypse. Schon Andreas neigt zu dieser Form. Aber

---

noch den Zusatz, dass Cap. XVIII, 10 ff. nicht von dem alten Babel, weder von dem alten oder neuen Rom, noch von irgend einer besonderen Stadt, sondern de orbe universo ejusdemq. inquilinis zu verstehen sey.

1) Fol. 91. lin. 40 sqq.

nach ihm finden wir über die Apokalypse nur solche Scholiensynopsen, Catenen, Epitomen, Syllogen der exegetischen Traditionen. Des Andreas Commentar wird als der erste und einzige zusammenhängende Commentar über die Apok. der Stamm, gleichsam der exegetische Grundtext aller folgenden. Derselbe wird theils im Auszuge dem apokalyptischen Texte als Scholien beygeschrieben, theils in besonderen Commentarien mit neuen exegetischen Traditionen vermehrt wiederholt. Anfangs beurtheilte man noch die verschiedenen Auslegungen, je länger je mehr aber werden dieselben, ohne alle Werthung, rein synoptisch zusammengestellt zur beliebigen Wahl. Die Commentarien mit eigenem Urtheile erscheinen noch unter den Namen ihrer Verfasser; die reinen Catenen meist namenlos.

Zu der ersteren Art gehört die *Σύνοψις σχολική* des Arethas, eines Nachfolgers des Andreas auf dem erzbischöflichen Stuhle von Cäsarea in Kappadocien im sechsten Jahrh. Sie ist, wie es scheint, am Ende des 6. Jahrh. geschrieben[1]), wofern der Evagrius, den Arethas zu Apok. X, 4. citirt, der Kirchengeschichtschreiber aus dem Ende des sechsten Jahrh. ist. Die Stelle, die er aus Evagrius wörtlich anführt, habe ich wenigstens in der Kirchengeschichte desselben nicht gefunden. Aber einen älteren würde Arethas nach seiner Art ehrenvoller charakterisirt haben. In seinem Zorn und Hass gegen Nestorius und die Nestorianer, wie gegen Eutyches und die Eutychianer, stimmt er ganz mit Evagrius überein. Leider haben wir von diesem Commentar immer noch keinen hinreichend gesicherten ursprünglichen Text[2]). Arethas führt ausser

---

1) Nach J. A. Bengel appar. critic. soll der Commentar in der Mitte des 6. Jahrhunderts verfasst seyn. Nach Anderen noch viel später, s. J. A. Fabric. Bibl. Graec. 8. 757. Vrgl. oben §. 30. S. 471 ff. und §. 35. S. 532. Anm.

2) Ueber die neueste Ausgabe des Arethas v. J. A. Cramer s.

Andreas, den er zuweilen namentlich citirt, auch andere an mit der Catenen-Formel ἄλλως. Er hat auch wohl eigene Auslegungen, und gefällt sich zuweilen in grammatischen Observationen über den Styl der Apokalypse und seine Anomalien [1]). Aber die Auslegung der Apokalypse kommt durch ihn um kein Haar breit weiter. — Nach Montfaucon [2]) soll noch ein anderer Andreas von Kreta, in der Mitte des 7. Jahrhunderts, ein exegetisches Werk über die Apokalypse geschrieben haben und eine Handschrift davon in Rom vorhanden seyn. Ob diess aber nicht eben der Commentar des Kappadocischen Andreas ist und Montfaucon beyde Andreas verwechselt hat? [3]). Die patristische Gelehrsamkeit des grossen Benedictiners gestattet kaum eine solche Frage. Unterdessen aber ist dieser Commentar nicht weiter bekannt.

Nach einer anderen Mittheilung Montfaucons [4]) hätte auch Oekumenius von Trikka einen Commentar über die Apok. geschrieben. Ein Proömium dazu unter

---

§. 30. S. 471. Anm. Die ältere von Morel in s Ausgabe der WW. des Oekumenius Tom. 2. Par. 1631. mit der Lat. Uebersetzung von Joan. Hentenius hatte schon Rich. Simon Hist. critiq. des princip. commentat. c. 32. p. 468. sehr ungenügend gefunden. Durch die Ausgabe von J. A. Cramer Oxon. 1840. ist die von Morel obsolet geworden. Aber jene befriedigt auch nicht.

1) Er bemerkt z. B. S. 217. unter der Formel ἄλλως die Anomalie ὁ νικῶν u. s. w. δώσω αὐτῷ, aber er fügt hinzu, dass Gott in seinem Worte sich um die Griech. Syntax nicht viel kümmere, sondern nur auf das Heil der Seelen bedacht sey. Eben so sagt er S. 434. zu XVII, 10. die Enallage des genus, wonach die βασιλεῖς dasselbe bedeuten, was das Femininum κεφαλαί, aus eigenem Urtheile: οὐδὲν ἡ γραφὴ περὶ τούτων εἴωθε μικρολογεῖσθαι.

2) In der Palaeograph. Graeca p. 231. bemerkt er, dass er in der Bibl. der Väter des heil. Basilius in Rom einen Codex rescriptus, bombycinus fand, qui continet Andreae Cretensis Opus in Apocalypsin.

3) So vermuthete Rettig in den theol. Stud. u. Krit. 1830. Hft. 3. S. 680. Aber er meinte selbst, bey der Genauigkeit des berühmten Paläographen sey diese Vermuthung eben nicht sehr wahrscheinlich.

4) Bibl. Coislian. p. 277 sqq.

des Oekumenius Namen haben wir [1]). Nach Cramers Titelordnung der Catenen zur Apokalypse wäre die von ihm mitgetheilte erste und grössere *Συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν εἰς τὴν — ἀποκάλυψιν* die des Oekumenius, die kürzere zweyte die des Arethas. Nach dem Monitum p. IV sq. meint indess Cramer selbst, dass die letztere, aus demselben Cod. Coisl. 224., der das Prooem. giebt, dem Oekumenius zuzuschreiben sey. Aber nach der Ueberschrift des Proömiums ist auch diese gewiss sehr spät geschriebene *σύνοψις σχολική* nur aus dem Commentare des Oekumenius genommen [2]). Ob dieser eine Catene zur Apokalypse wirklich geschrieben und wie sich dieselbe zu dem Commentare des Arethas verhalten habe, muss unentschieden bleiben. Aus allem aber, was wir von Griechischer Auslegung der Apokalypse haben, ersieht man, dass der Commentar des Andreas von Cäsarea das Höchste ist, was die Griechische Exegese für die Apokalypse geleistet hat.

§. 75.

Fortsetzung. Augustin, Hieronymus, Tichonius, Cassiodor und Primasius.

1. Da die Apokalypse im Abendlande, überhaupt mehr geachtet, seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den sanctionirten kirchlichen Kanon aufgenommen wurde, so war zu erwarten, dass sie von den Lat. Vätern besonders seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts, wo die Abendländische Theologie besonders durch Augustin und Hieronymus einen neuen Aufschwung nahm, häufiger gebraucht und ausgelegt wurde. Allein die

---

1) Zuerst von Montfaucon a. a. O. mitgetheilt, dann auch von J. A. Cramer in der Catena p. 173 sq. aus dem Cod. Coisl. 224. und d. Cod. Barocc.

2) Vrgl. §. 30. S. 472. Anm.

beyden Haupttheologen des Abendlandes im Uebergang vom 4. zum 5. Jahrhundert, Augustin und Hieronymus, haben bey aller Verehrung, die sie gegen die Apokalypse hegen, sich doch zu keinem vollständigen Commentar über sie entschlossen [1]). Diess ist um so mehr zu bedauern, da von dem Geiste des einen und der Gelehrsamkeit des andern immer etwas Erquickliches zu erwarten gewesen wäre. Augustin giebt de civit. Dei 20, 7—17., wo er die Lehre von dem Ende der Welt aus der Schrift erörtert [2]), eine Probe seiner Auslegung von Apokalypse XX. und XXI. Die Entwicklung des wesentlichen dogmatischen Inhalts ist interessant und zum Theil geistvoll [3]); aber die exegetische Erörterung des Einzelnen ist theils sehr schwach, theils geradezu unrichtig. Er geht dabey von dem hergebrachten hermeneutischen Kanon der Recapitulation in der apokalyptischen Darstellung aus [4]). Er charak-

1) Hieronymus hat aber vielleicht seine Auslegung der Apok. zum Theil in den Commentar des Victorinus, den er überarbeitete, verwebt. (S. §. 73.). Nach Ambros. Ansbertus in der S. 977. angef. Stelle, versprach Hieronymus einen eigenen Commentar über die Apokalypse. Aber Ansbertus fügt hinzu: sed opus illud promissum nescio, si fuerit completum. Wusste Ansbertus nichts davon, so ist er wohl nie erschienen.

2) Vrgl. Epist. 199., wo er dieselbe Lehre, aber ohne alle Erwähnung der Apokalypse vorträgt. — Die Berechnung des Endes der Welt nach den Danielischen Jahrwochen und die Beziehung der Daniel. Weissagung auf die Wiederkunft Christi verwirft er entschieden. Daniels Weissagung sey in der ersten Ankunft Christi erfüllt. Wäre es anders, die Apostel würden es gewusst und gesagt haben, was aber beydes nicht der Fall sey.

3) Er gründet Cap. 6. und 7. seine Ansicht von der zwiefachen Auferstehung auf Joh. 5, 21 ff., wonach also die erste die geistige Erhebung aus dem Tode der Sünde zum Christlichen Leben in der Kirche ist. Dabey setzt er freylich voraus, dass der Evangelist auch die Apok. geschrieben habe. — Vrgl. ferner Cap. 8. seine Erklärung von dem Binden und Lösen des Satans, und Cap. 9. vom tausendjährigen Reiche (der geistigen Herrschaft der Kirche in der unbestimmten Jetztzeit) und Cap. 17. über das himmlische Jerusalem.

4) S. c. 9. Quum dixisset (apost.) alligari diabolum mille annis et postea solvi brevi tempore, mox recapitulando, quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea, — dixit XX, 4.

terisirt diese näher so, dass er sagt [1]: In hoc libro — obscure multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant, et pauca in eo sunt, ex quorum manifestatione indagentur caetera cum labore: maxime quia sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur. So hat er leichte Mühe, alles Historische und Bestimmte in der Apokalypse ins Allgemeine, Ideale, Abstracte zu deuten, ganz, wie die Ausleger vor ihm, welche den Chiliasmus und jede Berechnung der Zukunft verwarfen. Aber bey dem allen wäre lehrreich, zu wissen, wie Augustin den gesammten Inhalt der Apokalypse dogmatisch und praktisch behandelte, ob anders als Andreas und die Früheren.

Hieronymus, sonst grammatisch und historisch in der Schrifterklärung, folgt doch in der Auslegung der Apokalypse ganz der allegorischen Methode. Dem zu Folge behauptete er, in der Apokalypse seyen so viele Geheimnisse, als Worte, und die einzelnen Worte hätten einen vielfachen Sinn [2]. Er lehrte den Grundsatz, die Apokalypse könne sich nicht widersprechen, müsse in Uebereinstimmung mit sich selber ausgelegt werden. Aber wie seltsam wird unter seiner Anleitung dieser Grundsatz von der Paula und der Eustochium, seinen Schülerinnen, angewendet! [3] Apok. XI, 1. 2. sey unter der heiligen Stadt nicht das irdische Jerusalem zu verstehen, das sey, als die Apokalypse unter Domitian geschrieben wurde, bereits zerstört gewesen; vergleiche man XXI, 16., was doch nicht wörtlich genommen werden könne, so sey klar, dass XI, 2. unter der heiligen Stadt, eben weil sie XI, 8. auf geistliche

---

Unter den sedes der Richtenden u. Herrschenden in dieser Stelle versteht er die sedes praepositorum et ipsos praepositos, per quos nunc gubernatur ecclesia.

1) Cap. 17.

2) Epist. 53. ad Paulinum §. 8.

3) Epist. 46.

Weise Sodom und Aegypten genannt werde, die jetzige Welt überhaupt zu verstehen sey, welche dereinst erneuert und zu ihrem früheren, paradiesischen Zustande verklärt werden werde. In diesem Geiste legte Hieronymus selbst die Apokalypse aus, überall unendliche Geheimnisse findend und alles ins Abstracte ziehend [1]).

2. Nach sicheren Zeugnissen [2]) schrieb der durch seine hermeneutischen Regeln bekannte Donatist, Tichonius, ein Zeitgenosse von Augustin und Hieronymus, eine Auslegung der Apokalypse, welche aber verloren gegangen ist. Denn die Expositio in Apocalypsin S. Joannis, die sich unter den Werken Augustins [3]) erhalten hat, ist weder von Tichonius noch von Augustin, sondern von einem späteren Manne [4]), der das echte Werk auszugsweise und von der Donatistischen Häresie reinigend in die Form von Homilien brachte. Giebt diese Expositio irgend ein Bild von dem echten Tichonius, so hat er die Apok. nach damahliger Weise ausgelegt, wesentlich wie Augustin und Hieronymus, nur eben nach seinen allgemeinen hermeneutischen Regeln, dabey aber, wie Beda ausdrücklich sagt [5]), die apokalyptischen Weissagungen zum Theil auf die Verfolgungen seiner Parthey von Seiten der katholischen Kirche und des Staates deutend. Diese Beziehung der Apokalypse auf den jedesmahligen Leidensstand und die Erlösungshoffnung der Kirche hatte sich, seit Rom Christlich geworden war, etwas verloren. Die verfolgten Donatisten aber hatten zu ihrer Zorn- und Trostauslegung des Buches nach damahliger Auslegungsweise so gut ihr Recht, wie früher die katholische Kirche. Aber

---

1) Adv. Jovin. 1, 26.
2) August. de doctr. Christ. lib. 3. 30. Gennadius C. 18.
3) Opera Augustini Ed. Benedict. 3. App. p. 159 sqq.
4) S. d. Admonitio der Benedictiner a. a. O.
5) Opera Bedae Vener. Ed. Colon. Agripp. Tom. 5. p. 763.

diese Donatistische Anwendung war der Hauptanstoss für die katholischen Interpreten, welche den Commentar des Tichonius sonst sehr hoch stellten, so dass er für die folgenden Ausleger, Primasius und Beda, eine Hauptauctorität wurde und z. B. Cassiodor in seinen zwey Büchern Complexiones Actuum Apostolorum et Apocalypsis S. Joannis, da er willens ist nur kurze Andeutungen zu geben, jeden, der eine vollständige Belehrung wünsche, auf den Commentar des Tichonius verweist [1]). Diese Complexionen des Cassiodor [2]), um die Mitte des 6. Jahrhunderts geschrieben, sind kurze Entwickelungen des Wortzusammenhanges, mit hie und da eingemischten mystischen Deutungen und Auslegungen der Bilder und Tropen [3]). Dass Einige unter Babylon Cap. XVII. Rom verstehen, Andere das wirkliche Babylon, erwähnt er nur historisch, ohne zu entscheiden. Cap. XX. und XXI. erklärt er, wie es damahls üblich war, das tausendjährige Reich von der Geburt Christi an rechnend, und die erste Auferstehung auf die Taufe beziehend.

Sehr ausführlich ist der Commentar [4]) des mit Cassiodor gleichzeitigen [5]) Afrikanischen Bischofs Primasius, eines Schülers von Augustin [6]). Nach der Vor-

---

1) S. Praefatio p. 142. ed. Maffei.

2) S. Cassiodori Senatoris Complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum et Apocalypsin. Ed. Scipio Maffeius, Florent. 1721. 8. pag. 200.

3) Er nennt das Ganze der allegorischen und mystischen Auslegung contropatio mystica, oder allegoriae contropatio p. 201 und 225.

4) Primasii Afric. Episc. Uticens. super Apoc. b. Joannis Apost. libb. 5. in der Bibl. Maxima PP. Lugd. Vol. 10. 287 sqq.

5) Cassiodor de divinis lect. Cap. 9. Nostris quoque temporibus Apocalypsis Episc. Primasii Antist. Afric. studio minute et diligenter quinque libris exposita est. C. schrieb diess Buch etwa um das Jahr 556. Da war also des Primasius Commentar bereits vorhanden. So scheinen die Complexionen des C. über die Apok. früher geschrieben zu seyn, als des Prim. Commentar. C. würde diesen sonst wohl in s. Compl. erwähnt haben.

6) Ausser Cassiodor u. Primasius soll nach Isidor. Hispal.

rede folgt er vornehmlich dem Augustin, wo dieser die Apokalypse stellenweise ausgelegt, und dem Tichonius, diesem jedoch mit sorgsamer Ausmerzung der Donatistischen Häresie. Er versteht etwas Griechisch. Aber hätte er den Andreas oder Arethas benutzt, so würde er es bemerkt haben. Er stimmt oft mit diesen überein, aber durch Victorin, Hieronymus u. A. war die Griech. exegetische Tradition längst im Abendlande einheimisch geworden. Primasius folgt der herrschenden Auslegungsweise. Darnach ist der historische Sinn und Zusammenhang, so wie die besondere historische Beziehung für ihn so gut wie nicht vorhanden; alles erscheint ihm als Tropus, als Bild und Andeutung der allgemeinsten Verhältnisse der Kirche und der unbestimmbaren Zukunft. Durch den ausdrücklich ausgesprochenen Grundsatz von der parallelen recapitulirenden Darstellung in der Apok. überhebt sich auch Primasius der Mühe, in die innere Construction und den historischen Zusammenhang einzudringen. Doch liebt er die Zahlenspielerey. — Nach hergebrachter Weise deutet er die Zahl XIII, 18. nach Griechischer Zahlenbedeutung als allgemeinen Charakternamen des Antichrist. Aber nur zwey solcher Namen führt er an: Ἀντεμος oder ἀρνουμε [1]), (jenes honori contrarius, diess nego). Durch beyde Namen werde, sagt er, der Antichrist mit Recht bezeichnet, utpote per duas partes orationis, nominis scilicet et verbi, et personae qualitas et operis insinuetur asperitas. Neu

de scriptoribus ecclesiasticis c. 17. (s. Fabricii Bibl. ecclesiast. p. 53.) ein spanischer Bischof Aprigius (Eccl. Pacensis Hispaniarum Episc.) im 6. Jahrh. die Apok. subtili sensu atque illustri sermone, melius paene, quam veteres ecclesiastici viri die Apok. ausgelegt haben. Der Commentar ist nicht erhalten worden. Vrgl. Fabric. a. a. O. Cave I. p. 521. Der subtilis sensus ist eben die mystische allegorische Deutung. Wir werden also nicht allzuviel verloren haben.

1) Er oder der librarius las also das Griech. nach dem Itacismus.

und ihm eigenthümlich aber ist ihm die Zahlenmystik des Wortes Antichrist, wonach er die Zeitdauer der antichristlichen Verfolgung von 1225 Tagen in dem Worte χριστει angedeutet findet [1]). — Wie er alles Einzelne ins Allgemeine deutet, so bezieht er auch, was Cap. XI. von Jerusalem und Cap. XVII. von dem heidnischen Rom gesagt wird, auf den Weltstaat überhaupt, sofern er der Kirche gegenübersteht. Diese Ansicht von dem Gegensatze der Kirche und dem Weltstaat wurde jetzt immer mehr in die Apokalypse hineingetragen. — Primasius will nicht verkennen, dass nach dem äusseren Wortsinne Cap. XVII. zunächst Rom gemeint sey, diess aber sey das Symbol aller zeitlichen und weltlichen Macht überhaupt, wobey er mit der Siebenzahl, als dem Symbole der Allheit, auf das willkührlichste spielt [2]).

§. 76.

Schluss. Beda und Ansbertus.

Die Geschichte der Auslegung der Apokalypse in der altkatholischen Abendländischen Kirche schliesst mit

1) Die Willkühr der Combination und Zahlenspielerey erreicht hier ihren Gipfel: *Χριστει* (wahrscheinlich für Christi) sagt er, enthalte die Zahl 1225, diese stecke wieder in der Zahl 46 nach Joh. Ev. 2, 20., (die Zeitdauer des Tempelbaues, sofern Christus dort unter dem Tempel seinen Leib verstehe), wenn man quadraginta sex mit Griech. Buchstaben schreibe. Ja im Namen *'Αδάμ* (als Typus von Christo) stecke ebenfalls die Zahl 46, als Abbreviatur von 1225. Diese Zahl bezeichne die Zeitdauer des Antichrists; diese werde zwar in der Apokalypse auf 1260 angegeben, aber es sey apokalypt. Styl in den Zahlen zu variiren, um die Zeit des Gerichts vor den Menschen zu verstecken; ausserdem aber diene diese Mannigfaltigkeit des göttl. Wortes der menschlichen Demuth zur Uebung.

2) Die 7 Häupter und deren Erklärung von 7 Bergen und 7 Königen bezieht er auf die universa malorum pars, quae in praepositis tamquam in regibus constat et subditis, die 5 gefallenen Könige deutet er auf die 5 Sinne, als die fenestrae, durch welche nach der Schrift der Tod zu den Menschen komme, und was dergleichen Aberwitz mehr ist.

zwey uns noch erhaltenen Commentarien im achten Jahrhundert, dem des berühmten Brittischen Mönchs, Beda Venerabilis[1]) (gest. 735.) und dem des Ambrosius Ansbertus, eines Gallischen Presbyters, welcher in der zweyten Hälfte dieses Jahrh. schrieb[2]).

Beda, der gelehrteste Mann seiner Zeit im Abendlande, giebt eine kurze, scholienartige explanatio, wie sie der inertia Anglorum gentis, wie er sagt, welche noch nicht lange zum Christenthume bekehrt und zum Lesen eben nicht sehr eifrig seyen, entsprechend scheine. Voran schickt er eine kurze Uebersicht des Inhalts der Apokalypsen, welche er auffasst als eine Offenbarung der inneren Kämpfe, bella et incendia der Kirche in sieben Abschnitten (periodis). Darauf stellt er als Norm der Auslegung auch für die Apokalypse die sieben Tichonischen Regeln auf, welche für die Auslegung aller kanonischen, insbesondere prophetischen Schrift gleiche Geltung haben. Methode und Richtung der Auslegung sind die hergebrachten.

Bedeutender ist der Commentar des Gallischen Presbyters Ansbertus, schon insofern als er den ältesten Lateinischen Commentar, den des Victorinus, be-

1) Bedae Vener. Explanatio Apocalypsis, quae est revelatio b. Joannis Apostoli, libb. 3. in den Opp. ed. Col. Agripp. Vol. 5. p. 761 sqq.

2) Ambrosii Ansberti, Galli Presbyteri (nach Trithemius de Script. eccles. 287, der aber einen späteren mit diesem verwechselt, ein Mönch und Presbyter des Benedictinerordens,) in S. Joannis Apost. et Evang. Apocalypsin libri 10. in d. Bibl. Maxima Lugd. Tom. 13. p. 403. 658. Nach dem Epilog des Vrf. war er ex Galliarum provincia ortus, intra Samnii vero regionem apud monasterium martyris Christi Vincentii maxima ex parte divinis rebus imbutus, non solum, sed et sacrosanctis altaribus ad immolanda Christi munera traditus, und schrieb seinen Commentar unter dem Papste Paul I. (gest. 767.), zur Zeit des Longob. Königes Desiderius. — „et Arrochisi Ducis ejusdem Provinciae, quam incolo.“ Er starb nach Labbé de scriptor. eccles Tom. I. p. 44. im Jahre 778. — Gegen Trithemius, der ihn irriger Weise in das Jahr 890. setzt, vrgl. Fabric. Bibl. Ecclesiast. 75.

nutzte. In der Dedication seiner Schrift an den Papst Stephanus den 3ten [1]) und in der Vorrede vertheidigt er seine Freyheit die Apokalypse auszulegen gegen die, denen diess nach Apokalypse XXII, 18. nicht erlaubt zu seyn schien. Er will immer zunächst den Wortsinn (litterae textum) bestimmen, fordert auch, dass die Bilder und Symbole der Apokalypse als solche verstanden werden sollen, aber er erklärt zugleich, dass die subtile Auslegung bey dem Wortsinne und dem historischen Verstande nicht stehen bleiben dürfe, dass der wahre Sinn der Weissagung der typische, mystische sey, und dass das rechte Verständniss der Apokalypse davon abhänge, dass man auf die sog. recapitulatio darin achte und nach Tichonischer Regel gehörig unterscheide, wie der Verfasser bald a specie ad genus, bald umgekehrt, bald a specie ad speciem übergehe und genus mit genus verbinde. Hiernach ist seine Auslegung denn auch wesentlich die abstracte, mystische, allegorische. Da er den Victorinus benutzt hat, so wäre Besseres von ihm zu erwarten gewesen, aber selbst die letzten Spuren der historischen Auslegung, welche Hieronymus im Commentar des Victorinus noch hatte stehen lassen, sind ihm missfällig, so dass er z. B. die Deutung der sieben Häupter des Thieres, XVII, 9. 10., auf die sieben Römischen Kaiser, und Vs. 11. vrgl. XIII, 3. auf Nero als den Antichrist geradezu für absurd erklärt, was, wie er sagt, selbst die mittelmässigen Ausleger einzusehen vermögen.

So endigt die Auslegung der Apokalypse in der altkatholischen Kirche mit einer fast förmlichen Verurtheilung des historischen hermeneutischen Princips, mit dessen Verkennung und Geringschätzung sie angefangen. Bis auf einen gewissen Punkt ist das Verständniss der

---

1) Hier sagt er: Nuper in Apoc. Joannis decem edidi libros. Der Papst Paulus I. starb 767. Ihm folgte 768 bis 772 Stephan III.

heil. Schrift von der **wissenschaftlichen** Auslegung unabhängig. Und so hat die alte Kirche auch die Apokalypse ihrem wesentlichen Christlichen Inhalte nach selbst bey falscher Methode populär verstanden. Aber nur die richtige wissenschaftliche Methode bewahrt vor Unverstand und Missverstand. Die altkatholische Exegese der Apokalypse ist nicht ohne Ansätze und Anfänge dazu. Aber die exegetische Aufgabe der Apokalypse richtig zu fassen und zu lösen, lag nicht in dem Berufe der alten Kirche und Theologie; es fehlten ihr dazu das Bedürfniss und die wesentlichen Bedingungen. Da die Geschichte der Auslegung der Apokalypse im Mittelalter und selbst noch lange über die Reformation hinaus meist nur Wiederholung oder auch weitere Ausführung der in der altkatholischen Kirche befolgten Auslegungsweisen ist, so wird hierin die Ausführlichkeit, womit wir die Auslegungsgeschichte der ersten Periode dargestellt haben, wo nicht Rechtfertigung, doch Entschuldigung finden.

B.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse im Mittelalter.

§. 77.

Die kirchliche Auslegung.

Während in der Griechischen Kirche des Mittelalters die Auslegung der Apokalypse still stand, obwohl die Schrift immer allgemeiner anerkannt und gepriesen wurde, beschäftigt sich die lebendigere, mehr Zukunft habende abendländische Theologie im Mittelalter fortwährend viel damit und producirt einen Commentar nach dem andern, aber doch eben nur, um den Schatz der früheren Auslegungen zu erhalten und fortzupflan-

zen; bald vorzugsweise in Scholien- oder Glossenform, bald weiter entwickelnd und vermehrend durch neue Deutungen nach der hergebrachten Methode.

Im Anfang des 9. Jahrhunderts schreibt ein Benedictinermönch Berengaudus, nach der Zerstörung des Longobardischen Reiches, einen Commentar über die Apokalypse [1]), den Bossuet [2]) lobt und gern anführt, wahrscheinlich weil er sich durch eine gewisse Nüchternheit des Urtheils, Einfachheit der Darstellung und eine verständige Auswahl aus früheren Lat. Commentarien vor andern auszeichnet. Aber Methode und Art der Auslegung ist ganz die bisherige.

Dem Commentar des Bischofs Haymo von Halberstadt [3]) (gest. 843.) kann auch nicht einmahl das Verdienst einer verständigen Auswahl zugeschrieben werden. Walafried Strabo oder Strabus (gest. 849.) aber giebt in seiner Glossa ordinaria der Kirche eine Art von Compendium der hergebrachten Erklärung, welche lange Zeit als exegetische Hauptauctorität galt, (Peter der Lombarde nennt sie vorzugsweise auctoritas) und als Grundtext für ausführlichere Commentarien gebraucht wurde.

Die hergebrachte Auslegung der Apokalypse, wonach das tausendjährige Reich von der ersten Erscheinung Christi und der Stiftung der Kirche, durch den

---

1) Sonst für ein Werk des Ambrosius von Mailand gehalten ist der Commentar auch unter den Werken dieses Kirchenvaters mit herausgegeben, am besten in der Benedictinerausgabe dieser WW. Tom. II. Append. p. 498 sqq. Die vorangeschickte Admonitio der Benedict. Herausgeber setzt es ausser Zweifel, dass er das Werk des Berengaudus ist, der seinen Namen in den Anfangsbuchstaben der Hauptabschnitte seiner Auslegung auf apokalyptische Weise versteckt hat.

2) In seiner Apoc. avec une explication, Par. 1690. Préfac. p. 22. und Explic. p. 204. 210 sqq.

3) Commentarius in Apoc. b. Joan. libb. 7. Par. 1531. 8. Trithemius de Scriptor. eccles. schreibt p. 251. dem Alcuin, p. 267. dem Rhaban. Maurus Commentarien über d. Apok. zu, welche aber verloren gegangen sind.

Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn datirt wurde, brachte besonders in den letzten Jahrzehenden des zehnten Jahrh. und im Anfang des elften eine grosse Bewegung in der Kirche hervor. Es verbreitete sich immer allgemeiner die Vorstellung und mit dieser die Furcht, dass mit dem Ablauf des ersten Jahrtausends nach Christus unfehlbar der Antichrist kommen und das Ende der Welt mit dem Gericht eintreten werde [1]). Die Verständigeren hatten um so grössere Mühe, den Wahn zu zerstören und die Gemüther zu beruhigen, da selbst von der Kanzel herab die Vorstellung gelehrt wurde. Als das gefürchtete Weltende nicht eintrat, verlor sich der Wahn von selbst. Die Bewegung aber bewirkte, dass die Auslegung, wonach die tausend Jahre in der Apokalypse als eine unbestimmte, symbolische Zahl, welche erst noch weiter zu deuten sey, genommen wurden, immer mehr als die auch durch die Erfahrung gerechtfertigte kirchliche Geltung bekam. Sonst aber blieb die Auslegung der Apok. dieselbe.

Die scholastische Theologie, welche seit dem Ende des 11. Jahrhunderts auftrat, beschäftigte sich auch mit der Auslegung der Apokalypse. Zwey Häupter der Scholastik, Richard a S. Vict. (gest. 1173.) und Albertus Magnus (gest. 1280.) schrieben Commentarien darüber. Aber wie zu erwarten war, hat kein scholastischer Exeget die hermeneutische Aufgabe der Apokalypse richtiger gefasst und gelöst; nur, dass sie auch in dem exegetischen Vortrag über die Apokalypse ihre Distinctionen- und Quästionenmethode befolgten [2]).

---

1) Vrgl. Gieselers Kirchengeschichte Bd. 2. Abth. 1. S. 267. 268. Note und Neanders Kirchengesch. Bd. 8. S. 408 f.

2) Die sonst dem Anselm von Canterb. und dem Thomas von Aquino zugeschriebenen Commentarien über die Apokalypse sind beyden mit Recht von den besten Herausgebern der WW. dieser Männer abgesprochen. Ueber die exegetische Litteratur der Apok. im Mittelalter vrgl. ausser Sixt. Sen. Bibl. S., Alcassar Vestigatio arcan. sens. in Apoc. 1614. p. 87 sqq. und Calovius Bibl. illustr. Proleg. in Apoc. p. 1715 sqq.

Von dieser kommt die kirchliche Exegese durch die sogenannten Biblici doctores allerdings bald ab. Aber der gefeiertste Exeget gegen Ende des Mittelalters, Nicolaus Lyranus (†. 1340.), welcher sogar Hebräisch verstand, kommt in seinen Postillae perpetuae, S. Commentaria brevia in universa Biblia, am wenigsten in der Apokalypse über die hergebrachte Auslegungsweise hinaus; er giebt den Wortsinn an, aber der mystische Sinn und Verstand nach der bisherigen Art ist doch die Hauptsache für ihn.

§. 78.

Die häretische und sectirerische Auslegung im Mittelalter. Joachim von Floris und die zelotischen Franziskaner.

1. Die Apokalypse war der Kirche des Mittelalters von der altkatholischen als das prophetische Grundschema der Geschichte des göttlichen Reiches in der Welt von Anfang bis ans Ende überliefert worden. So wurde sie der Kirche immer mehr der ihr von dem Herrn und seinem prophetischen Geiste verliehene Compass zur Orientirung auf ihrer geschichtlichen Fahrt durch die Welt in jedem Augenblicke. Theologisch richtig verstanden und gebraucht ist auch die Apokalypse das prophetische Orientirungsbuch für die Kirche in der Zeit, aber nur dann ein sicheres, wenn sie zuvor richtig, d. h. historisch philologisch ausgelegt ist. Aber von diesem allein richtigen Wege war, wie wir gesehen, die Kirche immer mehr abgekommen, dadurch, dass die Auslegung ihr Amt nicht gesetzmässig verwaltete.

Die herrschende allegorische und mystische Ein- und Unterlegung führte nun je länger je mehr den Missbrauch herbey, dass man für jeden beliebigen historischen Zustand der Kirche, jeden Standpunkt, ja Partheyzweck, jede Zukunftsneugier und Zukunftsbegehr-

lichkeit in der Apokalypse das unmittelbar entsprechende prophetische Gotteswort der Verdammung, der Ermuthigung und Tröstung, ja selbst genaue göttliche Zeitbestimmungen finden zu können glaubte. Dieser Missbrauch, in der alten Kirche mehr blosse Privatmeinung, bekam im Mittelalter immer mehr eine öffentliche praktische, ja politischkirchliche Bedeutung.

Die Römische Kirche war die Anfängerin dieses öffentlichen Missbrauchs in ihren Kämpfen mit der weltlichen Macht und mit den Häretikern. Die Apokalypse wird so besonders gegen das Ende des Mittelalters eine Art von Macht in der Geschichte.

Als Innocenz III. 1215. die Abendländische Christenheit zu einem neuen Kreuzzuge aufforderte, sagte er kirchlich officiell, die Saracenen seyen nach der Apokalypse der wahre Antichrist, Muhammed sey darin mit seinem Pseudoprophetenthume deutlich geweissagt, aber zugleich auch, dass die völlige Besiegung seiner antichristlichen Saracenenmacht ganz nahe bevorstehe, da die apokalyptische Zahl die Zeitdauer der Muhammedanischen Herrschaft auf 666 Jahre seit dem Erscheinen des Antichrists in dem falschen Propheten von Arabien bestimmt habe. — Seitdem die weltliche Staatsmacht besonders unter den Hohenstaufen das Römische Papstthum bekämpfte, hiess es von Rom aus, diess sey nach der Apokalypse der Antichrist. Und als die häretische Opposition in der Kirche auch gegen das Papstthum immer heftiger und mächtiger wurde, wurde diese als das von der Apokalypse geweissagte antichristliche Prophetenthum verurtheilt.

Allein mit demselben exegetischen Rechte konnte auch die antirömische, widerkirchliche Denkweise der Zeit die Apokalypse gegen Rom und die Kirche gebrauchen. Als vornehmlich seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts das wachsende Verderben in der Kirche je länger je mehr das Bedürfniss der Reformation weckte,

die Machthaber der Kirche aber selbst das berechtigtste reformatorische Bestreben immer gewaltsamer als das geweissagte Antichristenthum bekämpften und unterdrückten, griff auch die Opposition so zu ihrer Rechtfertigung wie zu ihrer Ermuthigung und Tröstung nach der Apokalypse und bekämpfte daraus die verfolgende Kirche, insbesondere das Papstthum als das von dem heiligen Seher deutlich genug bezeichnete wahre Antichristenthum. Sagte der Papst, die Ketzer seyen nach St. Johannis Offenbarung der collective Antichrist, so sagten diese mit gleichem exegetischen Rechte, der Papst zu Rom sey der persönliche Antichrist, und das päpstliche Rom die babylonische Hure der Völker. Als Gregor der IX. den Hohenstaufeschen Kaiser Friedrich II. das aus dem Meere aufgestiegene Thier voll Namen der Lästerung nach Apok. XIII, 1—6. nannte, antwortete der Kaiser in derselben apokalyptischen Kanzleysprache: Ipse (Papa) est draco magnus, qui seduxit universum orbem (Apoc. XII, 9.), Antichristus est, cujus nos dixit esse praeambulum [1]).

2. Von besonderer Wichtigkeit aber für die Geschichte der Apokalypse im Mittelalter ist, dass der reformatorische Geist, durch die gewaltsame Unterdrückung von Seiten der herrschenden Kirche überreizt, je länger je mehr schwärmerisch wurde und sich zu einer Art von apokalyptischem Prophetenthum steigerte. Schon die heil. Hildegard [2]) trat im 12. Jahrhundert als strafende Prophetin in Visionen und Weissagungen auf. Die für unsere Geschichte bedeutendste Erscheinung ist aber das mit theologischer Gelehrsamkeit und wirklich genialem Geiste verbundene reformatorische Prophetenthum des Abtes Joachim von Floris in Calabrien

1) S. Gieselers Kirchengeschichte II, 2. p. 142.
2) S. Neanders Allgem. Geschichte der Christl. Religion und Kirche. Bd. 9. S. 417 ff.

(gest. 1201 oder 1202.) am Ende des 12. Jahrhunderts [1]). Ein begeisterter Freund des Mönchthums und des contemplativen Lebens, erwartete und weissagte er die Wiedergeburt der verderbten, verweltlichten Kirche durch wahres in Contemplation vertieftes Mönchthum, wie er meinte, nach dem idealen Johanneischen Typus. Seine prophetischen reformatorischen Schriften sind meist mystische, allegorische Auslegungen der heiligen Schrift. Unter diesen ist auch eine Auslegung der Apokalypse: Admiranda expositio venerabilis abbatis Joachimi in librum apocalypsis b. Joannis apostoli et evangelistae. Diese Schrift wurde neben den übrigen mehr und weniger apokalyptischen Büchern Joachims z. B. dem liber concordiae Nov. ac Vet. Testamenti, der Interpret. in Jerem. und in Jesaiam, das Lieblingsbuch und prophetische Orakel der schwärmerischen antirömischen, antipäpstlichen Parthey der Franziskaner und bildete den Grund und Text des sogen. neuen und ewigen Evangeliums (nach Apok. XIV, 6.) dieser Parthey, in der zweyten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Aber eben im praktischen Gebrauch von Seiten der die Joachimischen Weissagungen fortbildenden und auf ihre Zeit anwendenden zelotischen Franziskaner wurden die Schriften Joachims mannigfach interpolirt, so dass es schwer ist, das Echte darin von den späteren Zusätzen gehörig zu unterscheiden. Unmittelbar an die prophet. Schriften Joachims schliesst sich die apokalyptische Litteratur der strengen Franziskaner an, in welcher besonders hervorragen des Frater Gerhardus Introductorius in Evangelium aeternum [2]), d. i. die apokalyptische Lehre Joachims

1) Vrgl. ausser der Hauptschrift von Dr. Engelhardt, kirchengesch. Abhandlungen 1832. S. 1 ff. über den Abt Joach. und d. ew. Ev., Gieselers Kirchengesch. Bd. II. Abth. 2. S. 353 ff. 360 ff. und Neanders allgem. Gesch. u. f. a. a. O. S. 423 ff. und Bd. 10. S. 1210 ff.

2) Auch mit dem Zusatz: seu (in) quosdam libros Abbatis Joachim. Vrgl. Gieseler a. a. O. S. 355. Anm.

von dem status tertius oder der Vollendungsperiode des Christenthums und der Kirche, vom Jahre 1254. und der Commentar (Postilla) über die Apokalypse von Petrus Johannes Olivi (gest. 1297.).

Das hermeneutische apokalyptische System des Joachim selbst war, so viel sich erkennen lässt, in seinen Hauptzügen folgendes [1]:

Echt scholastisch theilt er die Auslegung nicht nur in typische, historische, moralische und allegorische intelligentia ein, sondern jeden dieser Auslegungsacte wieder in viele Momente, so dass er fünf intelligentiae generales (den buchstäblichen Sinn mitgerechnet) und sieben speciales rechnet, bey welcher Eintheilung er aber nicht stehen bleibt, sondern er zählt auch wieder zwölf intelligentiae speciales ex terno fonte litterae u. s. w. Was insbesondere die Apokalypse betrifft, so theilt er dieselbe in acht Abschnitte nach einer Art von Sachordnung, aber vornehmlich nach den Hauptmomenten der Zeitordnung, in denen die apokalyptische Weissagung geschichtlich sich erfüllt. Er legt dabey aber zum Grunde sein universalhistorisches Schema oder seine Anschauung von dem universalhistorischen Entwicklungsgang der Welt, der Offenbarung und des Reiches Gottes in ihr. Die Apokalypse scheint ihm den ganzen weltgeschichtlichen Process des Reiches Gottes von der Schöpfung an bis an das Ende der Tage darzustellen. Er unterscheidet nach dem Schema der ökonomischen Trinität drey auf einander folgende Weltzustände oder status, den status des Vaters oder des (alttest.) Gesetzes, den des Sohnes oder des Evangeliums und den des heil. Geistes oder der Vollendung. Die Zeitdauer des ersten und zweyten status berechnete er zusammen auf 6000 Jahre oder sechs Weltalter nach den sechs Schöpfungstagen. Von diesen kommen die

1) S. Engelhardt a. a. O. S. 43 ff.

ersten 5000 Jahre auf den status des Gesetzes von Adam bis Christus, das sechste Jahrtausend auf den status von Christo an bis zum Eintritt des dritten status, welcher das siebente Sabbathsjahrtausend umfasst. Der Weltzustand des Sohnes oder das Christliche Zeitalter zerfällt aber wieder in sechs Zeiten der Arbeit und des Streites des Reiches Gottes in der Welt; diese sechs Arbeitszeiten der Kirche werden in den sechs ersten Theilen der Apokalypse dargestellt. Die darauf folgende Sabbathsruhe ist der Inhalt des siebenten Theiles; der achte aber hat zum Inhalt die letzten Dinge, die Darstellung der Vollendung. Allein nach dem Gesetz der Präformation hat auch wieder jede der sechs Arbeits- und Kampfeszeiten nach der Apokalypse ihre relative Sabbathsruhe, als Typus der ewigen absoluten. Ueberhaupt aber ist jeder frühere Zustand der typische Spiegel der folgenden. Den Inhalt der sechs ersten Theile der Apokalypse aber bestimmt er näher so, dass der erste, — die sieben apokalyptischen Briefe, — von den Hirten oder Priestern handelt, der zweyte von den Märtyrern, der dritte von den Lehrern, der vierte sogar von den Einsiedlern und Jungfrauen (Mönchen), der fünfte von der Kirche überhaupt, der sechste von dem Gericht über Babylon. In jedem dieser sechs Theile aber ist auch immer schon eine Prolepsis des folgenden. Zur genaueren Zeitbestimmung der drey Weltgestaltungen benutzte Joachim die 42 *γενεαὶ* oder aetates der Genealogie Christi bey Matthäus, welche er freylich in der Periode ungleich nahm, von Christo an aber jede der anderen gleich zu 30 Jahren. So gewann er für den status des Sohnes 1260 Jahre nach der Tageszahl Apok. XI, 3. Die 260 Jahre mehr über die ursprüngliche Zahlbestimmung von 1000 Jahren entschuldigte er damit, quia finis in divina pagina largo et stricto modo accipi consuevit. Hiernach meinte er, dass der zweyte status nach allen Zeichen

der Zeit seinem Ende nahe sey und der dritte status noch im Laufe des 13. Jahrhunderts eintreten werde. Wie er nun alles Heil der Kirche und Christenheit von der vollkommenen Herrschaft der mönchischen Contemplation und Entsagung des Weltlichen erwartete, so schien ihm das wesentliche Verderben der Kirche vornehmlich in der Verweltlichung des Klerus zu liegen. Damit aber fasste er in dem Begriff des Antichrist zusammen theils die Feindschaft der weltlichen Kaiserlichen Macht gegen die Kirche, theils die Bekämpfung der Kirche durch die Saracenen, theils die Zerrüttung derselben durch die Ketzer, und so entstand in seinem apokalyptischen Systeme der Begriff des antichristus mixtus. Rom ist ihm aber eben als fleischliche Kirche das neue Babel, welches die Könige der Erde sammt den Ketzern stürzen werde, und das Römische Papstthum ist ihm, ähnlich wie dem Dante, nur in seiner Verweltlichung antichristlich, an sich und in seinem wahren idealen Sinne gehört es zum ewigen Fundament der Kirche. Mehr und weniger liegt diese Joachimische Deutung der Apokalypse auch den apokalyptischen Weissagungen der zelotischen Franziskaner zum Grunde; nur dass diese je länger je mehr entschieden antipapistisch wurden, ohne Unterscheidung zwischen der Idee des Papstthumes und seiner historischen Erscheinung.

3. Die orthodoxe Theologie hatte gegen solche der bestehenden Kirche immer feindlicher werdende Deutung der Apokalypse keine Waffen. Vergebens erinnerten die rechtgläubigen kirchlichen Theologen, es sey uns nach dem Worte des Herrn nicht gegeben, Zeit und Stunde zu wissen. Joachim sagte dagegen, Tag und Stunde seyen allerdings verborgen und der Macht des Vaters vorbehalten, aber das Jahr, wenigstens der Zeitabschnitt der Erscheinung des Antichrists und der Vollendung der Kirche im tertius status sey deutlich in der Apokalypse und den biblischen Propheten

überhaupt angezeigt für den, der Weisheit und Verstand hat. Hatten doch selbst Männer wie Roger Baco, der Naturforscher des Mittelalters, Freude daran, die Zeit des Antichrists zu berechnen [1]). Selbst der verständige, mathematisch gebildete Nicolaus Cusanus glaubte ex conjectura berechnen zu können [2]), dass nach dem Jahre 1700 und vor 1750, ja genauer vor 1734 der Antichrist, der schon da sey, aber erst seine Spitze erreichen solle, überwunden und die glorreiche Erhöhung (gloriosa ascensio) der Kirche eintreten werde. — Nicht bloss die fanatischen Franziskaner, auch die Katharer [3]) und Apostoliker [4]), die Waldenser [5]), die Wiclefiten [6]) und Hussiten [7]) bedienten sich der Apok. zum Schutz und Trutz gegen Rom und das Röm. Papstthum. Darin waren alle einig, dass das Röm. Papstthum in der Apok. deutlich genug als der eigentliche Antichrist geweissagt, auch dass die Zeit seiner Dauer und die heissersehnte Epoche der Reformation darin bestimmt sey. Aber jeder rechnete auf seine Weise und deutete mit schrankenloser Willkühr die Zeit nach der Apokalypse und diese nach jener [8]). Nur

1) Opus majus ed. Jebb. p. 169. sagt er: Scio quod ecclesia, si vellet revolvere textum sacrum et prophetias Sibyllae et Merlini et Aquilae et Sestonis, Joachimi et multorum aliorum, insuper historias et libros philosophorum atque juberet considerari vias astronomiae, — inveniretur sufficiens suspicio vel magis certitudo de tempore antichristi.

2) S. Nic. de Cusa Conjectura de novissimis diebus, Opp. ed. Paris. Ascensiana. Vol. 2.

3) S. Gieselers KG. Bd. 2. Abth. 2. S. 560. Anm.

4) S. Engelhardt a. a. O. S. 89 ff.

5) S. Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. S. 117 ff. vrgl. Gieseler a. a. O. S. 574 ff.

6) Vrgl. Neanders Allgem. Gesch. d. Christl. Relig. u. K. Bd. 11. S. 325 f. über Wiclefs Weissagung der Reformation.

7) S. Neander a. a. O. S. 339. über die Schrift Milics de antichristo, und S. 370. über Janows Werk de regulis Vet. et N. Testam. Vrgl. J. A. Bengels Historie d. Ausleg. in der erklärten Offenbarung Johannes. S. 1110 ff.

8) Dolcino z. B. kündigte den Untergang des Papstthums auf das Jahr 1303. an. Die Waldenser rechneten die $3^1/_2$ Zei-

wenige waren in dieser Hinsicht so bescheiden, wie der edle Hieronymus Savonarola, welcher in seinen Weissagungen das auf die Schrift gegründete gewisse prophetische Wort der praescientia, die Prophetie im engeren Sinne, und die mehr subjective prophetia conditionata im Vorhersagen einzelner geschichtlicher Momente aus aufmerksamem Beobachten der Zeichen der Zeit unterschied [1]).

C.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse seit der Reformation [2]).

§. 79.

Die Auslegung in der evangelischen Kirche bis zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts.

Die Reformation begründete das wahre historische, philologische Princip der Auslegung der heil. Schrift. Aber zur richtigen Anwendung und consequenten Ausführung desselben auf das freylich hermeneutisch schwierigste Buch des N. T., die Apokalypse, kam die Protestantische Exegese nur sehr nach und nach, und nach

---

ten der Apok. als Zeitdauer des Antichrists zu 350 Jahren. Der terminus a quo war verschieden, meist das Jahr 1000.

1) S. Rudelbachs Hieronym. Savonarola. S. 281—333. die vortreffliche Darstell. d. prophet. Gabe des Savonarola.

2) Die besonders seit der Reform. überaus reiche exegetische Litteratur der Apokalypse verzeichnet bis zu seiner Zeit sorgfältig J. G. Walch Bibl. theol. selecta Tom. 4. 760 ff. Ueber seltnere ältere Werke geben Auskunft: Stosch Catalog. rariorum in Apoc. Joan. commentariorum in den Symbol. litt. Brem. Tom. 1. p. 562 ff. Iken, Schediasma ad Stoschii Catal. ebendas. p. 572 sqq. und wieder Stosch Analecta ad Catalog. in den Symb. litt. Tom. 2. p. 564 sqq. Ueber die ältere, neuere und neueste Litteratur vrgl. besonders de Wette in seiner Erklär. S. 16 ff., dessen übersichtliche Darstellung der verschiedenen exegetischen Methoden, wie sie auf einander gefolgt sind, ich dankbar benutzt habe.

langen Irrfahrten. Selbst die genialsten Protestantischen Ausleger der Reformationsperiode verfehlten den rechten Weg und bogen mehr und weniger in die Irrwege der früheren Zeit zurück.

Laurentius Valla und Erasmus lassen sich in ihren Anmerkungen zur Apokalypse nur auf die Bestimmung des Wortsinnes ein und erörtern denselben nur sehr fragmentarisch. Der kluge Erasmus scheint sich gescheut zu haben, tiefer in das Buch einzugehen. Den von Nik. v. Lyra, dessen Postille damahls noch in grossem Ansehn stand, betretenen Weg, die Apok. als einen prophetischen Spiegel der ganzen Geschichte der Kirche auszulegen, konnte er nach seinem gebildeten philologischen Verstand und Tact nicht billigen. Er enthielt sich, um nicht zu sehr anzustossen, lieber aller Auslegung des Inhalts. Am Schlusse seiner Anmerk. sagt er: Ad evincendum (in der Lehre) hic liber non perinde valet, quum totus constet allegoriis, ad cognoscenda ecclesiae primordia (er verstand also die Apokalypse historisch aus der Zeit ihrer Abfassung) conducit plurimum. — Qui spiritualis est, schliesst er, ut inquit Paulus, omnia dijudicat et a nemine dijudicetur. Mit diesem Sapienti sat! entbindet er sich der Pflicht einer genaueren Auslegung.

Anders Dr. Luther. Dieser widmete zwar der Uebersetzung der Apokalypse grossen Fleiss und das ganze Talent seines poetischen Gemüthes, aber die Auslegung der dunklen, zweifelhaften Schrift schien ihm anfangs eben so unmöglich, als unnütz. Der Commentarius in Apocalypsin ante centum annos editus, den er 1528. herausgab [1]), hatte nur als historisches Factum einer so

---

1) S. Stosch Catalogus rariorum in Apoc. Joannis Commentariorum, in den Bremischen symbolis litterariis Tom. 1. P. 4. p. 562. Nach p. 770 a. ist der Commentar 1357. geschrieben. J. A. Bengel a. a. O. S. 1110 f. meinte, der Verfasser sey Joh. Purväus, ein Engländer, der aus seines Lehrmeisters Wiclef

viel früheren Deutung des apokalyptischen Antichrists auf das Römische Papstthum polemisches Interesse und Wahrheit für ihn. Aber man sieht seine Neigung, den von Nikol. v. Lyra betretenen Weg der kirchenhistorischen Deutung einzuschlagen. Erst in der späteren Vorrede [1]) zur Apokalypse in seiner Uebersetzung des N. T. vom Jahre 1534. glaubte er in der Kürze auch eine Auslegung des vielgedeuteten Buches unternehmen zu müssen. „Weil wir, — sagt er, gerne die Deutung oder Auslegung gewiss hätten, wollen wir denen andern und höheren Geistern Ursachen nachzudenken geben, und unsre Gedanken auch an den Tag geben, nemlich also: Weil es soll eine Offenbarung seyn künftiger Geschichten und sonderlich künftiger Trübsale und Unfall der Christenheit, achten wir, das sollte der nächste und gewisseste Griff seyn, die Auslegung zu finden, so man die ergangene Geschichte und Unfälle, in der Christenheit ergangen, aus den Historien nähme, und dieselbigen gegen die Bilder hielte, und also auf die Worte vergliche. Wo sichs alsdann würde fein miteinander reimen und eintreffen, so könnte man darauf fussen, als auf eine gewisse oder unverwerfliche Auslegung." So deutet er nun die Apokalypse. Die drey ersten Capitel der Apokalypse versteht er noch einigermaassen in ihrem besonderen historischen Sinne; aber von Cap. IV. an deutet er alles, freylich historisch, aber nach dem Erfolge aus der Kirchengeschichte, mit derselben Willkühr, wie die Ausleger des Mittelalters, bald von einzelnen Personen, bald von besonderen Zuständen und Verhältnissen der Kirche. Darin zeigt sich bey aller Abhängigkeit von der traditionellen Exegese doch viel eigenthümlicher Witz und Geist, besonders in der Art,

Lectionen den Commentar verfasst habe im Jahre 1390., da er in Banden und Gefängniss war. Aber wenigstens Bengels Chronologie ist nach dem wörtlichen Verstande der Stelle nicht richtig.

1) S. Walchs Ausgabe der Werke Luthers 14. S. 150 ff.

wie er von dem Allgemeinen zu dem Besonderen und von diesem zu jenem die Auslegung hin und wiederzieht. Aber seine Willkühr in der Deutung des Einzelnen ist bewundrungswürdig. So deutet er das bittersüsse Buch Cap. X, 10. von dem heiligen Papstthume mit seinem grossen geistlichen Scheine. Er rechnet nach Augustin u. a. die 1000 Jahre Cap. XX. von der Zeit an, da die Apokalypse geschrieben sey, bis auf Gregor VII., und zählte von da an 666 Jahre Apok. XIII, 10. als die Zeit des antichristlichen Papstthumes. Unter Gog und Magog versteht er die Türken und die rothen Jüden [1]); und meint, auf die Türken werde flugs das jüngste Gericht folgen, wobey er jedoch im Allgemeinen bemerkt, dass die Rechnung nicht so genau alle Minuten treffen müsse. Er schliesst mit der Erklärung: „Nach dieser Auslegung können wir uns dieses Buch zu nütze machen und wohl brauchen, erstlich zur Tröstung, dass wir wissen, wie dass keine Gewalt noch Lügen, keine Weisheit noch Heiligkeit, keine Trübsal, noch Leid, werden die Christenheit unterdrücken, sondern sie soll endlich den Sieg behalten und obliegen; zum andern, zur Warnung wider das grosse, gefährliche, mannigfältige Aergerniss, so sich begiebt an der Christenheit."

Die Auslegung Luthers bezeichnet im Allgemeinen den Geist, in welchem die Apokalypse fortan in der neuen Kirche ausgelegt und gebraucht zu werden pflegte. Es gehörte bis auf die neuere Zeit zu dem kirchlichen

1) Ueber diesen Ausdruck bemerkt mir mein Freund und College Dr. Gieseler: der Name „rothe Jüden" für Türken stammt aus einer Weissagung des Methodius, und wird erläutert von Brenz in s. Türkenbüchlein (Unschuld. Nachr. 1730. S. 1246.) und von Justus Jonas in der Ausleg. der 7 Cap. Daniels (Unsch. Nachr. 1734. S. 779.). Die Türken heissen Juden, weil sie viele Jüdische Cärimonien angenommen, rothe Juden, entweder wegen ihres vielen Blutvergiessens oder sofern sie als Nichtjuden den Jüdischen Gottesdienst angenommen haben, den Edomiten gleich geworden sind, Edom aber roth heisst.

Charakter der Protestantischen Exegese, die Apokalypse als prophetisches Compendium der Kirchengeschichte zu betrachten; wobey die Beziehung der Weissagung auf das Antichristenthum des päpstlichen Roms als ausgemacht angesehen wurde. In diesem Geiste sind fast alle Commentarien so der Reformirten, wie der Lutherischen Theologen jener Zeit [1]). Sie unterscheiden sich

1) Hieher gehören aus der Evangel. Luth. Kirche Franc. Lamberti Exegeseos in sanctam Apoc. libr. 7. Marp. 1528. u. a. Petri Artopoei Apoc. S. Joannis breviter juxta ejus effectum explicata. Bas. 1563. 8. Diess sind die integrae annotationes, welche Artopoeus in seiner Schrift pro consolatione afflictae nostrae Eccles., Apocalypseos Isagoge et propheticae imaginis nostri temporis explicatio Francof. ad Oderam 1549. 8. verspricht. Dav. Chytraei Comment. in Apoc. 1563. 8. Nic. Selneccer Erklärung der Offenb. Joh. u. des Propheten Daniel Jena 1567. Anleit. zum Verstandt im Buch, das man nennet, Apokalypsis u. s. w., dadurch der Leser von Ordnung der Zeit und vielerley Historien, so bald nach der Apostel Todt gefolgt sind, erinnert wird, sehr nützlich zu lesen. J. F. mit einer Vorrede Phil. Melanchthons 1559. 4.

Von den Commentarien der Reform. Theologen gehören hieher besonders Theod. Bibliander Comment. in Apoc. Basil. 1559. 8. (Vielleicht eins mit der diligens atq. erudita Enarratio v. Bibliander Franc. ad Oder. 1549. 8. als Anh. der Schrift von Artopoeus). Henr. Bullingeri Conciones C. in apoc. Joannis. 1557 geschrieben und allen um der Religion willen Vertriebenen in der Schweiz, Deutschland, Frankreich, England und Italien dedicirt. Der Druck des Buches hatte anfangs Schwierigkeiten in Zürch wie in Bern. Verebatur, ne aliquid tumultus inde oriretur, cfr. Ephemer. Halleri in Mus. Helv. Pt. 5. p. 79. Zum Vorwande gebrauchte man in Bern den Grund, dass B. die Apok. zu den kanon. Büchern rechne in Widerspruch mit der kirchl. Bibelausgabe, der Berner Disput. und Zwinglis Auctorität. S. Salom. Hess Lebensgesch. M. Heinr. Bullingers 2. Bd. S. 317 ff. Hiernach ist die erste Ausg. 1557 in Basel bey Oporin erschienen. Die Franz. Uebersetzung (wovon oben S. 906.) erschien zuerst zu Genf 1558. Die von uns gebrauchte Ausgabe ist von 1565 bey Bonnefoy. Die Deutsche Uebersetzung von Ludw. Lavater zu Mühlhausen erschien bald darauf. Das Latein. Orig. liegt vor uns in der Ausg. von Zürch bey Froschauer 1590 fol. Walch kennt eine von 1570 fol. Das Buch ist sehr gelesen und einflussreich gewesen. Man hat selbst eine Englische und Polnische Uebersetzung davon. Der Jesuit Ant. Closel, Hofprediger des Erzherzogs Ferdinand, soll dadurch bewogen worden seyn, Protestant zu werden. — Nic. Collado, method. explic. Apoc. Laus. 1551. Alph. Conradi (Mantuani) in apoc. Comment. Basil. 1560. und 1574.

besonders nur dadurch, dass die einen, wie Luther, Chyträus und die meisten, einen geschichtlichen Fortschritt in der prophetischen Enthüllung annehmen, die andern, wie Conradi, das Gesetz des Parallelismus und darin den Fortschritt vom Dunklen zum Deutlichen annehmen. Nur wenige, wie Theodor Beza und Joachim Camerarius [1]), enthielten sich bey ihrer Auslegung der prophetischen Deutung und wendeten ihren Fleiss hauptsächlich nur auf die Erörterung des Wortsinnes und der allernächsten historischen Beziehungen der Apokalypse. Man verachtete die grammatische Auslegung nicht, aber die praktische Anwendung der Apokalypse zum Trost und zur Warnung, zum Streit und zur Widerlegung, das Verständniss derselben aus der Vergangenheit und Gegenwart, und die Berechnung der letzten Zukunft der Kirche Christi galten auf den Kanzeln, wie in den Schulen als die Hauptsache. Der warnende Wink des trefflichen J. Camerarius, am Ende seiner Auslegung [2]), wurde nicht be-

---

1) Theod. Beza bemerkt in den Prolegomenen zu seiner Erklärung der Apok. N. T. c. annotationibus Cantabr. 1642. p. 744., dass von den Weissagungen schon einiges erfüllt sey, wie der Untergang der Asiat. Gem. und d. regnum scorti illius septem montibus insidentis; anderes sey noch unerfüllt. Das Buch sey dunkel, aber das seyen alle prophetischen Bücher. Es sey das unsere Schuld, qui singula diligentius non annotamus et quotidiana illa Dei providentiae indicia in Ecclesiae suae administratione, rebus nostris privatis intenti, non consideramus. Es sey die Erforschung der apok. Geheimnisse, so weit es recht und nützlich sey, Pflicht. Aber Beza enthält sich der Deutung ganz. Camerarius (Comment. in N. F. s. Notationes figurarum sermonis in scriptis apost., 1556. s. d. N. T. v. Beza in der Cambridger Ausg. p. 121 sqq.) tritt in Hinsicht des Styles, der Authentie und Auctorität der Apok. ganz dem Dionys. von Alex. bey. Nur bey Cap. VI. nimmt er aus einer Schrift (Erphordiae compositum ante annos plures quam centum) eine in der Zeit übliche Deutung auf, ohne ihr eigentlich beyzustimmen.

2) Er sagt: Ad conjecturas quod attinet de iis, quae mirificis quibusdam significationibus et indiciis demonstrantur, cum diversae diversorum explicationes sint in manibus, amplectatur unusquisque id quod maxime arriserit. Quod istae enim velint quae-

achtet und benutzt. Wie sehr auch ein Theil der Lutherischen Theologen das Buch andern neutestamentlichen Büchern nachzusetzen gewohnt war, sobald es darauf ankam, sich aus der Zusammenstimmung der historischen Erfüllung mit der Weissagung zu erbauen, zu trösten, zu streiten und zu widerlegen, die Gegenwart zu beurtheilen und die Zukunft zu berechnen, hatte die Apokalypse Auctorität und göttlichen Geist genug und jeder wusste sich darein zu schicken. Unverkennbar hat diese Art der Auslegung und des Gebrauches wesentlich dazu beygetragen, in der Lutherischen Kirche der Apokalypse allmählich zu grösserem Ansehen zu verhelfen.

Als die fanatischen Wiedertäufer anfingen, von einem zukünftigen tausendjährigen Reiche auf Erden im wörtlichen Sinne zu träumen und der herrschenden apokalyptischen Chronologie folgend, meinten, dass die Zeit gekommen sey, jenes Reich aufzurichten, wurde diess nicht nur mit Recht als Jüdischer Irrwahn verworfen [1]), sondern die entgegengesetzte altkatholische Deutung und Berechnung des tausendjährigen Reiches von der Geburt oder dem Tode Christi und der Stiftung der Kirche oder von Constantin d. Gr. an, so wie die Beziehung des apokalyptischen Antichrists auf das Papstthum zu Rom wurde allmählich ein Theil der Protestantischen Orthodoxie [2]).

---

dam futurorum praedictiones, ut ad perspiciendum vaticinandi facultate opus sit, valebit nimirum in his, id quod versu Graeco dicitur, secundum Ciceronis interpretationem: Bene qui conjiciet, vatem hunc perhibete optimum. De sua autem commentatione contendere aliquem asseverando, simile videtur νυκτομαχίας praelio! —

1) S. Confessio August. art. 17.

2) Selbst Melanchthon scheuete sich nicht, in kirchl. und amtlichen Schriften, wie die Apol. Conf. Aug., davon zu sprechen, dass Johannes in der Offenbarung den Gräuel des Röm. Papstthums deutlich beschreibe. S. Opp. Melanchth. P. 1. fol. 120.

Gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts sagt der grösste Philolog seines Jahrhunderts, J. Scaliger, in der Protestantischen Kirche, er glaube sich rühmen zu können, die Apokalypse bis auf die sieben Wehe zu verstehen; von diesen aber wisse er nicht, ob sie Vergangenes oder Zukünftiges enthielten. Man weiss nicht, wie der grosse Mann diess verstand. Gewiss ist, dass er späterhin zweifelte, ob Johannes der Apostel der Verfasser der Apokalypse sey, und das viel wiederholte Wort sprach: Calvinus sapit, quod in apoc. non scripsit [1]). Aber dergleichen philologische Warnungen wurden von den Theologen eben nicht beachtet. Man fuhr fort, auch ohne gehörige philologische und historische Grundlage die Apokalypse nach hergebrachter Art auszulegen, d. h. frisch unterzulegen und einzulegen.

§. 80.

Die Römischkatholischen Ausleger im sechszehnten und im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts.

Die Römischkatholische Exegese in dieser Zeit bestritt die polemische Exegese der Protestanten in sofern, als sie die Deutung des apokalyptischen Antichrists auf den Römischen Papst als falsch zu erweisen suchte. Bellarmin zeigte, der Antichrist sey noch nicht erschienen, seine Zeit stehe noch bevor [2]). Aber bey dem allen blieb doch die Methode der Auslegung in der Römischkatholischen Kirche wesentlich die mittelalterliche. Indessen muss man einräumen, dass die Römischkatholischen Theologen, sey es nun, dass sie durch die exegetische Tradition gebunden und weniger frey waren, oder die Einmischung des polemischen Interesses gegen die Protestanten scheueten, die Apoka-

1) S. Scaligeriana ed. Le Fèvre et Colomies. Cologne 1695. p. 27 ff. vrgl. p. 75 f.
2) De Romano Pontifice lib. 3. Cap. 3. p. 339.

lypse im Ganzen ruhiger und besonnener auslegten. Am Ende des 16. Jahrhunderts giebt der Spanische Jesuit, Franzisc. Ribeira, Prof. in Salamanca (gest. 1591), durch seinen Commentar [1]), der Auslegung in seiner Kirche und besonders in seinem Orden eine neue und im Ganzen bessere Richtung. Ueberwiegend erklärt er die Apokalypse grammatisch und historisch, wobey er die älteren Commentatoren, auch den Arethas, auf eine verständige Weise benutzt. Ohne die mystische Deutung verwerfen zu wollen, bestreitet er sie doch da, wo sie dem historischen Verstande Eintrag thut, von welchem er klagt, dass er bis dahin meist sehr vernachlässigt worden sey. Er trifft den histor. Sinn nicht immer, ja den Sinn des Ganzen selten. Aber es war ein Fortschritt, wenn er sagte, die apokalyptischen Briefe seyen im Sinne des Schriftstellers wirklich an die sieben Kleinasiatischen Gemeinden gerichtet und zunächst rein historisch zu nehmen, wiewohl, was darin gesagt werde, sich auch auf alle Kirchen anwenden lasse [2]). Noch bedeutender ist im Anfange des 17. Jahrhunderts der Commentar eines andern Spanischen Jesuiten, Ludovicus ab Alcassar, welcher eine Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi, Antw. 1614 fol. [3]) schrieb. Der Commentar ist sehr weitschweifig, und mit zum Theil fremdartigen Excursen überladen, auch die zerstückelnde Form der Darstellung sehr unbequem. Aber bey aller Abhängigkeit von der exegetischen Tradition seiner Kirche ist Alcassar unstreitig der erste, der die

1) Franc. Ribeirae Villacastinensis in sacram b. Joannis Apost. et Evang. Apocalypsin. Zuerst Salamanca 1591. fol. Ich benutze die Ausgabe von Peter Halloix Antwerpen 1623. 8. Des Portugies Jesuiten Blasius Viegas Commentarii exegetici. Eborae 1601. fol. ist ganz in der Art des Commentars von Ribeira.

2) Comment. p. 24.

3) Die Dedication, voll der seltsamsten Schmeicheleyen gegen die Römische Kirche aus der Apokalypse, an den Papst Paul V. ist vom Jahre 1612.

Apokalypse als ein fortschreitendes, genau zusammenhängendes Ganzes betrachtet, und diesen Fortschritt und Zusammenhang nachzuweisen bemüht ist. Indem er davon ausgeht, dass die prophetische Perspective der Apokal. nach der apostolischen Zeit zu bemessen sey, gewinnt er als Hauptresultat seiner Auslegung, dass die Apokalypse den Kampf der Kirche Christi zuerst mit der Jüdischen Synagoge von Cap. V—XI., sodann von Cap. XII—XIX. mit dem Römischen Heidenthume, der weltlichen Macht und der fleischlichen Weisheit, endlich Cap. XX—XXII. den Sieg und die Ruhe und die glorreiche Verherrlichung der Kirche darstelle. Der Gedanke war nicht neu, wie Alcassar selbst sagt, schon Hentenius [1]) hatte ihn geäussert, eben so Salmeron [2]); aber mit solcher Bestimmtheit hat das Richtige zuerst Alcassar ausgeführt. Er missversteht freylich nicht selten die symbolische Sprache, wie er denn auch willkührlich alle Segensweissagung vorzugsweise auf die Röm. Kirche, und die Zerstörung Roms mehr auf die Bekehrung zum Christenthume, als auf die wirkliche äussere Zerstörung bezieht. Aber mit einer gewissen Unbefangenheit nimmt er an, dass die Apokalypse unter Domitian, also nach der Zerstörung Jerusalems, geschrieben sey [3]), somit also auch Vergangenes in den Zusammenhang ihrer Weissagung aufgenommen habe.

---

1) Hentenius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Arethas meinte: A sexto capite usque ad duodecimum continetur Synagogae abrogatio, a duodecimo usque ad decimum nonum excidium gentilismi sub typo potissimum Babylonis et Romae. — — In his enim urbibus praecipue vigebat gentilismus. A decimo nono capite usque ad finem agitur de regno Christi in praesenti ecclesia, addita Cap. XX. ultima de ipsius inimicis victoria.

2) Alfonsi Salmeronis Commentaria in Historiam evangelicam, lib. 16. Praeludia in Apoc. Er verglich die Aufgabe der Auslegung der Apok. mit der Quadratur des Cirkels, man könne sagen: scibilis est, sed nondum scita.

3) Hentenius und Salmeron, sagt Alcassar selbst, waren desshalb geneigt, anzunehmen, die Apokalypse sey vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben.

Den Einwurf, den man ihm desshalb machen konnte, sucht er mit Geist zu beseitigen, aber freylich nicht auf genügende Weise.

Alcassars Commentar erlangte in der Röm. Kirche grosses Ansehen, so dass sein späterer ihm an Geist und Geschick sehr nachstehender Ordensgenoss, Cornelius a Lapide, in seinem Commentar über die Apokalypse [1]) nichts besseres thun zu können meinte, als aus jenem einen Auszug zu geben und demselben die anderweitige exegetische Tradition seiner Kirche und die Polemik gegen die Protest. Auslegung hinzuzufügen.

§. 81.

Die Protestantische Auslegung im siebenzehnten Jahrhundert.

Aus Alcassars Commentar hätten die Protestantischen Ausleger viel lernen können; sie zogen es aber zunächst vor, ihn zu bestreiten. Das that mit besonderem Eifer der Heidelberger Theolog David Paräus in seinem Commentare, der 1618 erschienen [2]), unter den Protestantischen Commentarien seiner Zeit die meiste Auszeichnung verdient. Paräus befolgt und vertheidigt die unter den Protestanten hergebrachte antipapistische Auslegungsweise, und ging dabey ganz auf den Grundsatz von Collado u. A. ein, dass die sieben Siegel und 7 Posaunen parallel auf die Geschichte der Kirche bis Bonifaz III. und Muhammed sich beziehen, die sieben Zornschalen aber die beyden letzten Perioden bis Luther und von da bis ans Ende darstellen. Er braucht und ordnet auf eine verständige Weise den vorhandenen Apparat grammatischer und archäologischer Erklärungen. Aber von der eigentlichen historischen Auslegung hält er sich fern. Originell ist nur seine Auffassung der Form der Apokalypse als einer dramatischen [3]). Die-

1) Comment. in Apoc. etc. Antw. 1662.
2) S. Opp. Dav. Paraei Ed. Genev. Tom. 2. p. 1069 sqq.
3) S. §. 23. S. 380 f.

ser Missgriff hätte zur Anregung einer tieferen Forschung über den inneren Zusammenhang und den Charakter der apokalyptischen Composition führen können, wenn man in der Protestantischen Kirche damahls überhaupt mehr Interesse für die rein historische und philologische Forschung gehabt hätte. Aber der Haufe der Protestantischen Commentarien blieb auf der Heerstrasse kirchenhistorischer Deutungen und chronologischer Berechnungen. Die antipapistische Deutung erreichte in dem Commentare des berüchtigten Lutherischen Zeloten Matthias Hoe v. Honegg [1]) ihren Gipfel, so dass selbst Protestanten den Ton missbilligten und die Schrift für ein Classicum belli sacri contra Pontificios erklärten. Andere freylich fanden darin einen Commentarium nervosissimum und nannten ihn ein compendium theologiae theoreticae et practicae. Auf diesem Schauplatz der Willkühr verdrängte eine Deutung die andere. Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, berechnete man die Zahlen der Apokalypse so oder so. Man machte Tage zu Jahren, unterschied bürgerliche und prophetische Tages- und Monats- und Jahresbestimmung. Man rechnete bald von dieser, bald von jener Epoche. Die Verwirrung nahm zu, seitdem man nicht nur Daniel und Ezechiel, sondern am Ende sogar auch das Hohelied Salomonis als apokalyptische Parallele zu Hülfe rief. Jeder warf dem andern Willkühr vor; bey der herrschenden Methode fand aber Niemand einen festen Grund und sichere Regeln.

Der Engländer Joseph Mede [2]) suchte zuerst diese

1) Commentariorum in Joh. Apoc. libb. 8. 2 Theile fol. 1610 und 1640. Dreyssig Jahre arbeitete Hoe daran, die Leiden des dreyssigjährigen Krieges erklären vielleicht, was Bayle sagt, der Comment. habe l'air d'un homme, dont l'humeur étoit remuante.

2) S. Josephi Medi Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata, una cum Commentario in Apoc. Cantabrig. zuerst 1627. dann 1649. 4.

Willkühr durch eine Regel zu beschränken und erfand zu dem Ende die Methode des Synchronismus, wodurch die Berechnung der apokalyptischen Zeiten vereinfacht und sicherer werden sollte. Aber, wie die ganze Erfindung auf dem Irrthume beruhete, dass die einzelnen Visionen wenigstens zum Theil zwischen denselben Ausgangs- und Endpunkten einander parallel seyen, so war sie auch nicht im Stande, der Willkühr Schranken zu setzen. J. Mede tröstete sich, wenn er das Rechte nicht gefunden haben sollte, damit, dass bey einer so schwierigen Aufgabe erlaubt seyn müsse, auch zu irren, weil sonst der Weg zur verborgenen tiefen Wahrheit gar nicht gefunden werden könne. Er theilte die Apokalypse in zwey Haupttheile oder Hauptweissagungen, von denen die erste bis Ende C. IX. die Schicksale des Reiches, die zweyte die Geschichte der Kirche weissagt, zum Theil parallel. In diesem zweyten Theile ordnet er alles nach seinen Synchronismen, die er mehr und weniger willkührlich bestimmt und deutet. Er findet in der vierten Zornschale sogar den Protestantischen Helden seiner Zeit, Gustav Adolf. Darin aber ist er bey dem allen unbefangen, dass er das tausendjährige Reich an das Ende des apokalyptischen Processes setzt. Aber sein System fand keinen allgemeinen Beyfall und die Willkühr und Differenz ging fort und mehrte sich. Andere suchten und fanden den rechten Schlüssel zur Auslegung und Chronologie in dem älteren Systeme der sieben Perioden der Christlichen Kirche, welche in den sieben apokalyptischen Briefen, den sieben Siegeln, Trommeten u. s. w. symbolisch angedeutet seyen. Die einen nahmen die verschiedenen Siebenzahlen der Apokalypse synchronistisch und als Parallelen,, andere als auf einander folgende Zeitreihen, die dann auf das willkührlichste angefangen und geschlossen und ausgefüllt und in die Apokalypse hineingedeutet wurden. Man stritt, ob die Perioden einander gleich

oder ungleich zu setzen seyen. Man machte, um die immer künstlichere Auslegung für das Auge anschaulicher und für das Gedächtniss behaltlicher zu machen, Tabellen und Chronotaxen [1]), aber jeder machte andere. Am Ende suchte Joh. Coccejus in Leiden das Periodensystem dogmatisch zu begründen [2]), und seine Anhänger führten diese Theorie immer gelehrter aus. Dagegen trat ausser Hermann Witsius [3]) Johannes Marck [4]) auf, widerlegte das Coccejanische System mit grossem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, aber indem er die Fesseln dieses Systems zerschlug, machte er nur wieder den alten Grund Augustins geltend, librum apoc. sic eadem multis modis repetere, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere investigetur, und so kehrt er ganz auf die Spur des David Paräus, den er besonders liebt, wieder zurück, und ist wie dieser bey aller Kühnheit in der kirchenhistorischen Deutung des bereits Erfüllten in der Andeutung der apokalyptischen Zukunft sehr bescheiden.

Unterdessen aber war schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts unter den Protestanten ein Commentar erschienen, der wieviel Irriges er auch im Einzelnen enthalten mochte, doch den rechten Weg der Auslegung, den historischen, zeigte, die Annotationes von Hugo Grotius [5]). Ohne lange Vorrede und ohne alle Entschuldigung schlug er den Weg der historischen Interpretation ein, und erklärte mit classisch gebildetem Geiste die apokalyptische Schrift aus dem historischen Zu-

1) Z. B. Matth. Hoffmann, Chronotaxis apoc. 1674.

2) S. besonders s. Synopsis et medulla Prophetiae Cantici. Vrgl. hierüber J. Marckii in Apoc. Commentarius Ed. 2da. 1696. 4. Praefatio XXI.

3) Miscellanea sacra (de sensu epistolarum apocalypt.) zuerst Utrecht 1692. 4.

4) Comment. 1699. s. die Praefatio.

5) Zuerst erschienen Paris 1644. fol.

sammenhange ihrer Zeit und nächsten Zukunft. Pertinent autem, sagt er, haec visa ad res Judaeorum usque ad finem Cap. XI., inde ad res Romanorum usque ad finem Cap. XX.; deinde ad statum florentissimum ecclesiae ad finem usque. Wir haben oben [1]) gesehen, dass seine Ansicht von der Entstehungsweise und Composition der Apokalypse nicht richtig ist. Aber sie half ihm, sich auf dem neuen Wege, den er einschlug, zurechtzufinden. Er enthält sich nicht ganz der chronologischen Berechnung der apokalyptischen Zukunft; bey XX, 7. berechnet er den Anfang des tausendjährigen Reiches vom Jahre 311. an, von dem Edict Constantins d. Gr., wodurch den Christen Ruhe und Sicherheit vor Verfolgungen gegeben wurde, und setzt das Ende jenes Reiches in den Anfang des 14. Jahrhunderts, wo die domus Ottomanica hervorbrach und die Muhammedanische Religion (eine Erfindung des Satans, wie er sie nennt) nach Asien und Griechenland vordrang [2]). So entrichtet auch Grotius seiner Zeit den schuldigen Tribut! Auch sonst griff er im Einzelnen fehl. Aber bey dem allen hat er das Verdienst, noch mehr als die besseren katholischen Ausleger vor ihm, den allein richtigen Weg zur wahren Auslegung gezeigt zu haben.

Wie aber überhaupt die Reformation des Hugo Grotius auf dem Gebiete der Exegese in der Protestantischen Kirche nur sehr allmählich Eingang fand, und des grossen Mannes unsterbliches Werk eine lange Zeit von den Protestanten mehr bestritten und gefürchtet, als durch Nachfolge geehrt wurde, so wurde ganz besonders seine Auslegungsweise der Apokalypse in der Protestantischen Kirche getadelt und verworfen. Man benutzte seine grammatischen und archäologischen Bemerkungen: aber die Art der historischen Auslegung

1) S. §. 58 ff.
2) Er rechnet von der Zeit, da Osman sich erhob im Anf. des 14. Jahrhunderts. Osman starb 1326.

fand man zu nüchtern und hielt sie für heterodox, weil sie der seit Luther herrschend gewordenen antipapistischen Deutung widersprach [1]). Nur H. Hammond folgte auf dem von Grotius betretenen Wege [2]). Er war anfangs entschlossen, diesen Stein des Anstosses, *λίθον σκανδάλου*, wie er die Apokalypse nannte, gar nicht auszulegen; wie er aber in den Worten I, 1. *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, welche ihm anzudeuten schienen, dass die Weissagung auf die nächste Zukunft des Schriftstellers sich beziehe, den Schlüssel des Ganzen fand, glaubte er um so mehr alle Schwierigkeiten überwinden zu können, da er sich, wie Grotius, dem er auch hierin folgt, ohne ihn zu nennen [3]), überzeugt hielt, die Apokalypse bestehe aus Visionen, welche zu verschiedenen Zeiten empfangen und niedergeschrieben seyen. So schien auch ihm die Weissagung der Apokalypse zum Theil in der Zerstörung Jerusalems, zum Theil in der Geschichte des Christenthums im Römischen Reiche bis auf Constantin, zum Theil in dem Auftreten der Osmanen im Anfange des 14. Jahrhunderts, oder in der Zerstörung Constantinopels durch die Türken erfüllt. Man sieht, wie der Grundsatz, die Weissagung aus ihrer Erfüllung zu deuten, den klaren exegetischen Blick auch der Trefflichsten trübte, und zu Willkührlichkeiten verleitete. Clericus, der das Werk des Hammond ins Lateinische übersetzte [4]), stimmte ihm und Grotius, wie sehr er auch im Einzelnen jenem widersprach, bey.

1) Unter den Gegnern des Hugo Grotius auch in Betreff der Apok. ist vorzüglich zu nennen Abraham Calovius Bibl. illustrata (N. T.) d. erste Ausgabe Francof. ad Moen. 1676. fol.

2) Paraphr. and Annot. upon all the books of the new Test. Lond. 1653. und dann öfter.

3) Clericus bemerkt am Ende der Praemonitio in der Lat. Uebers. des Werkes, dass Hammond wahrscheinlich den Vorgang des Hugo Grot. verschwiegen habe, um leichteren Eingang zu finden.

4) Nov. Test. — c. paraphr. et annot. Hammondi zuerst Amstelod. 1698. fol.

Diess waren aber damahls seltene Erscheinungen. Die herrschende exegetische Tradition der Protestantischen Kirche stemmte sich mit aller Macht dagegen. Man bestritt zwar Protestantischer Seits mit Eifer alle schwärmerischen chiliastischen Deutungen, welche von Zeit zu Zeit hervortraten, besonders die am Ende des 17. Jahrhunderts erschienene „Anleitung zu gründlicher Verständniss der heil. Offenbarung Jesu Christi, welche er seinem Knecht und Apostel Johanni durch seinen Engel gesandt und gedeutet hat, von Joh. Eleon. Petersen 1696", worin die schwärmerische Familie des Dr. Fr. Petersen in einem seltsamen Gemisch von buchstäblicher Deutung und eigenen Apokalypsen, der sie sich rühmte, die allgemeine Ueberzeugung, dass das tausendjährige Reich, sammt dem neuen Jerusalem geistig zu verstehen und jenes vorüber sey, aufs empfindlichste beleidigte [1]). Man widersprach aber auch dem Phil. Jac. Spener [2]), der, wiewohl er sonst der herrschenden antipapistischen Auslegung folgte, doch aus der Apok. in Verbindung mit andern Stellen der Schrift die praktische Idee gewann [3]), dass ein schönerer seligerer Zustand der wahren Kirche, des Reiches Christi auf Erden bevorstehe, wenn die Juden alle zu Christo bekehrt, und das ganze Reich des Römischen-Antichrists zerstört seyn werde. Es half Spener nicht, dass er seine Deutung auf die herrschende Exegese gründete, in der Bestimmung des Wesens und der Dauer des zukünftigen glorreichen Zustandes der Kirche sehr vorsichtig zu Werke

1) Vrgl. J. W. Petersens die von Christo für dem Philadelphischen Engel in der sechsten Kirchenzeit gegebene offene Thür, womit die Kammer der Geheimnisse der heil. Offenbarung geöffnet u. s. w. 1718.

2) S. über Speners Ansichten und den Streit darüber in der Kürze Dr. Hossbachs Ph. Jak. Spener und seine Zeit. Bd. 2. S. 285 ff.

3) S. vornehmlich Bedenk. 3. 255. Consilia latina 1, 163. 3, 123. und seine Behauptung besserer Zeiten 1692. und Rettung der Hoffnung besserer Zeit 1696.

ging, dass er vieles Cap. XX. nicht deuten zu können und nicht bestimmen zu wollen erklärte, er galt den von der exegetischen Tradition beherrschten Orthodoxen wenigstens als ein subtiler Chiliast. Seine Parthey übertrieb nachher manches von dem, was Spener gesagt hatte, und gerieth in allerley Phantastereyen. Aber klar ist, dass man sich durch den unbedingten Widerspruch gegen Speners günstigere Auffassung die ideale Seite der Auslegung und des praktischen Gebrauchs der Apokalypse in der Kirche verschloss. Von der andern Seite muss man freylich einräumen, dass die Zeit und selbst Speners hoher Geist für die ideale Auffassung noch nicht reif, und die gelehrte Auslegung, der historische Grund und Boden für jenen höheren Gebrauch noch zu wenig vorbereitet waren.

§. 82.

Die Auslegung in der Römischkatholischen Kirche bis ans Ende des 17. Jahrhunderts. Bossuet.

Aber eben gegen das Ende des siebenzehnten Jahrhunderts wurde die orthodoxe Auslegung der Protestanten durch einen Angriff erschüttert, der den Sieg der besseren Auslegungsweise von Grotius und Hammond, wenn auch nicht auf der Stelle, doch nach und nach mit unwiderstehlicher Gewalt entschied. Im Jahre 1690 [1]) erschien von dem berühmten Franz. Bischof J. B. Bossuet l'Apoc. avec une Explication, unter den bedeutenderen Schriften über die Apok. in diesem Jahrh. leicht die einflussreichste. Die populäre, geistreiche Darstellung, worin Bossuet ein so grosser Meister war, gewann ihr unter den Gebildeteren auch ausser Frankreich und der katholischen Kirche einen sehr ausgebreiteten Kreis von Lesern. Mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn erörterte Bossuet die Gründe und das Recht der historischen Auslegungsweise, wie sie Alcassar und nachher Gro-

1) A Paris 1690. 8.

tius und Hammond befolgt hatten, wobey er mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit des Geistes die Tradition seiner Kirche, sofern sie ihm günstig war, zu benutzen wusste. Er zeigte, dass die Apokalypse von dem Standpunkte ihrer Zeit eine Offenbarung der Zukunft der Christlichen Kirche sey, und dass darin die Geschichte der letzteren von Cap. IV. an nach einer dreyfachen Hauptperiode dargestellt werde. Es werden, sagt er, in der Apokalypse sehr deutlich folgende drey Zeiten bezeichnet: erstlich die Periode des Anfangs und der ersten Leiden der Kirche von Cap. IV. an bis XX.; zweytens die Periode ihrer Herrschaft auf Erden XX, 1—10.; drittens die Periode ihrer letzten grossen Versuchung, wann der Satan entfesselt seinen letzten Angriff auf sie machen werde, worauf aber alsobald die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht folgen werde. Hieran knüpfe sich die Darstellung der Kirche in ihrer Vollendung, ihrer vollen Schönheit und Herrlichkeit. Man muss gestehen, dass Bossuet diese Grundgedanken seiner Auslegung mit Geschick auszuführen weiss. Was insbesondere die Auslegung von Cap. IV—XX. betrifft, so zeigt er, dass die Apokalypse hier zwey Hauptfeinde der Christenheit auszeichne, die ungläubigen Juden, als die Anfänger der Verfolgungen, und die Heiden, namentlich das Römische Heidenthum. Aber er bleibt bey dieser Deutung im Allgemeinen nicht stehen, und wenn er auch Einzelnes im Grossen rechnet und z. B. unter den zwey Zeugen Cap. XI. das Christliche Martyrthum überhaupt versteht, so ist doch auch für ihn die Geschichte der Christlichen Kirche in ihren Hauptmomenten als Erfüllung der Johanneischen Weissagung der exegetische Leitfaden. Von Cap. XI. an concentrirt er alles auf die Verfolgung der Kirche unter Diocletian, auf den[1])

---

1) Nemlich auf den Namen DIoCLes AVgVstVs.

er auch die Zahl 666 deutet; die augenblickliche Ruhe unter Constantin, die Bedrückungen unter Julian und die Zerstörung Roms durch Alarich sind die Hauptmomente, welche er bis C. XIX. als Erfüllung der Weissagungen hineindeutet. In dieser Willkühr verfällt auch er leider auf die abentheuerlichsten Deutungen. Unter den Heuschrecken z. B. Cap. IX, 1 ff. versteht er die Ketzer der alten Kirche, und bey Cap. XX. meint er nicht ohne eine gewisse Schalkheit, dass das Ende des tausendjährigen Reiches auf die Erscheinung der Türken in Europa und die Häresie Luthers zu beziehen sey. Aber bey dem allen bleibt ihm das Verdienst, durch seine geistvolle, witzige Widerlegung der antipapistischen Deutung der Protestanten [1]) die Reform der öffentlichen Meinung und des Geschmacks in der Auslegung der Apokalypse eingeleitet zu haben.

§. 83.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse von Anfang bis auf die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

1. Schon Bossuets Name verschaffte seiner Auslegung in seiner Kirche Eingang und Beyfall. Die katholischen Interpreten verlassen seitdem diese Bahn nicht wieder, aber sie bleiben auch in der Regel bey Bossuet stehen. Wir nennen aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts nur Le Maitre de Sacy [2]) und Noël Aubert de Versé [3]). Der letztere, nicht ohne Eigenthümlichkeit und Fortschritt, bezieht die Weissagung Cap. XI, auf die Zerstörung Jerusalems und von Cap. XII. an alles auf Rom, und voraussetzend dass die Apo-

1) S. Avertissement aux Protestans sur leur pretendu accomplissement des prophecies p. 303 sqq., besonders gegen Jurieu, dessen Commentar 1686 erschien, gerichtet.

2) l'Apoc. traduite en François avec une explication, tirée des ss. Pères et des auteurs ecclesiastiques Paris 1702. 8.

3) Noël Aubert de Versé, La Clef de l'Apoc. ou Histoire de l'état de l'église Chret. sous la quatrième Monarchie Paris 1703. 8.

kalypse unter Nero geschrieben sey, erklärt er XIII, 18. und XVII, 10. 11. aus der Römischen Zeitgeschichte. Es klingt paradox, wenn er den Tod Cäsars und dessen Apotheose für den wesentlichen Gegenstand des apokalyptischen Räthsels und den Schlüssel für alles andere hält. Aber er will damit nur sagen, dass der Verfasser der Apokalypse die Geschichte des Ursprungs, des Fortschritts und Unterganges der Römischen Monarchie gleichsam zum historischen Rahmen seiner Weissagung über die Schicksale der Kirche gemacht habe. Er unterscheidet den ersten oder Wortsinn und den zweyten Sinn der apokalyptischen Darstellung und findet den letzteren richtiger, als irgend Jemand vor ihm, in der weiteren Anwendung des ursprünglichen Sinnes auf analoge Thatsachen in der Geschichte.

2. In der Protestantischen Kirche wehrte man sich noch lange gegen den Einfluss von Grotius und Bossuet. Der wichtigste Protestantische Commentar über die Apokalypse im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ist die Anakrise des gelehrten und scharfsinnigen Campegius Vitringa[1]). Dieser erkennt die Verdienste von Grotius und Bossuet gern an. Aber es thut ihm eben nur wehe, dass in der Apokalypse gerade die Römische Kirche, das Römische Papstthum, als der Antichrist vorzugsweise dargestellt werde. Freylich, sagt er, fehle es auch in der Evangelischen Kirche nicht an unchristlichem Wesen, was ihn bestimme, mit Milde und Demuth die Apokalypse auszulegen. Aber Grotius und Bossuet scheinen ihm weder den ganzen

1) Ἀνάκρισις Apocalypsios Joannis Apostoli, qua in veras interpretandae ejus hypotheses diligenter inquiritur, et ex iisdem interpretatio facta certis historiarum monumentis confirmatur atque illustratur, tum quoque quae Meldensis Praesul Bossuetus hujus libri commentario supposuit, et exegetico Protestantium systemati in visis de bestia ac Babylone mystica objecit, sedulo examinantur. Zuerst Franeker 1705. 4. Dann Amsterdam 1719. und editio tertia — auctior Leucopetrae 1721. 4.

prophetischen Sinn der Apokalypse zu erschöpfen, noch ihren inneren Zusammenhang gehörig darzustellen. Die hergebrachte Protestantische Auslegungsweise dünkte ihm das hermeneutische Problem im Ganzen richtiger zu lösen. Aber geistreich und systematisch, wie er war, suchte er nach festen Principien der Auslegung. Er erkennt die Nothwendigkeit der grammatischen Auslegung an. Sprache und Darstellungsweise müsse, sagt er, historisch, aus dem Geiste ihrer Zeit, erklärt werden; er verwendet darauf viel Fleiss und den ganzen Schatz seiner sehr ausgezeichneten Kenntniss der Griech. und Hebr. Sprache, der biblischen und rabbinischen und classischen Litteratur. Aber zugleich behauptet er doch eben vom historischen Standpunkte, dass die Apokalypse eine Weissagung über die Kirche von ihrer Stiftung bis zu ihrer Vollendung am Ende der Tage seyn wolle. Das ἐν τάχει I, 1., was man ihm entgegenhalte, könne nach dem inneren Zusammenhange der Schrift nicht wörtlich von der nächsten Zukunft des Johannes verstanden werden, oder die Weissagung sey Lüge, denn ihr Inhalt sey ja zum Theil noch nicht erfüllt, und obgleich bereits ein Theil erfüllt sey, so gehöre doch diese Erfüllung einer Zeit an, welche von dem Johanneischen Zeitalter sehr fern liege. Die allgemeinen Grundideen über den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches in der Apokalypse, die unverkennbaren historischen Analogien, welche ihm als Erfüllungen apokalyptischer Weissagungen erschienen, täuschten den ausgezeichneten Mann, so dass er den Grundsatz aufstellte, der volle Zusammenhang und Inhalt der Apokalypse könne nur durch eine innige Verbindung der mystischen mit der historisch grammatischen Auslegung gehörig erkannt und erschöpft werden. So bildet sich Vitringa von dem Inhalte und Zusammenhange der Apokalypse folgende Vorstellung. Das Ganze, ausser dem Prolog und Epilog, zerfällt nach ihm zuerst in zwey Haupttheile. Der

erste Haupttheil I, 9 — III. enthalte die prophetische Anschauung des inneren Zustandes der Kirche, des heiteren und traurigen, wie er unter allem Wechsel der Dinge bis aus Ende der Tage seyn werde; der zweyte Haupttheil von IV, 1. — XXII, 3. beziehe sich auf die äusseren Schicksale der Kirche und nur am Ende fasse der Prophet wieder das Innere und Aeussere der Kirche zusammen. Dieser zweyte Haupttheil zerfalle wieder in drey Visionen: Die erste Vision IV, 2—VIII, 1. stelle in der Eröffnung der 7 Siegel die Schicksale der Kirche im Allgemeinen, von den Zeiten Trajans (die Apok. ist nämlich nach ihm unter Domitian geschrieben) bis ans Ende der Welt, dar, mit Rücksicht auf die grösseren Reiche der Welt und die Ketzereyen in der Kirche. Die zweyte Vision VIII, 2 — XI, 19. enthalte die Weissagung über Rom insbesondere; sowohl das heidnische, als das vom wahren Christenthume abgefallene, werde hier unter dem Bilde Jerusalems als Gegnerinn des Reiches Christi und Verfolgerinn der Heiligen dargestellt, und sein Fall und Untergang geweissagt. Die dritte Vision endlich XII—XXII. entwickle den Inhalt der beyden letzten Trommeten zum Troste der Kirche genauer, und bestehe wieder aus vier Theilen. Der erste, XII. und XIII., stelle den Ursprung und die Charaktere des Römischen Antichristenthums dar; der zweyte Theil, XIV—XIX., den Kampf der Kirche mit dem Römischen Antichrist, das Gericht, und den Untergang des Antichrists; der dritte Theil (Cap. XX.) den Zustand der Kirche in Europa nach dem Untergange des Antichrists und den Triumph der Kirche über ihre neuen Feinde, Gog und Magog, welche sich am Ende des tausendjährigen Reiches erheben würden; der vierte Theil endlich XXI und XXII., den ewigen seligen Zustand der über die ganze Welt verbreiteten und triumphirenden Kirche. — Bey aller Kühnheit und Willkühr in der kirchenhistorischen

Deutung, wagte doch Vitringa nicht, über dasjenige, was ihm in der Apokalypse noch nicht erfüllt zu seyn schien, Näheres zu bestimmen und enthielt sich vorsichtig aller chronologischen Berechnung der Zukunft. Er bemerkt über die Zahlen XI, 2. 3., dass darin nichts weiter zu suchen sey, als die Bezeichnung einer alttestamentlichen Analogie, und die Andeutung, dass jene Zeit der Verfolgung eine von Gott bestimmte sey.

3. Vitringas Auslegung fand im Ganzen mehr Beyfall und Nachfolge [1]), als Widerspruch. Sie hat das Verdienst, die Coccejanische Methode, welche in der Holländischen Kirche immer noch Anhänger hatte [2]), durch Gelehrsamkeit und grössere Einfachheit im Geiste des Protestantischen Princips allmählich verdrängt zu haben. Allein der volle Durchbruch und Sieg des Protestantischen Princips war noch ziemlich fern, so eifrig sich auch gerade in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts die Protestantischen Exegeten mit der Apokalypse beschäftigten.

Die herrschende kirchenhistorische Deutung schien längst Vielen aller Sicherheit zu ermangeln, so lange es nicht gelungen sey, das chronologische System der Apokalypse zu entziffern. Man verglich zu dem Ende die apokalyptischen Zahlen mit einander und mit den Danielischen, und suchte so den chronologischen Werth derselben auszumitteln. So entstanden seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts die verschiedenen Systeme der apokalyptischen Chronologie. Einer der ersten, der

1) Unter den Nachfolgern Vitringas sind unter den Holländern besonders zu nennen Chr. Joh. Bomble Analysis nec non chronotaxis Apoc. 1721. 4. und van den Honert dissertationes apoc. 1736. 4. Der hier versprochene Commentar ist nicht erschienen. Unter den Deutschen, Joach. Lange apokalyptisches Licht und Recht. 1730. fol.

2) Hieher gehören die Werke von Biermann, Grönewegen, Andala u. a. auch Lampe, Commentationis analytico-exegeticae in Apoc. Joan. Fragm. (cap. I—XI.) ed. Gerdes. 1741. 4.

sich darin versuchte, war der durch seine Paradoxien berühmt gewordene W. Whiston, Theolog und Mathematiker zugleich[1]). Er glaubte durch Zusammenstellung der Apokalypse mit den Danielischen Weissagungen herausgebracht zu haben, dass in der Apokalypse jeder Tag ein Jahr bedeute. Wie Jos. Mede, nahm er ganz einander parallellaufende Reihen von Visionen an, die eine in dem versiegelten Buche V, 1., die andere in dem geöffneten, dem *βιβλαρίδιον ἀνεωγμένον* X, 2., deren gleicher Hauptinhalt die Geschichte des Römischen Reiches und der Christlichen Kirche bis ans Ende der Tage sey. Eigenthümlich ist ihm, dass er die Weissagung über das Römische Reich auch auf die Geschichte des Deutschen Römischen Kaiserthums ausdehnte. So berechnete er nach der Apokalypse mit der ihm eigenen Zuversicht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des göttlichen Reiches auf Erden. In der ersten Ausgabe seines Werkes bestimmte er die Wiederkunft Christi auf das Jahr 1715. Als sich diese Berechnung durch den Erfolg als irrig erwiesen hatte, störte ihn diess so wenig, dass er in der zweyten Ausgabe seinen Irrthum nur durch neue eben so willkührliche Berechnungen zu berichtigen suchte; er berechnete jetzt die Wiederkunft auf das Jahr 1766. Aber er starb schon 1752. und erlebte also die thatsächliche Widerlegung seines neuen Irrthums nicht. — Gleichzeitig mit Whiston schrieb dessen grösserer Landsmann und Vorgänger auf dem mathematischen Lehrstuhle von Cambridge, Isaak Newton, seine Observationen über Daniel und die Offenbarung des Johannes[2]). Der

1) An Essay on the Revelation of S. John, so far as concerns the past and present times. Zuerst Cambridge 1706. 4. Dann 1744. 4. Nur die letztere Ausgabe kenne ich.

2) Observations upon the prophecies of Daniel and the apocalypse of St. John. Lond. 1732. (Newton starb 1727.). Lat. von Sudermann, Amstelod. 1757. Deutsch v. Grohmann 1765. W. Whiston bestritt Newton in s. six dissertations 1734.

letzteren widmet er im 2ten Theile drey Observationen. In der ersten bestimmt er, abweichend von der hergebrachten Ansicht, die Abfassungszeit der Apokalypse. Aus kritischem Interesse zeigt er, dass die Offenbarung von Johannes auf Patmos unter Nero geschrieben sey, vor den beyden Petrinischen Briefen und dem Briefe an die Hebräer, in denen er Anspielungen auf die Apokalypse findet. In der zweyten Observation erörtert er das Verhältniss der Apokalypse zum Pentateuch, dem Gesetze Mosis und dem alttestamentlichen Tempel; in der dritten das Verhältniss derselben zum Daniel. Hier legt er die Weissagung des Johannes, so weit sie, wie er meint, zu seiner Zeit verstanden werden könne, geschichtlich aus. Aber in der ersten stellt er seinen hermeneutischen Grundsatz auf. Er tadelt die Thorheit der Ausleger, welche mehr zukunftneugierig, als wahrhaft fromm und weise, alles verstehen zu können meinen, und sich bemühen Zeiten und Dinge daraus vorherzusagen, als hätte Gott sie zu Propheten bestellt. So legten sie eigentlich nur sich selbst aus und brächten dadurch die Weissagung, welche doch Gott nicht gegeben habe, um den menschlichen Vorwitz zu seinem Propheten zu machen, in Verachtung. Die wahre Auslegerin der Weissagung Gottes sey ihre Erfüllung in der Geschichte. Die göttliche Providenz enthülle durch die Geschichte immer so viel von der Offenbarung, dass man seine Ordnungen und Gebote erkennen und sich vorbereiten könne auf der Erde. Die Zeit des vollkommenen Verständnisses aber sey noch nicht gekommen, weil die Apok. X, 7. und XI, 12. geweissagte Hauptrevolution der Dinge noch nicht eingetreten sey. Bis dahin müsse man sich mit dem begnügen, was aus der Geschichte verständlich sey. Er legt nun hiernach die Apok. aus, bezieht die Zahl 666 auf den Namen *Λατεῖνος*, und alles bis Cap. XVII. auf die Hauptmomente der Römischen Reichsgeschichte

in ihrem Verhältniss zur Kirche. XVII, 10 ff. aber meint er, sey nicht zu beziehen auf die Gegenwart und nächste Zukunft des Apostels Johannes, sondern auf die fernere Zukunft. Johannes spreche weissagend von der fernen Zukunft, als wäre sie ihm gegenwärtig. Aber diese werde erst eintreten mit der Ausgiessung der siebenten Zornschale, welche noch bevorstehe. — Man sieht, wie der grosse Mann, der fromme Christliche Weise auch in seinen Nebenstudien ein Kenner und Erkenner der Wahrheit ist. Seine hermeneutische Theorie ragt über die Zeit hervor. Wäre man ihm nur gefolgt, es wäre viel Missgriff und Missverstand der Apokalypse erspart worden. Ein Schritt weiter, ich meine die Unterscheidung zwischen der historischen Auslegung und der idealen Beziehung der Weissagung, und Newton hätte die ganze Wahrheit erkannt. — Aber seine Strafrede gegen die Zukunftneugier der Interpreten war vergebens. Sie fuhren fort, wie bisher, to foretel times and things by this prophecy, as if God designed to make them Prophets. — Anders rechnete der Coccejaner Anton Driessen [1]). Dieser nahm bis zu Apokalypse Cap. XX. sieben gleiche Perioden an, jede zu 360 Jahren und das Jahr nach prophetischem Style zu 360 Tagen. Der Anfangstermin seiner Perioden war das erste Christliche Pfingstfest. So brachte er heraus, dass die achte und letzte Periode des göttlichen Reiches auf Erden, das tausendjährige Reich, dessen Dauer er zu seiner eigenen Verwunderung auf 360000 Jahre berechnete, mit dem Jahre 2695 eintreten werde. Aber diese rohe und geistlose Berechnung fand wenig oder gar keinen Eingang.

4. Wir übergehen weniger bedeutende Versuche, um in der Kürze das apokalyptische System von J. A. Bengel zu charakterisiren, worin diese Art der Aus-

1) Meditationes in sacram Apoc. Traj. ad Rh. 1717. 4.

legung den höchsten Gipfel der Gelehrsamkeit und des sinnreichen Scharfsinnes erreicht hat. Dieser eben so geistreiche und gelehrte, als wahrhaft fromme Würtembergische Prälat stellte seit dem Jahre 1727. in mehreren Schriften [1]), am ausführlichsten in seiner „Erklärten Offenbarung Johannis“ [2]), folgendes System auf:

Von dem festen Glauben an die Johanneische Authentie und die Inspiration der Apokalypse ausgehend, behauptete er, trotz aller Verschiedenheit und allem Misslingen der bisherigen Deutungen, die Möglichkeit einer richtigen Erklärung der Apokalypse, auch vor der gänzlichen Erfüllung der darin enthaltenen Weissagungen. Es schien ihm wahrscheinlich, dass die Erklärung erst mit dem Laufe der Zeiten klarer und deutlicher werden werde. Es sey genug, meinte er, wenn jedes Zeitalter so viel Licht in die Offenbarung der Gegenwart und Zukunft in der Apokalypse bekomme, als ihm gerade nothwendig sey, aber er halte es für Pflicht eines jeden Auslegers, den Strahlen des Lichtes, so viel sich deren darbieten, nachzugehen, und sie sorgfältig zu sammeln, aber dabey in Geduld und Demuth zu warten, ob wohl Gott für gut finde, ihm etwas weiteres zu entdecken. Es seyen, sagt er in der Apokalypse nicht bloss die Dinge, die Thatsachen, sondern auch

---

1) S. die litterarische Notiz darüber in Burks Leben und Wirken Bengels S. 260 ff.; welche Schrift hier überhaupt zu vergleichen ist. Der Verfasser stellt das apokal. System Bengels vollständig, kurz und sehr klar dar, und hat dabey auch handschriftliche Materialien benutzt.

2) Erklärte Offenbarung Joh. oder vielmehr Jesu Christi. Aus dem revidirten Grundtext übersetzt, durch die prophetische Zahlen aufgeschlossen, und Allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten, und dem, was vor der Thür ist, würdiglich entgegenzukommen begehren, vor Augen gelegt durch J. A. Bengel. 1740. 2. Aufl. 1746. 3. Aufl. 1758. Ausserdem sind besonders wichtig: sein Gnomon, worin er den Wortverstand erörterte, und ein Misceilum spicilegium geben wollte; dann seine Sechszig erbauliche Reden über die Offenb. Joh. sammt einer Nachlese gleichen Inhalts. Beides also zusammenge-

die Zahlen zu berücksichtigen, da nicht umsonst zwanzig Zahlenbestimmungen darin enthalten seyen; was der Herr zusammengefügt, dürfe der Mensch auch in dieser Hinsicht nicht scheiden. Er verachtete und vernachlässigte die grammatische und historische Seite der Auslegung nicht; er bearbeitete diese in seinem Gnomon mit Verstand und Geschmack. Den inneren Zusammenhang der Apokalypse, das Ineinandergreifen der Visionen, erörterte er mit grossem Fleisse. Aber die theologische Hauptaufgabe schien ihm doch die Erklärung und Anwendung des prophetischen Inhaltes der Apokalypse und die chronologische Entzifferung sowohl dessen, was von den Weissagungen des Johannes bereits erfüllt, als was noch zukünftig sey. Um diese Aufgabe zu lösen, raffte er den ganzen Schatz seiner historischen und chronologischen Gelehrsamkeit zusammen und bot einen Scharfsinn und eine so reiche Erfindungsgabe auf, dass man ihn bewundern, aber auch die Zeit bedauren muss, wo ein so edler und hochbegabter Geist, der in so vielem hoch über seiner Zeit stand, in diesem Stücke durch sie gebunden war, und so viel Kenntniss, Arbeit und Geist am Ende doch nur an einen Irrthum verschwendete. Die Hauptmomente seiner chronologischen Deutung sind folgende. Man finde, sagt er, in der Apok. eine siebenfache Zeitbestimmung, Stunde, Tag, Monat, Jahr, Zeit (*καιρός*), Periode (*χρόνος*) und Ewigkeit (*αἰών*). Um diese aufzulösen, müsse man wissen erstlich, wo gewöhnliche Tage und Jahre gemeint seyen, und wo prophetische oder mystische, denn beydes wechsle in der Apokalypse, und zweytens, welches

flochten, dass es entweder als ein zweyter Theil der erklärten Offenbarung oder für sich als ein bekräftigtes Zeugniss der Wahrheit anzusehen ist, 1747. 2. Aufl. 1788; ferner seine chronologischen Schriften, besonders der Cyclus. s. de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio ad incrementum doctrinae propheticae atque astronomicae accommodata. Ulmae 1745.

der Schlüssel zu der prophetischen Zeitbestimmung sey. Der Schlüssel zu der prophetischen Zeitbestimmung sey Cap. XIII, 18. gegeben; hier seyen 666 Jahre und zwar gewöhnliche gemeint; die 42 Monate in diesem Cap. seyen eben so viele Jahre, und so entstehe die Proportion 42 : 666 = 1 : x., wonach also ein prophetischer Monat gleich sey 15 6/7 Jahren; hiernach sey dann ein prophetischer Tag etwa zu einem halben Jahre zu berechnen. Diejenigen Zeiten, welche vor der Zahl des Thieres vorkommen, also dem dritten Wehe vorangehen, seyen geheim; die Zahl des Thieres bilde als halb deutlich, halb verschwiegen die Brücke; diejenigen Zeiten aber, welche zur Vollendung des Geheimnisses Gottes gehören, seyen eigentlich zu verstehen; so wie auch die Dinge, welche dem dritten Wehe vorangehen, verblümt, die späteren mit eigentlichen Worten ausgedrückt seyen. Zur weiteren Auflösung der apokalyptischen Zeitläufte diente ihm nun die Vergleichung der 1000 Jahre Cap. XX. mit der Zahl 666. Diese verhalten sich, sagte er, etwa wie 3 zu 2. So komme bey geringer Nachhülfe durch eine Gleichung heraus als Grundeinheit der apokalyptischen Berechnung 7 1/999 Jahr; darnach sey ein apokalyptisches Jahrhundert, ähnlich dem alten Römischen (110), 111 1/9. Die Apokalypse rechne nach halben Zeiten; diess sey die Einheit der apokalyptischen Zeiten zu 111 1/9 Jahren berechnet. Von hier aus berechnete er die apokalyptischen Zeitbestimmungen, wobey merwürdig ist, dass er auch das apokalyptische *ὀλίγος καιρός* XII, 12. zu 888 8/9, selbst das *οὐκέτι χρόνος* X, 6. (keine ganze Periode) zwischen 999 9/9 und 1111 1/9 Jahren, ja sogar die apokalyptische Ewigkeit *αἰών* (XIV, 16), die er eine gemessene Ewigkeit nannte, zu 2222 2/9 Jahren berechnete. Diess war der Zeitschlüssel, womit er nicht nur die bereits erfolgte Erfüllung, sondern auch die noch unerfüllte Zukunft der Apokalypse, ja die

Ewigkeit aufschliessen zu können glaubte. Er giebt in seiner erklärten Offenbarung eine vollständige Zeittafel, woraus hier nur folgendes interessant ist zu bemerken. In der Geschichte des Papstthums stellt er von Gregor dem 7. (1073.) zwey Termine fest, von Gregor dem 7. bis auf Clemens 12. 1720, wo sich die Schwäche des Papstthumes dem Kaiser gegenüber offenbarte, und von Cölestin 2. 1143, bis es in dem Verhältnisse des Papstes zur Stadt Rom eine Veränderung gebe, bis zum Jahre 1809, was Verehrer dieses Systems nicht verfehlt haben auf das Dekret Napoleons vom 17. May 1809. zu deuten. Unter dem Engel mit dem ewigen Evangelium (XIV, 6.) versteht er Joh. Arndt oder seine Schule, unter dem Engel, der Babylons Fall verkündigt (XIV, 8.), Spener oder seine Schule. Das letzte, etwa 3½ Jahr dauernde Wüthen des Antichrists setzt er von 1832 — 1836. Dem Kampfe des Thieres aus dem Abgrunde und seiner Niederlage bey der Erscheinung Christi Cap. XIX, 11 — XXI. giebt er das Datum 18. Jun. 1836. Von da an werde bis 2836 der Satan gebunden seyn, dann eine Zeitlang, nemlich bis 2947, entbunden werden und zum Theil gleichzeitig damit von 2836 — 3836 das tausendjährige Reich [1]) der Heiligen im Himmel dauern, endlich aber im Jahre 3836 das Ende der Welt und das jüngste Gericht eintreten. — Bengel beschäftigte sich mit diesen Berechnungen nicht als einem Spiele müssiger Phantasie, sondern theils aus Pflicht der Gelehrsamkeit, theils aus dem Bedürfnisse eines seine Zeit mit scharfer Christlicher Kritik beobachtenden und ahnungsreichen Gemüthes. Es ist merkwürdig, wie viel er von dem, was die neuere Zeit ge-

1) Unleugbar nahm B. zwey millennia nach einander an, s. Gnomon zu 20, 4. Erklärte Apok. S. 960 ff. Er gründete seine Ansicht theils darauf, dass der Artikel τὰ vor χίλια ἔτη zum Theil stehe, zum Theil nicht, theils darauf, dass das erstere Millennium vor Gog und Magogs Heerzug und Untergang hergehe, das andere bis an die allgemeine Auferstehung der Todten reiche.

sehen hat, vorhergeahnet hat, mehr und weniger dunkel und deutlich [1]). Aber diess war an sich unabhängig von seiner Deutung der Apokalypse. Bemerkenswerth ist das seltsame Gemisch von Bescheidenheit und kühner Zuversicht, womit er selber über sein apokalyptisches System urtheilt. „Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, sagt er, dass in den nächsten Jahren 1739—42. die Zahl des Thieres ausgehen wird, so ist eben eine Fensterscheibe an dem apokalyptischen Gebäude gesprungen, das übrige bleibt aber doch stehen, namentlich der grosse Termin 1836. Sollte aber, fährt er fort, auch das Jahr 1836 ohne merkliche Veränderung vorüberstreichen, so wäre freylich ein Hauptfehler in meinem Systeme, und man müsste eine Ueberlegung anstellen, wo er stecke. Sollte auch, was ich aber noch nicht zugebe, die Aufschliessung der prophetischen Zahlen irrig seyn, so behält doch die Auseinandersetzung der Sachen nebst ihrer praktischen Anwendung ihre Richtigkeit, beyde aber scheinen mir einander zu unterstützen." — Er wollte nicht alles mit gleicher Zuversicht behauptet haben, aber das war ihm ausgemacht, „dass es mit seiner erklärten Offenbarung dahin kommen werde, dass es scheine, es sey alles aus und er ganz vernichtet, zuletzt aber werde doch noch das Siegel auf seine Beweisführung gedruckt werden, und sich dasselbe als Wahrheit legitimiren" [2]).

Bengels Auslegung wurde vielfältig bestritten, aber etwa J. G. Pfeiffer [3]) ausgenommen, der bey aller Anerkennung das Willkührliche und Grundlose darin nachwies, von den Meisten doch nur so, dass sie entweder mit vorurtheilsfreier Orthodoxie die chiliastische Deu-

1) S. Leben und Wirken Bengels von Burk S. 297 ff.
2) Ebendaselbst S. 300.
3) Neuer Versuch einer Anleit. zum sichersten Verstand und Gebrauch der Offenbarung Johannes besonders der prophetischen Zeitbestimmungen. 1788.

tung verwarfen [1]), oder mit sonst gleicher apokalyptischer Schwärmerey nur Einzelnes anders fassten. Im Ganzen aber erregte Bengels exegetisches System eben so sehr Bewunderung, als unter den Gleichgesinnten Eifer, es weiter auszubilden und zu vollenden [2]). Auch das Volk, besonders im Würtembergischen, liess sich durch seine sechszig Reden über die Apokalypse gern in die Geheimnisse des Buches einweihen und freute sich der gewissen Offenbarung der Zukunft.

Mit ganz besonderem Eifer nahm sich Bengels berühmter Schüler, der Theosoph Christoph Friedrich Oettinger der neuen, wie man glaubte, vollkommenen Auslegung an. Er hielt das System seines grossen Lehrers für inspirirt und meinte, die Offenbarung des Johannes sey dadurch mehr als je entdeckt, so dass das Nöthigste mit „massiver Begreiflichkeit“ verstanden werden könnte, wie ein symmetrisches Gebäude. Nur vermisste er bey Bengel seine theosophische Lieblingsidee, die Idee der Geistleiblichkeit, wodurch, wie er glaubte, die apokalyptische Eschatologie überall erst ihr volles Licht und ihren wahren Zusammenhang bekomme. In dieser Beziehung schloss er sich dann an die ihm mehr entsprechende theosophische Apokalyptik Swedenborgs an [3]).

---

1) Besonders Probst Kohlreiff.

2) Magister Müller in Dresden und Rector Jäger in Kyrn bey Trier fertigten noch zu Bengels Lebzeiten Tabellen über B. System an, Ludw. v. Pfeil brachte es in Verse und J. G. Bührlem in „deutliche Fragen und Antworten.“ Bengels Sohn gab in der erklärenden Umschreibung der Offenbarung u. s. w. 1772. (Neue Aufl. 1825.) einen Auszug daraus. Ferner gehören hieher Fehrs Anleitung zum rechten Gebrauch der Offenb. Joh. mit einer Vorrede von Crusius 1761. 4. Fein (badischer Geheimerrath) Einleit. zur näheren und deutlichern Aufklär. der Offenb. Joh. — Als Beitrag zum Beweis, dass Bengels apok. System das wahre sey, 1784. (Neue Aufl. 1808.) und mehrere Schriften von dem Prälaten Magnus Fr. Roos, deren Titel Burk in Bengels Leben S. 322. Anmerk. angiebt.

3) S. Oettingers Theosophie von Auberle S. 529 ff.

Aber nicht bloss in Deutschland, sondern auch im Auslande wurde Bengels System durch Uebersetzungen bekannt und beliebt, besonders in England, wo seit Mede und Isaac Newton das Interesse an apokalyptischen Untersuchungen immer lebhaft geblieben war [1]).

§. 84.

Geschichte der Auslegung der Apokalypse seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

1. Etwa seit Bengels Tode 1752. trat in der Deutschen Evangelischen Kirche mit der Epoche der neueren antiorthodoxen, rationellen und rationalisirenden Theologie auch eine wesentlich veränderte Denkweise über die Apokalypse ein. Nicht nur wurde die kritische Frage über die Authentie und Kanonicität der Apokalypse besonders durch Abauzit und Semler angeregt und neu geschärft, auch das hermeneutische Problem wurde strenger und gründlicher untersucht. Der Verdruss der Verständigen über die bey der bisherigen Auslegungsweise unvermeidlich scheinenden apokalyptischen Schwärmereyen mag nicht ohne Antheil daran gewesen seyn. Weit mehr aber, ja ursprünglich war es der innere Bildungstrieb der Evangelischen Theologie aus der Kraft des ihr durch die Reformation eingepflanzten hermeneutischen Grundprincips, welches sein volles Recht fordert, — wodurch je länger je mehr auch für die Apokalypse, wie für die alttestamentlichen Propheten der Grundsatz geltend gemacht wurde, dass alle biblische Weissagung, wie sehr sie auch in die ferne Zukunft hineinschauen möge, zunächst rein philologisch aus ihrer jedesmahligen geschichtlichen Gegenwart

1) S. Bengelius's Introduction to his exposition of the Apoc., with his Preface to that work, translated by John Robertson Med. D. Lond. 1757. (der berühmte Wesley hatte Robertson zur Uebersetzung aufgefordert). Ins Dänische wurden Bengels erläut. Reden von Joh. Hommer übersetzt.

und Vergangenheit und der dadurch bedingten menschenmöglichen Perspective oder Fernsicht in die Zukunft auszulegen sey. Darin lag auch eingeschlossen die hermeneutische Regel, die prophetische Darstellung im Sinne ihres Verfassers zu nehmen und dabey die poetische, symbolische Form von dem darin dargestellten prophetischen Gedanken zu unterscheiden. Die neugierig zudringliche chronologische Deutung der apokalyptischen Weissagung auf die entferntere Geschichte der Kirche, unsere Gegenwart und Zukunft, glaubte man durch das Wort Christi selbst AG. 1, 7. schriftgemäss abgewiesen zu haben.

So gewann die Auslegung der Apokalypse allerdings zunächst an wissenschaftlicher Sicherheit, von Seiten der philologischen und historischen Forschung, kam aber von einer andern Seite, je mehr sie in die Krisis des Rationalismus der Zeit hineingezogen wurde, auch in die Gefahr, über dem philologischen und äusseren historischen Element ihr eben so wesentliches theologisches Element, und über der Verständigkeit den Glauben an das prophetische Pneuma, die religiöse Andacht zur Apokalypse, je länger je mehr zu verlieren. Die Reaction der früheren theologischen Auslegungsweise wurde dadurch zunächst schwächer und schüchterner, trat aber, als die Zeit erfüllt war, je mehr auf der andern Seite das Extreme zum Vorschein kam, mit neuer Macht, aber allerdings auch wesentlich reformirt und geläutert, wieder hervor.

2. Abauzit der Genfer, ist, so viel ich weiss, der erste, der in seinem Essay sur l'Apocalypse[1]) zunächst den apokalyptischen Calculatoren Englands mit der Erklärung entgegentrat, dass die Offenbarung, wahrscheinlich unter Nero geschrieben, nichts weiter sey und seyn wolle, als eine extension de la prophetie du Sau-

1) Oeuvres de feu Mr. Abauzit Tom. I. p. 299 ff.

veur sur la ruine de l'Etat Judaique. Er berief sich besonders darauf, dass der Verfasser der Apokalypse ausdrücklich erkläre, dass, was er vorhersage, recht bald eintreffen werde. Alles schicke sich, meinte er, zu jenem Hauptgedanken des Buches; die einzelnen Momente der Weissagung seyen in der Geschichte des Jüdischen Krieges nachzuweisen, selbst den Zahlen nach, welche man rein historisch nehmen müsse. Wie es ihm nicht schwer schien, auch die Capitel, welche von der herrschenden Auslegung auf Rom bezogen wurden, auch auf Jerusalem zu deuten, so versteht er auch Cap. XXI. und XXII. von dem glücklicheren Zustande und der grösseren Ausbreitung der Kirche nach der Zerstörung des Jüdischen Tempels und Staates. Auf ähnliche Weise erklärte sich Wetstein [1]). Da er aber einsah, dass sich von Cap. XII. an die Perspective der Weissagung erweitere, so meinte er, Johannes beschreibe prophetisch den Jüdischen Krieg und den bürgerlichen Krieg in Italien und umfasse einen Zeitraum der Jüdischen und Italischen Geschichte von $3\frac{1}{2}$ Jahren, ita tamen, fügte er hinzu, ut quae cum illis connexa sunt, paulo altius repetat, subjungatque, quae non diu postea sunt consecuta. Wie er nun die einzelnen Züge der Vision rein historisch von den einzelnen Begebenheiten jener Kriege deutete, so scheuete er sich auch nicht, die tausend Jahre Cap. XX. auf die fünfzig Jahre von Domitians Tode an bis auf den Jüdischen Krieg unter Hadrian zu reduciren. Gog und Magog wurden leicht in dem Aufstande unter Barchochba gefunden, und das himmlische Jerusalem galt nur als Bild des glücklicheren Zustandes der Christenheit und der schnelleren Verbreitung des Evangeliums nach völliger Unterdrückung der Juden.

Im Conflict mit dieser beschränkten historischen und

1) N. T. Vol. 2. p. 889 sqq. de interpretatione libri Apocalypseos.

der überspannten prophetischen Deutung schlug J. Chph. Wolf in seinen Curis philol. et criticis Vol. V. den Weg der Bescheidenheit und Enthaltsamkeit ein; er beschränkte sich darauf, die früheren Auslegungen zu referiren und den philologischen und archäologischen Stoff der Auslegung zu sammeln und zu ordnen. Im Streit der verschiedenen Meinungen über die entscheidenden Stellen lässt er hie und da ein Wort des Zweifels und der Ermässigung fallen, im Ganzen aber hält er sein Urtheil zurück. Kühner verfuhr Harenberg [1]). Indem er auf der einen Seite, wie Abauzit, zunächst alles auf Jerusalem und Palästina bezog, erweiterte er von Cap. XIX. an den Gesichtskreis der Weissagung bis zu dem Ende aller Dinge. Die Apokalypse, meinte er, sey ein prophetischer Trostbrief, an die Christlichen Hebräer etwa drey Jahre vor dem Osterfeste 70 geschrieben, und Johannes verkündige darin den Jüdischen Krieg, die Verfolgung der Christen in demselben, den Untergang Jerusalems und des ganzen Mosaischen Cärimonialbundes, so wie die Aufrichtung des neuen Bundes, den hurtigen Ausgang der Christen aus Jerusalem nach Peräa an die Grenze Arabiens, die Verfolgung der Heiden wider die Christen, die Ruhe der Kirche auf 1000 Jahre, die Beunruhigung durch den Satan auf einige hundert Jahre, die Erneuerung und Beschützung der inneren Kirche durch etwa tausend Jahre, ihre Trübsalsstunde durch eine gewaltsame Verfolgung, ihre himmlische Reinigung und Beschützung, die Auferstehung der Todten und das Gericht. So suchte Harenberg die neuere und ältere Auslegungsweise zu vereinigen. Seine Observationen aus der Jüdischen Archäologie und

---

1) J. Chph. Harenbergs Erklärung der Offenbarung Johannis. Es entwickelt sich zugleich die Frage, wo wir jetzt in der Zeit der Anzeigen solcher Offenbarung leben. Braunschw. 1759. 4. Kein Commentar, sondern eine Reihe von Abhandlungen über die Apok.

Theologie sind theilweise nicht ohne Werth. Aber das Ganze beruhete zu sehr auf der handgreiflichen Paradoxie, dass die Apokalypse ursprünglich Hebräisch an Palästinische Christen geschrieben sey, um Eingang zu finden.

3. Semler erkannte, als er Wetsteins libelli ad crisin atque interpret. N. T. herausgab [1]), dass Wetstein den Kreis der Weissagung zu eng ziehe und die einzelnen Züge der Vision zu ängstlich historisch deute [2]). Er selbst aber liess sich schon damahls zu sehr von seinem Widerwillen gegen den Judaisirenden Charakter des Buches hinreissen, um das Rechte zu treffen. Was er gegen die Auslegung Bengels bemerkt, ist eben so begründet, als die Behauptung, dass die Apokalypse aus dem Zusammenhange der Jüdischen Apokalyptik zu erklären und aus den Verhältnissen ihrer Zeit zu verstehen sey. Er sieht die Apokalypse an als eine Weissagung non tam de fatis ecclesiae quam hostium, gentiumque calamitatibus atque rerum omnium, quae jam instent, und fasst seine Deutung kurz in den Worten zusammen: Inde a Cap. IV. describitur futurarum rerum imago; ingentes rerum conversiones atque inusitatae calamitates exsistent, multa portenta, et signa praecedent, tandem mille annorum felicitas, denique judicium extremum atque inde novum coelum, nova terra et nova Jerusalem. Mala autem illa, quae portenduntur, in *gentes* et *Romanos*, idololatriae tutores, praecipue valent. Den Charakter seiner Auslegung im Einzelnen bezeichnet er selbst durch die Observation: Omnes imagines, omnes fere phrases et descriptiones ad Judaeorum opinandi modum, etiam minus venustum et liberalem, per oeconomiam et *συγκατάβασιν* aptantur,

---

1) J. J. Wetstenii libelli ad crisin et interpretationem N. N. — ed. et illustravit J. S. Semler. 1766. 8. p. 217—246.

2) Fateor, sagte er, parum mihi placere istam — praecipitem λεπτολογίαν.

quia Judaeochristiani his imaginibus eo tempore dediti erant, et duci solebant. Nec clarius aut luculentius dici poterant, quia multa contra Romanos intelligebantur. — Unstreitig hat Semler das Verdienst, die historische Auslegung der Apokalypse entschiedener als bisher behauptet zu haben. Aber er hielt für den wahren ursprünglichen Geist der Apok. die Jüdisch chiliastische Schwärmerey. Ohne Sinn für das Prophetische und Poetische, und konnte er sich in einer freylich ganz andern Art in das Buch nicht finden, als Luther. Er ist der vornehmste Anfänger jener Geringschätzung, ja fanatischen Verwerfung und Diffamirung der Apok. so wie jener bornirten prosaischen Auslegung, wodurch die ideale theologische, damahls freylich mehr und weniger schwärmerische Auslegung des Buches zwar negirt, aber durchaus weder hinlänglich widerlegt, noch wahrhaft reformirt werden konnte.

4. Eine nothwendige und heilsame Reaction gegen die antipoetische Trockenheit und untheologische Ungerechtigkeit der Semlerischen Schule in der Beurtheilung und Auslegung der Apokalypse, war die Schrift von J. G. von Herder: *ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ*, das Buch von der Zukunft des Herrn, des neuen Testaments Siegel [1]). Die gelehrte, grammatische und historische Auslegung gewann zunächst dadurch nicht viel. Ja indem Herder auf Abauzits Standpunkt zurückging, den Hauptinhalt auf Jerusalem beschränkte und die einzelnen Momente der Vision mehr und weniger willkührlich und gezwungen aus der Geschichte des Jüdischen Krieges erklärte, irrte er, und führte irre. Aber Herder war ein prophetischartiger Mann und hatte einen verstehenden Geist für alles Ideale. Die liebe-

1) S. über die innere Geschichte der Herderschen Auslegung Herders sämmtl. Werke zur Theologie und Religion 12r Theil. Vorrede von Joh. Georg Müller.

volle Begeisterung für das Buch und das tiefere poetische Verständniss, womit er, der Verfasser des Geistes der Hebräischen Poesie, aus dem Geiste des Hebräischen Orients die Bilder deutete, den Zusammenhang des Ganzen erörterte, die praktischen Momente [1]) und die wesentlichen Christlichen Ideen zu entwickeln verstand, gaben seiner Auslegung einen Vorzug vor allen bisherigen. Herders kleines Büchlein hat zu seiner Zeit der Apokalypse mehr Freunde und Verehrer verschafft und das Verständniss des Buches gerade darin, worin es bisher sehr mangelhaft war, mehr gefördert, als viele Commentarien in Folio und Quart mit Vitringas Gelehrsamkeit und Bengels apokalyptischer Rechenkunst. Man machte seiner Auslegung den Vorwurf, dass er dem Buche seine Nutzbarkeit für unsere Zeiten genommen, da er es auf längst erlebte Begebenheiten gedeutet. Aber er war der idealen Auffassung seines Inhaltes oder dem Verständnisse seines idealen Inhaltes keinesweges fern und feind; vielmehr erklärte er, dass die Offenbarung ein Buch für alle Herzen und alle Zeiten sey, dass sie das Wesen des Christenthumes und der Weltgeschichte enthalte, dass sie durch alle Veränderungen und Zeitumstände das Gepräge auf sich habe: Der Herr ist nahe, sein Reich kommt! Er nannte es ein Bilderbuch vom Ausgange, der Sichtbarkeit und der Zukunft des Reiches Christi in Bildern und Gleichnissen seiner ersten, schrecklich tröstenden Ankunft.

Im gleichen Sinne deutete bald nach Herder Hartwig die Apokalypse, indem er sie gegen falsches Lob und falschen Tadel vertheidigte [2]). Er blieb im Wesentlichen bey Herders Ansicht von dem Hauptinhalte stehen, wich aber von ihm darin ab, dass er, der orien-

---

1) S. besonders die herrliche Auseinandersetzung, wie die Apok. ein Buch für alle Herzen und Zeiten sey S. 257 ff.

2) Apologie der Apok. wider falschen Tadel und falsches Lob 1780. Th. 1. S. 3 ff. Theil 2. S. 1 ff. Theil 3. S. 283 ff.

talischen prophetischen Darstellungsweise weniger kundig, die Apokalypse irriger Weise als ein Drama betrachtete.

5. Um dieselbe Zeit schrieb der Strassburger Theolog, Joh. Sam. Herrenschneider, sein tentamen apocalypseos a capite 4. usque ad finem illustrandae [1]). Wenige, sehr bescheidene, aber wahrhaft fördernde Blätter! Der Verf. stellt zuvörderst die hermeneutischen Regeln auf, dass die leicht zu erkennenden Hauptdata in ihrer Congruenz mit der Geschichte der weiteren Auslegung des Einzelnen zum Grunde zu legen, dass der Schriftsteller aus sich selber auszulegen, dass bey der Erklärung der prophetischen und poetischen Gemählde die bedeutsamen Hauptbilder von den mehr bloss schmückenden und ausfüllenden zu unterscheiden seyen, und die Bilder mit den Sachen, den Ideen, welche darin angedeutet werden, nicht verwechselt werden dürfen. Als die Hauptmomente der Weissagung erschienen ihm das Reich Christi, Jerusalem Cap. XI, 8. als Symbol des Judenthums, und Rom Cap. XVII, 9. als Symbol des Heidenthumes. Darnach fasst er den Zusammenhang und die Grundidee des Ganzen so, dass er annimmt, in dem Abschnitte von Cap. IV — XII. werde der Untergang des Judenthumes und das Hervorgehen des Christenthumes, des Reiches Christi, aus dem zerstörten Judenthum, in dem zweyten Abschnitte von XIII. bis XX, 7. der Kampf und Sieg des Christenthums über Rom und das gesammte Heidenthum, im dritten und letzten Abschnitte, von Cap. XX, 8. an bis ans Ende, der Zustand der völligen Ruhe und Herrlichkeit des Reiches Christi, der mit dem jüngsten Gerichte anfange, geschildert und geweissagt.

Eine eigenthümliche Erscheinung in dieser Zeit sind die Briefe über die Offenbarung Johan-

1) Eine Akad. Inauguraldissertation, Argent. 1786. 4.

nis [1]). Eine Art von Apologie der Offenbarung, im Geiste Herders und Hartwigs, aber nicht ohne Eigenthümlichkeit, voll feiner Bemerkungen, aber ohne gehörige Klarheit und Bestimmtheit. Das Eigenthümliche besteht hauptsächlich darin, dass der ungenannte Verfasser sich eben so entschieden gegen die chronologische Deutung Bengels, als gegen die ältere kirchenhistorische, so wie gegen die historische Deutung Herders und Hartwigs erklärt und den prophetischen Inhalt im Wesentlichen für noch unerfüllt hält. Er deutet in dieser Beziehung alles Einzelne ins Allgemeine, von den Gesetzen, Ordnungen und Entwicklungen der Natur und des Menschenlebens überhaupt, unter und nach denen das Reich Gottes sich einst auf Erden vollenden werde, und sagt sehr sinnreich und nicht ohne Wahrheit, die richtige Methode sey, „die Apokalypse von hintenher aufzuklären," d. h. den Zusammenhang und Sinn des Ganzen von Cap. XX — XXII. aus rückwärts zu construiren, so dass „selbst die Anfangsscenen nur als Anfang des grossen Endes erscheinen."

Die Ansicht der Briefe fand wegen ihrer Abstractheit in der Zeit wenig Eingang. Desto herrschender wurde je länger je mehr die Richtung, welche Herder der Auslegung der Apokalypse gegeben hatte. In Johannsens kleiner und im Ganzen unbedeutender Schrift: Die Offenbarung Johannis, oder der Sieg des Christenthums über das Juden- und Heidenthum [2]), begegnen sich Herders und Herrenschneiders Ansicht über die Grundidee der Apok. Eichhorn aber hat das Verdienst, in seinem gelehrten Latein. Commentar [3]) die Herdersche Auslegung theils ausgeführt, theils

1) Der vollständige Titel ist: Briefe über die Offenbarung Johannis. Ein Buch für die Starken, die schwach heissen. (Mit dem Motto: Sie erklärt sich oder taugt nichts.) Leipz. 1784. 8.

2) Flensb. u. Leipz. 1788. 8.

3) Commentarius in Apoc. Joann. Goett. 1791. 2 Voll. 8.

durch Aufnahme und Verarbeitung der Idee von Herrenschneider verbessert zu haben. Aber er blieb doch damit in der Abstraction stehen. Das Eigenthümlichste darin ist die volle Ausführung des Gedankens von Paräus, dass die Apokalypse als ein Jüdisches Drama aufzufassen und zu disponiren sey. Diess wird aber jetzt allgemein als ein Irrthum anerkannt, und Eichhorn hat nur das Verdienst, den Missverstand der Form auf die Spitze getrieben zu haben, wo er sich selbst widerlegt. Schon damahls klagten Männer, wie Kleuker[1]), dass durch Eichhorns Voraussetzung einer willkührlichen, müssigen Dichtung das theologische Interesse und der eigentlich prophetische Charakter des Buches aufgehoben werde. Aber selbst Kleuker blieb bey der abstracten Vorstellung stehen, dass der apokalyptische Prophet eben nur die Fortdauer und den glorreichen Ausgang der Schicksale der Christlichen Religion habe darstellen wollen. Die rein litterarische und ästhetische Behandlung der Apokalypse als eines rein poetischen Produktes, welche in Eichhorns Commentar vorherrscht, und damahls so sehr Eingang fand, dass man auch durch metrische Uebersetzungen[2]) den poetischen Charakter des Buches darzustellen suchte, war eine wesentliche Seite, und die Eichhornsche Methode in sofern ein Fortschritt der Auslegung. — Aber die hermeneutische Aufgabe war damit noch nicht erkannt und gelöst. Die mehr theologisch Gesinnten fanden sich nicht befriedigt, und diejenigen, welche einen tieferen Sinn und Aufschluss der Zukunft in der Apokalypse suchten, nicht widerlegt, eben weil eine wesentliche Seite bey der Auslegung der Apokalypse nicht befriedigt war. Während

1) Ueber Ursprung und Zweck der Offenb. Joh. S. 243 ff.
2) Z. B. Schreibers prophet. poet. Gemählde der Zukunft, eine Nachbildung der Offenbarung Joh. in 4 Gesängen. Nebst einer Vorrede von Dr. Augusti 1802. 8. und Münter, die Offenbarung Joh. metrisch übersetzt. Kopenh. 1806. 8.

auf der einen Seite die vornehmlich von Herder und Eichhorn begründete Richtung sich immer mehr verbreitete, selbst unter den Auslegern der Römischen Kirche in Deutschland [1]), und in mehreren Commentarien, von Lange, von Hagen, Lindemann, Matthäi und andern [2]), besonders aber von Heinrichs [3]), weiter entwickelt und auch wohl berichtigt wurde, und auf die Weise das Protestantische Princip, die Apokalypse aus dem Geiste und Zusammenhange ihrer Zeit und Litteratur historisch zu erklären, zu festerer Herrschaft gelangte, fuhren auf der andern Seite mehr und weniger schwärmerische, aber auch besonnene gläubige Gemüther fort, die Apokalypse im Geiste Bengels zu deuten. Wir rechnen hieher die Schriften von Michael Friedrich Semler, Jung-Stilling, Typke, Friedrich Gerken, Opitz, Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander [4]).

---

1) Man vergl. Hugs Einleit. in das N. T. 3. Ausg. S. 603 ff. Feilmosers Einleit. in das N. T. 2. Ausg. S. 558 ff. u. 564 ff. Die Apok. des heil. Joh. des Apost. und Evangel. übersetzt, erklärt und einer histor. krit. Einleit. erläutert von Dr. J. M. Aug. Scholz. Frankf. a. M. 1828. 8.

2) Lange, die Schriften Johannis, des vertrauten Schülers Jesu, übersetzt und erklärt 1. Th. Fr. W. Hagen, der Sieg des Christenthums über Juden- und Heidenthum, oder die Offenbarung Joh. neu übersetzt und in Anmerkungen und Excursen erläutert. Erlang. 1796. 8. (Er hat das Eigene, wovon er aber Niemanden überzeugen kann, dass er die Stellen XIII, 18. XVII, 11. 12. für interpolirt hält!) F. H. Lindemann, Joh. Offenb. übersetzt und mit einem Commentare versehen, nach dem Lat. des Hofr. Eichhorn und mit einer Vorrede desselben, Hannover 1816. 8. Fr. Ant. Levin Matthäi, die Offenb. Joh. aus d. Griech. übersetzt und mit einer vollständigen Erklärung begleitet. 2 Thle. Göttingen 1828. 8.

3) Apocalypsis Graece. Perpetua annotatione illustrata a Joan. Henr. Heinrichs. Goett. 2 Voll. 8. 1818 und 1821.

4) Apocalypsis Jesu Christi auctoris et Joannis scriptoris aliquot in locis castigata et nova illius interpretatione latina, summa, circumscripta explanatione atque indice rerum in ea patefactarum secundum temporum seriem disposito (1991 bricht das tausendjährige Reich an, und 2991 das Ende der Welt) adornata a M. Michaele Fr. Semlero. Neust. ad Orlam 1785. 8. Jung-Stillings Siegesgeschichte der Christl. Relig. in einer gemein-

Die grossen Begebenheiten und Umwälzungen in Staat und Kirche seit der Epoche der Französischen Revolution erregten, wie es in solchen allgemeinen Lebenskrisen leicht geschieht, besonders unter denen, welche gern den Wegen der göttlichen Providenz in der Geschichte nachgehen und aus den Offenbarungen Gottes in der heil. Schrift zu deuten suchen, den apokalyptischen Geist und die Zukunftsneugier von Neuem. Das Eintreffen mancher Vorhersagungen Bengels galt als eine Rechtfertigung seines Systems, wenigstens seiner Me-

nützigen Erklärung der Offenbarung Joh., Nürnberg 1799. Nachtrag 1805. Vrgl. Bengels Leben u. Wirken von Burk S. 330 ff. Typke, Welche Zeit ist es im Reiche Gottes? 1799 aus der Offenbarung Johannis beantwortet. Görlitz 1799. Friedrich (im Würtemb.) Glaubens- und Hoffnungsblick des Volkes Gottes in der antichristlichen Zeit, aus den göttl. Weissagungen gezogen im Jahre Christi 1800. S. Burk a. a. O. S. 334. W. Fr. Gerken (Pf. zu Stade) Beweis des göttl. Ursprungs der Offenbarung Joh. durch Erklärungen derselben von Cap. XIII. bis XX., darin die Begebenheiten der Weltgeschichte von 1799 an bis zu Ende des Krieges, dadurch die Religionen untergraben werden sollten, — erfüllt dargestellt werden. Altona 1814. C. G. Opitz, kurze Uebersicht der Offenbarung Joh. merkwürdig für die Zeit und zur Freude des Glaubens für Christen und Israeliten. Leipz. 1816. 8. Ph. Fr. Leutwein, die Nähe der allgemeinen Versuchung, Tübingen 1821., und Das Thier, das war und nicht ist u. s. w. Ludwigsb. 1825. S. die Rec. davon in Bengels N. Archiv 4. 2. S. 274 ff. v. Steudel. — Aug. Friedem. Rühle v. Lilienstern, die entdeckte und ganz nahe Erscheinung des persönl. Antichrists. Frankf. 1820. Fr. Sander, Versuche einer Erklärung der Offenb. Joh. Stuttgart 1829. 8. Nach Sander ist das tausendjährige Reich 1847 zu erwarten gewesen, aber ist es gekommen? Auch diese Fensterscheibe ist zersprungen. Schlüssel zur Offenb. S. Joh. oder Uebersetzung und Erklär. des heil. Buches mit Rücksicht auf die neueren Weltbegebenheiten dargeboten durch einen Kreuzritter, Karlsruhe 1833. 8. Julian v. Brandt, die Offenb. Joh. des Sehers, Leipz. 1845. Trinitarische Schematisirung und chronologische Deutung, aber ins Allgemeine gezogen. Ph. Basset, l'Apocalypse considerée comme un écrit hieroglyphique, ou Explic. raisonnée. Paris 1832. Vrgl. Gesch. der Protest. Kirche in Frankreich, herausgeg. von Dr. Gieseler. Bd. 2. S. 272. Eine kirchenhist. Deutung, wonach die 7 apok. Briefe an die Griech. morgenl., die Italienische, abendl., an die Griech. unter den Türken, die Protest. und sogar auch an die Russische Kirche gerichtet sind.

thode, die Geschichte aus der Offenbarung Johannis zu deuten. — Man übersah dabey, dass der fromme, geistvolle Würtembergische Theolog weit mehr aus andächtig tiefem Studium und innerem Verständniss der ewigen Gesetze und Ordnungen Gottes in der Geschichte, als aus den zerbrechlichen apokalyptischen Fensterscheiben seines apokalyptischen Systemes die Zukunft der Christlichen Welt verstanden und geweissagt hatte. Der apokalyptisch prophetische Geist erhielt, wie bey Jung-Stilling, neue Nahrung aus der magnetischen Hellseherey der Zeit, bey Andern vornehmlich auch durch die Verbreitung der apokalyptischen, visionären Theosophie Swedenborgs, welcher die Apokalypse zum Mittelpunkte des neutestamentlichen Kanons machte und durch neue apokalyptische Visionen auslegte, und dessen Schriften besonders seit 1823 in Uebersetzungen in Deutschland verbreitet wurden [1]) besonders in Würtemberg, wo sie in dem Kreise der Anhänger von Bengel und Oettinger Eingang fanden.

§. 85.

Der gegenwärtige Stand der Auslegung der Apokalypse.

1. Der fruchtbarste Boden für die exegetische Litteratur sind auch jetzt noch die Deutsche und die Englische Evangelische Kirche, zu welcher letzteren sich neuerdings auch noch die Nordamerikanische gesellt hat. Während in der Englischen apokalyptischen Litteratur in Amerika, wie in Europa, das praktische Interesse und — soll man sagen? der apokalyptisch chronologische Tick, vorwaltet, bleibt in der Deutschen, obwohl die neuesten Krisen des kirchlichen und politischen Lebens unserer Nation das praktische Moment wieder mehr

1) S. Swedenborgs enthüllte Offenbarung Joh., übersetzt von Imman. Tafel, 4 Bde. 8. und über das weisse Pferd in der Offenb. von Ludw. Hofacker. 1832. u. a.

hervorgehoben haben, doch das gelehrte, wissenschaftliche Interesse bey weitem vorherrschend. So ist es auch vorzugsweise die Deutsche Kirche und Theologie, in welcher die Lösung des exegetischen Problems der Apokalypse nach allen seinen Beziehungen fortschreitet.

Nachdem die Epoche, welche man die Herdersche-Eichhornsche nennen könnte, sich erschöpft hatte, hat zunächst Dr. Bleek im Jahre 1820. durch seine Recension des Commentars von Heinrichs (aus der exegetischen Schule von Koppe) und seinen Beytrag zur Kritik und Deutung der Apokalypse [1]), darauf aber im J. 1828. H. Ewald durch seinen Commentarius in Apoc. criticus et exegeticus [2]), der Auslegung der Apokalypse einen neuen Anstoss unter uns gegeben.

Beyde treffen abweichend von Eichhorn darin zusammen, dass die Apokalypse kein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes und kein Drama sey, sondern als ein Produkt der apokalyptischen Litteratur der Zeit, welche besonders mit Daniel beginnt, zugleich aber als eine Christliche Prophetie des apostolischen Zeitalters in Beziehung auf die damahlige Weltlage der Gemeinde Christi im Römischen Reiche aus dem Zusammenhange der neutestamentlichen Hoffnungslehre ausgelegt werden müsse. Zur Auffassung der Apokalypse nach dem Typus der Jüdischen apokalyptischen Litteratur hatte schon früher Corrodi [3]) aus der Semlerschen Schule den Anfang gemacht, aber die genauere Durchforschung und Vergleichung der analogen Jüdischen Produkte zur Auslegung der Johanneischen Apo-

1) S. die Berliner theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und mir Bd. 2. S. 253 ff.

2) Vrgl. meine apok. Studien in den theol. Studien und Kritiken vom Jahre 1829. Heft 2. S. 285 ff.

3) In seiner kritischen Geschichte des Chiliasmus 1781 ff. 2te Aufl. 1794. 4 Bände.

kalypse beginnt erst mit Bleeks Untersuchung der Sibyllinischen Bücher und Ewalds Gebrauch des Buches Henoch und des vierten Esra in seinem Commentar. Während Bleek, indem er die kritische Frage über den Verfasser der Apokalypse gründlich erörterte, die Schwierigkeit, die Schrift als ein ursprüngliches Ganzes aufzufassen, und, um die verschiedenen Beziehungen der Apokalypse auf die Zeit vor und nach Jerusalems Zerstörung zu erklären, die Vermuthung aufstellte, dass die prophetische Schrift aus zwey, ursprünglich zu verschiedenen Zeiten, aber von demselben Verfasser geschriebenen Weissagungen entstanden sey, zeigte Ewald durch genauere Analyse der Oekonomie der Schrift, dass dieselbe als ein Ganzes ursprünglich concipirt und componirt sey, und ging dabey mit sichrem Takt, als ein geübter Interpret des A. T., in die Kunstform der Apokalypse genauer ein. Ueber dieser zu ihrer Zeit nothwendigen mehr litterarischen Pragmatik in der Auslegung aber kamen der Christliche Ideeninhalt der Apokalypse und die ideale Seite der Auslegung der Prophetie nicht zu ihrem vollen Rechte, so dass die ältere theologische Auslegung mit ihrer allegorischen mystischen Deutung immer noch ein scheinbares Recht behielt.

Unterdessen aber wurde der innere Lehrzusammenhang der Christlichen Eschatologie, so wie das Wesen der biblischen Prophetie gründlicher und tiefer durchforscht, auch die theologische Idee des neutestamentlichen Kanons besonders in Beziehung auf die Frage, ob und in wiefern die Apokalypse, wenn auch kein Werk des Evangelisten Johannes, doch als kanonische Schrift geachtet und gebraucht werden könne, gründlicher und befriedigender erörtert, endlich der praktische Gehalt der Apokalypse und ihre Bedeutung für das Christliche Leben der Gemeinde mehr ins Licht gestellt. Damit fielen eine Menge Vorurtheile und Irrthümer über die

Apokalypse von selbst weg und die Auslegung schritt, ohne ihre historische und philologische Grundlage irgend zu verdunkeln und zu schwächen, ruhig und richtig fort zu dem, man kann sagen, pneumatischen Verständniss, d. h. dem Verständniss der Apok. aus dem Wesen des Christlichen prophetischen πνεῦμα und ihrem bleibenden pneumatischen oder idealen Inhalte. Aber während auch Neander in der Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel [1]) zu der streng historischen Auslegung sich bekannte, entstand durch F. Jak. Züllig's Johannes, des Gottbesprachten eschatologische Gesichte, genannt die Apokalypse, übersetzt, auf ihre Kunstform zurückgeführt und zum Ersten Mahle erklärt auch für Nichtgelehrte [2]), auf dem geraden Wege zum Ziele ein gewisser Aufenthalt, ja fast eine rückläufige Bewegung. Züllig bekämpft in diesem seinem Lebenswerke die schnöde Geringschätzung und die phantastische Auslegung der Apokalypse und schlägt den streng historischen Weg der Auslegung ein, treibt aber dabei zurück auf die ältere Herdersche Ansicht, dass die Prophetie sich durchweg eben nur auf das eschatologische Ende der Zerstörung Jerusalems beziehe. Darin ist ein Rückschritt. Allein indem er, abgesehen von einigen fast abentheuerlichen Seltsamkeiten und Eigensinnigkeiten in der Auslegung, wozu auch die Bilder von dem erscheinenden Christus gehören, so wie manchen Taktlosigkeiten in der Erklärung einzelner Stellen, — die Apokalypse nach Inhalt und Form, im

---

1) Bd. 2. S. 628. Vierte Ausgabe.

2) Erster Theil mit Excursen, Beilagen, Bildern, Rissen einer synoptischen Tabelle und einer Probe des Entwurfs einer Manuscriptrolle und Commentar zu Cap. I — III., nebst einem Bilde zu Apok. I, 12—16. 1834. Zweiter Theil, mit dem einfacheren, bescheidneren Titel: die Offenbarung Joh. vollständig erklärt. Erklärung der Cap. IV — XXII. Mit einem illum. Bilde zu XIX, 11 ff. 1840.

Einzelnen und im Ganzen so vollständig als möglich aus der Jüdischen apokalyptischen Kunst und der prophetischen Eschatologie freylich mehr archäologisch, als lebendig historisch erklärt, hat er eben durch diese archäologische Erörterung doch die Auslegung nach dieser Seite hin gefördert und ihr selbst durch die Consequenz womit er die falsche historische Deutung der Prophetie durchführt, einen Dienst erwiesen. — Eine mittlere Stellung zwischen der älteren und neueren Behandlung der Apokalypse nahm Trinius ein in seiner mehr populären Schrift, die Offenbarung Johannes durch Einleitung, Uebersetzung und Erklärung Allen verständlich gemacht 1839.

Wahrhaft aber schreitet die wissenschaftliche Auslegung der Apokalypse zu immer vollkommnerer Lösung ihres Problems fort in der kurzen Erklärung der Offenbarung Johannes von Dr. W. M. L. de Wette 1848., dem letzten Werke meines verklärten Freundes. Streng in der historischen und philologischen Auslegung des Buches, allezeit, auch da, wo er das Richtige nicht trifft, geist- und tactvoll, mit stets wachem kritischen Bewusstseyn, von dem, was man sicher wissen kann und was nicht, dabey in gebildeter exegetischer Darstellungsweise, ohne falsche Vorliebe und forcirte Begeisterung, aber auch ohne Missliebe und Werthverkennung hat de Wette die Auslegung der Apok. nach allen Beziehungen hin wesentlich gefördert, auch in Beziehung auf den idealen, theologischen Inhalt der apokalyptischen Prophetie, bey allem entschiedenen Widerspruche gegen die überschwängliche, übertheologische Richtung, welche besonders seit Hofmanns schon öfter von uns besprochener Schrift: Weissagung und Erfüllung, hervorgetreten ist. Die Vorrede hebt hervor, dass die Erklärung in der kritischen Zeit des Jahres 1848. entstanden und vollendet ist. Zugleich aber zieht sie, wie geistig lebendig, wie wahrhaft fromm und er-

leuchtet unser Freund die Apokalypse ihrem ewigen Inhalte nach aus der Gegenwart des Christlichen Lebens zu deuten verstand, und das Pneumatische darin zu Tage zu fördern wusste [1]).

Allein auf diesem geraden, durch das Princip der evangelischen Theologie selbst gebotenen, von Bleek, Ewald, de Wette u. A. wieder neu gebahnten Wege ist die Auslegung der Apokalypse nicht geblieben. Die reactionären Mächte der Extreme sind durch die gegenwärtige Krisis in unserer Kirche und Theologie zu sehr aufgeregt worden, um nicht auch den ruhigen Gang der Auslegung der Apokalypse in der geraden Richtung von dem hermeneutischen Grundprincip unserer Kirche aus hin zu dem entsprechenden Ziel von Neuem zu stören und auf frühere Irrwege zurückzuführen.

Unter diesen Verhältnissen sind reactionäre Commentarien der sogenannten orthodoxen Parthey, wie der Commentar von Hengstenberg, keine unerwartete Erscheinung.

Nachdem Hengstenberg schon früher in seiner Kirchenzeitung in einzelnen Aufsätzen über die Apokalypse gegen die wie er meint rationalistische Auslegung von Bleek, Ewald u. A. Protest eingelegt und seine pneumatische Erklärung oder Vertiefung in die Geheimnisse der Offenbarung angebahnt hatte, hat er jüngst, fast gleichzeitig mit de Wettes kurzer Erklärung, in einem ausführlichen Commentar [2]) seine Auslegung vollständig dargelegt. In der kritischen Zeit des Jahres 1848. aus dem individuellen religiösen Bedürfnisse in einer gefährlichen Krankheit, in welcher ihm, wie er sagt, unter fortgesetztem Sinnen bey Tag und

---

1) Für diese Vorrede hat selbst Rudelbach, sonst in der Theologie das vollste Widerspiel von de Wette, dem verklärten Manne öffentlich die Hand gedrückt in s. Anzeige d. Commentares in s. Zeitschrift.

2) Die Offenbarung des heil. Joh. für solche, die in d. Schrift forschen, erläutert. Bd. I. 1849. Bd. 2. Abth. 1. 1850. Abth. 2. 1851.

Nacht über das Buch eine Dunkelheit nach der andern geschwunden sey, entstanden, hat sein Commentar den Zweck, die Apok. auch den nicht gelehrten Liebhabern und Forschern der h. Schrift klar und verständlich zu machen. Die gelehrte Begründung der Auslegung fehlt nicht, ist aber so gegeben, dass der ungelehrte Leser dadurch nicht gestört wird. Die geschickte, ihrem Zwecke entsprechende Darstellung, die Innigkeit der Begeisterung für die Apokalypse, die Auffassung derselben im Zusammenhange der biblischen Prophetie aus ihren alttestamentlichen Voraussetzungen, — verdienen alles Lob. Auch wird Niemand verkennen, dass der Verfasser gelehrt und geistvoll genug ist, um im Einzelnen das Richtige zu treffen, auch geschickt genug, um einzelne Mängel und Blössen auf der entgegengesetzten Seite aufzudecken. Und in sofern trägt auch dieser Commentar zum Fortschritt in der Auslegung des Buches bey, um so mehr, da er es versteht, die ältere Auslegungsweise zu mildern und von ihren auffallendsten Abentheuerlichkeiten zu befreyen. Aber abgesehen davon, dass Hengstenberg, wie ein umgekehrter oder bekehrter Züllig, seine Auslegung als die schlechthin wahre proklamirt so lenkt er im Wesentlichen wieder auf den Weg der Auslegung von Bengel und Vitringa zurück, obwohl er dieselbe in einzelnen Punkten bestreitet, d. h. er nimmt den idealen Sinn und die praktische Beziehung der Weissagung, die sich mit Sicherheit nur ergeben, wenn die historische Auslegung in aller Strenge und Furchtlosigkeit vollendet ist, für den ursprünglich historischen Sinn des Propheten. Er legt die Apokalypse mit Recht aus dem A. T. aus, aber nach seiner Auffassung der alttestamentlichen Weissagung oder wie er sagt nach seinem tieferen Verständniss derselben. Ob diese tiefere Auslegung des A. T. aber die richtige sey, ist die Frage; es giebt fromme Theologen, welche dem Verfasser an Tiefe des Geistes, an wahrer Andacht zur heil. Schrift

nichts nachgeben, und welche diese Frage verneinen. Er will bestrebt gewesen seyn, nicht einzulegen, sondern „mit aller ihm verliehenen Kraft auszulegen, einzudringen, abzulauschen.“ Aber er ist mehr in sich eingedrungen, als in das Wort Gottes, und hat vielfältig seinem eigenen Geiste gelauscht. Er fühlt, wie er sagt, die Mängel seiner Arbeit. Damit ist schwer zu vereinigen der stolze, hochmüthige Ton seiner Polemik gegen Andersdenkende, die so gut ein Gewissen und zwar ein in Gottes Wort gebundenes haben, wie er, so wie die Zuversicht, womit er seine Auslegung als eine Art von Inspiration geltend macht. Das aber ist nicht die Art des heiligen Geistes aus der entgegengesetzten Meinung erst Monstra von Flachheit und Geistlosigkeit zu machen und sie dann triumphirend zu bestreiten, hinterdrein aber selbst der neueren Richtung Concessionen zu machen. Auch liebt, so viel ich weiss, das wahre Christliche πνεῦμα keine solche Spielereyen und Einfälle, Curiositäten, woran der Commentar keinen Mangel hat.

Bey dem allen hat Hengstenbergs Commentar in seinem Kreise viel Eingang und Beyfall gefunden und gilt als eine Normalschrift, die man nicht schnell genug dem Volke in völlig verständlicher Weise mittheilen könne. So erhalten wir so eben schon eine solche Bearbeitung des Commentars für das Volk [1]) und die Ankündigung einer Holländischen Uebersetung dieser populären Bearbeitung [2]).

Sehr beachtungswerth ist die vermittelnde Ansicht von Heinr. Thiersch in seiner so eben erschienenen Schrift: Die Kirche im apostolischen Zeital-

1) K. W. A. Dressel, die Offenbarung des heil. Joh. nach der gelehrten Auslegung des Professors Hengstenberg. Für das Volk. Berlin 1851.

2) v. Dr. G. D. J. Schotel, Predikant te Tilbury, bey Gebrüder Müller in Herzogenbusch.

ter[1]). Wie es von dem gelehrten Manne zu erwarten stand, erkennt er die historische Auslegung der Apokalypse als vollkommen zu Recht bestehend an, aber nur als Unterbau der theologischen, von der älteren, überschiessenden schwärmerischen, wie von der rationalistischen, allen wahren prophetischen Inhalt der Apokalypse verneinenden gleichweit entfernten, man kann sagen, pneumatischen Erklärung. Diese findet in den erweislichen historischen Beziehungen der Apokalypse die Typen — der allezeit gültigen Weissagung des Johannes, welche, wie jede wahre biblische, immer auf das Höchste, Vollkommenste gehend, die Hauptmomente des göttlichen Entwicklungsganges der Kirche bis ans Ende der Tage, bis zur Vollendung weissage. Wie Christus seine Vorbilder habe, so auch der Antichristus, wie sich das Reich Gottes in der Geschichte anbahne, so auch das Weltgericht und wie das Gute wachse bis zur vollen Entwicklung, so auch das Böse. Also kommen auch die Missgestalten und Kämpfe der letzten Zeit bereits in früheren Perioden vorbildlicher Weise zum Vorschein. Indem Thiersch so den wesentlichen Inhalt der Apokalypse auffasst, erklärt er, sie sey keine ununterbrochene, fortschreitende Chronik der Zukunft, sie enthalte mehre Cyklen von Gesichten, deren jeder den ganzen Verlauf der letzten Dinge der Kirche umspanne, jedoch jedesmahl von einer andern Seite betrachte u. s. w.

Unter den gehörigen Bestimmungen, namentlich der Unterscheidung zwischen der distinct bewussten Weissagung des Verfassers der Apokalypse in seinem historischen Lebenskreise und dem dunklen prophetischen Worte darin, welches der Seher mit denkt, mit setzt,

1) Der vollständige Titel ist: Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, dargestellt von H. W. J. Thiersch, 1852. S. 251 ff.

aber nicht in distincter, ausdrücklicher, sondern mehr und weniger dunkel in typischer Weise, so wie unter dem Hinzufügen, dass bey allem Parallelismus der Visionskreise doch ein Fortschritt des eschatologischen Processes dargestellt wird, — können wir uns diese vermittelnde hermeneutische Theorie aneignen, und müssen für wünschenswerth halten, dass die Auslegung der Apokalypse in dieser Art unter uns fortschreitet.

2. In der Englischen Kirche diesseits und jenseits des grossen Oceans ist die Apokalypse in der neueren Zeit mit besonderem Eifer erforscht und gebraucht worden. Und zwar haben nicht bloss die apokalyptischen Sectirer, wie die Swedenborgianer, die Kirche des neuen Jerusalems, und die Irvingianer, sondern auch Männer der Kirche, aus den verschiedenen Denominationen, sich vielfach damit beschäftigt. Ausser der unten verzeichneten apokalyptischen Litteratur in England von Anfang dieses Jahrhunderts [1]) ist in Betreff der neuesten

1) Folgende Uebersicht der wichtigsten Engl. apokal. Werke aus der neueren Zeit verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Dr. Geibel in Lübeck. Ich beschränke mich dabey auf die Schriften, welche der Apok. besonders gewidmet sind: A Commentary on the Revelation of S. John by E. W. Whitaker Lond. 1802. Jos. Galloway Brief Commentaries upon such parts of the Revelation, as immediately refer to the present times. Lond. 1802. The Apocalypse translated with notes critical and explanatory, to which is prefixed a dissertation on the divine origin of the book, by J. Ch. Woodhouse Lond. 1805. The Revelation of S. John by J. J. Holmes Lond. 1815. 2 Voll. Expository discourses on the Apoc. by Andr. Fuller Lond. 1815. A Dissertation on the seals and trompets of the Apoc. by W. Cunningham Lond. 1817. 4. Edit. 1843. An exposition of the of Revel. by Henry Gauntlett Lond. 1821. Dissertations introductory to the study and right understanding of the language, structure and contents of the Apoc. by Alex. Tilloch Lond. 1823. Lectures, expository and practical on the book of Revelation by Robt Culbertson Edinb. 1826. 2. Voll. The Apoc. of St. John by J. Croly Lond. 1827. Woodhouse Annot. on the Apoc. Lond. 1828. A guide to the study of the book of Revelat. by A. Hutcheson Lond. 1828. The Apoc. of J. Christ explained and interpreted, being the history of the christian church Lond. 1829. A course of lectures on the Apoc. by

mir unbekannt gebliebenen Schriften vor allen zu vergleichen die gelehrte, von sehr genauer Kenntniss auch der Deutschen theologischen Litteratur und sehr besonnenem kritischen Urtheile zeugende Einleitung in das N. T. von d. Professor an der Lancashire Independent College zu Manchester, Samuel Davidson [1]), von welcher so eben der letzte dritte Band erschienen ist. In diesem hat der Verfasser pag. 618 ff. den Stand der Auslegung der Apokalypse in der Englischen und Amerikanischen und zugleich Deutschen Kirche genauer charakterisirt, indem er eine vierfache Art der Auffassung der apokalyptischen Weissagung unterscheidet. Zuerst die Auffassung der sogenannten Praeterists, wonach die Weissagung in ihrem ursprünglichen Sinne durch Jerusalems Zerstörung und den Fall des heidnischen Roms erfüllt ist. Zu diesen rechnet er, ausser Bossuet, Grotius, Hammond, Wetstein, Eichhorn, Ewald, de Wette, mich u. a., unter den neueren Englischen Auslegern Stuart (Nordamerik.) und Lee. Die zweyte Auffassung nennt er die der Continnous, nach denen die Apokalypse eine Prophetie der fortschreitenden Geschichte darstellt, von welcher einiges bereits erfüllt sey, anderes nicht. Diess ist, wie er sagt, die Ansicht zahlreicher Ausleger, welche zugleich die Jahrstagtheorie in der apokalyptischen Chronologie befolgen. Dahin gehören von den Englischen Auslegern ausser den älteren Mede, Bright-

W. Jones Lond. 1829. Lectures of the book of Revelation by Edw. Irving Lond. 1829. Heaven oponed on the visions of Daniel and John explicated by Alfr. Addis Lond. 1829.

1) Der vollständige Titel des ausgezeichneten Werkes, welches zur Vergleichung der biblischen Kritik in England mit der Deutschen wohl übersetzt zu werden verdiente, ist: An Introduction to the New Testament; containing an examination of the most important questions relating to the authority, interpretation and integrity of canonical books, with reference to the latest inquiries. By Samuel Davidson DD. of the university of Halle, and LL.D. 3 Voll. Lond. 1848—1851.

mann, Isaac Newton, die neueren Woodhouse, Cunnigham, Birks, Elliot u. a. Eine dritte Auffassung ist die der simple Futurists, welche nur die drey ersten Capitel der Apokalypse auf die dem Seher geschichtliche Gegenwart der Kleinasiatischen Gemeinden beziehen, die ganze folgende Weissagung aber auf die absolute Zukunft der Erscheinung des Herrn. Diess ist die Ansicht von Burgh, Maitland, Benj. Newton, Todd u. a. Die vierte Art der Auffassung nennt er die der extreme Futurists, wonach selbst die drey ersten Capitel der Apokalypse eine Weissagung der absoluten Zukunft Christi, nemlich des Zustandes der Juden nach der ersten Auferstehung, enthalten sollen. Zu diesen Extremen rechnet er James Kelly und einige Irländische Schriftsteller.

Das aufgestellte Schema der Auslegungen ist im Allgemeinen nicht unrichtig. Aber genauer betrachtet erschöpft es doch die Erscheinungen, die in Betracht kommen, nicht; es giebt Uebergangsformen, besonders auf Seiten der sogenannten Präteristen, welche in dem Schema nicht begriffen sind; auch sind die Präteristen, wenigstens was einen Theil der Deutschen betrifft, nicht richtig charakterisirt. Richtiger würde der Verfasser dieselben die historischeu Interpreten genannt haben. Ihr Princip schliesst aber richtig gefasst, weder die Wahrheit der sogenannten Continuisten, noch der Futuristen aus. Nachdem Davidson die vier schemes of interpretation seiner Kritik unterworfen und sie alle mehr und weniger unbefriedigend gefunden hat, erklärt er sich selber für ausser Stand, den richtigen Weg sicher anzugeben. Indessen versucht er doch seine eigene hermeneutische Ansicht kurz darzustellen. Diese aber kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass die Apokalypse ein prophetisches Poem Hebräischer Art sey und als solches ausgelegt werden müsse, dass das poetisch bildliche (the poetic imagery) darin als Darstel-

lungsform das eigentlichen prophetischen Inhalts anzusehen, dass hiernach die Zeiten (times) symbolische und nicht chronologische Perioden seyen, dass die synchronistische Auffassung ohne Grund, dass allerdings die Weissagung im Allgemeinen eine Succession in der Geschichte des göttlichen Reiches darstelle, nach ihrem buchstäblichen Sinne allerdings von Jerusalem, dann dem heidnischen Rom und endlich von dem himmlischen Jerusalem spreche; aber das irdische Jerusalem, wo der Herr gekreuzigt sey, meint er, bezeichne im wahren Sinne der Weissagung den Corruptionszustand der Kirche, Rom die Macht des gottfeindlichen Heidenthums, das neue Jerusalem aber den Vollkommenheitszustand der Kirche. Das tausendjährige Reich der Apok. ist, wie er meint, nach der Besiegung des heidnischen Roms eingetreten, aber nicht als ein strengtausendjähriges, sondern als ein Reich unbestimmter Zeitdauer. Er fügt hinzu, no evidence is wanting to shew, that the Satan is loose at present. Hierin stimmt er im Wesentlichen mit Henstenbergs Deutung zusammen, welcher den Anfang des tausendjährigen Reiches mit der Christianisirung der Germanischen Völker zusammenfallen lässt, den Anfang und das Ende desselben jedoch für fliessend erklärt, aber so, dass das Ende im Ganzen und Grossen mit dem tausendjährigen Deutschen Reiche zusammenfallen werde, wohin nach seiner Ansicht auch alle Zeichen der Zeit deuten. Dabey ruft er mit edlem patriotischen Pathos klagend: „Deutsches Volk, du herrlichstes von allen, deine Eichen stehen, du bist gefallen!" Er weiss wenigstens, als er diess schrieb, seit vier Wochen, dass wir jetzt noch wie unter Mesech und Kedar Psalm 120, 5. mitten unter Meisterspöttern, wohnen, dass der Satan völlig los geworden, und aus seinem Gefängnisse ausgegangen ist zu verführen die Heiden von allen vier Orten der Erde, sie zu versammeln in einem

Streit. Davidson ist zu besonnen, um so bestimmt in diese Deutung Hengstenberg einzugehen, vielleicht auch zu Englisch, aber im Ganzen bekennt er sich zu Hengstenberg, von dem er sagt, dass der gelehrte Mann the sagacity and piety gehabt, to trace the right lines of a correct interpretation.

Es giebt aber eine Christliche Welt- und Gegenwartsbetrachtung, und in Verbindung damit eine Auffassung der apokalyptischen Weissagung, welche durch das Evangelium, wenn nicht mehr, doch wenigstens eben so berechtigt ist, als die eben vorgetragene, nach welcher die Zeichen der Zeit nicht so finster, und die betreffenden Stellen der Apokalypse anders zu deuten sind. Zu dieser bekenne ich mich hiermit offen und entschieden, meines Christlichen Glaubens und Gewissens nach der Schrift eben so gewiss, als getrost. Und ob ich gleich, wie de Wette, durch die Studien über die Apokalypse nicht weissagen gelernt habe, wie die im A. T. vertieften hohen Geister, — dass weiss ich, ohne besondere prophetische Gabe, aus d. N. T., dass die lebendig fortschreitende Kirche und Theologie bey Hengstenbergs vermeintlich vollkommener Auslegung der Apokalypse nicht stehen bleiben, und dass der Vorwitz der neuesten unbestimmten, „fliessenden" apokalyptischen Zeitrechnung und Zeichendeuterey eben so durch Täuschung bestraft werden wird, wie unzählige Mahle schon die apokalyptische Rechnung in bestimmten Jahreszahlen getäuscht worden ist.

Nachträge und Verbesserungen.

Zu S. 41. §. 8. vrgl. Dr. Hitzigs Commentar über das Buch Daniel (Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T. Zehnte Liefer.) 1850., besonders die Vorbemerkungen, und Ewalds Geschichte des Volkes Israel III, 2. S. 344 ff., wo die Erscheinung und Bedeutung der Daniel. Apokalypse in der Makkabäerzeit aus dem historischen Lebenszusammenhange der Israelitischen Volksgeschichte treffend erklärt wird.

Zu S. 66 ff. §. 10. und 251 ff. §. 15. habe ich übersehen, was H. Thiersch in s. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des N. T. 1845. S. 334 f. und 400 ff. über die Abfassungszeit des 4ten Buches der Sibyllinen gegen Bleek bemerkt hat, welcher dasselbe in die Zeit des Titus setzt. Nach Thiersch soll das in diesem Buche geweissagte Wiederauftreten Neros unter Titus (s. Zonar. XI, 18.) nicht zur Zukunft, sondern zur Vergangenheit des Sibyllisten gehören, und gar nichts mit der Vorstellung vom Antichrist zu thun haben; auch soll sich aus anderweitigen Andeutungen des Buches ergeben, dass dasselbe erst im zweyten Jahrhundert nach Trajan verfasst sey. Seine Argumentation gegen Bleek ist nicht ohne Schein und vielleicht hat er Recht. Wenn er aber S. 415 bemerkt, dass die ganze Vorstellung von dem wiederkehrenden Nero als Antichri t lediglich auf der herkömmlichen, von ihm aber als falsch erwiesenen Deutung der betreffenden Stelle jenes 4. B. beruhe und deshalb die Beziehung von Apok. XIII. und XVII. auf jene Vorstellung durchaus unstatthaft sey, — so kann ich ihm hierin aus den Einleit. S. 840—848 erörterten Gründen nicht beystimmen. — S. 83. Z. 17. v. ob. ist hinter „fällt" ein Punktum zu setzen und was folgt: „auf eine solche Entstehungsweise hin." gänzlich zu streichen.

Zu S. 91. §. 11. bemerke die neue Ausgabe des Aethiopischen Henoch: Liber Henoch, aethiopice ad quinque codd. fidem editur c. variis lectionibus. Cura Augusti Dillmann, Dr. Ph. Tubing. Lips. 1852. 4. vrgl. H. Ewalds Rec. dieser Ausgabe in den Götting. Gel. Anz. 1852. Nr. 35. S. 344 ff.

Zu S. 119. §. 11. über die Zeit der Abfassung des Buches Henoch vrgl. J. Chr. K. Hofmanns Vortrag über die Entstehungs-

zeit des B. Henoch in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft v. 1852. (Bd. 6.) Hft. 1. S. 87 ff. und seine gleichlautende kürzere Erklärung darüber in s. Schriftbeweis Bd. I. S. 371 — 374. Dr. Hofmann sucht zu zeigen, dass das Buch Henoch eine Verarbeitung Jüdischer Ueberlieferungen über Henoch sey, welche keineswegs weder theilweise noch ganz aus der Makk. Zeit oder aus der des Herodes stamme, sondern in seiner vorgeblichen Weissagung von den 70 Hirten, welchen Israel überlassen wird, wie in der von den 10 Weltwochen den bereits erfolgten Untergang des Jüdischen Gemeinwesens durch Titus voraussetze, also nach der Röm. Zerstörung Jerusalems geschrieben sey, so dass der Verf. des Br. Judä (vor der Regier. Domitians geschrieben) das apok. Buch Henoch, wenigstens wie dasselbe jetzt vorliege, weder gekannt noch benutzt habe. — Gegen Hofmann vrgl. aber H. Ewalds gründlichen Aufsatz über das Zeitalter d. Buches Henoch, in der Kieler Monatsschrift für Wissenschaft und Litt. 1852. Juni. S. 513 - 524. und dessen Bemerk. üb. d. Buch Henoch in der Gesch. des Volkes Israels Bd. III. 2. S. 397 — 401. Dr. Ewald zeigt auf überzeugende Weise, dass nach der richtigen Deutung sowohl von Cap. 90 - 92., wo der Verlauf der Weltgeschichte nach den Perioden von 10 Wochen apokalyptisch dargestellt werde, als auch von Cap. 88 f. (in den bisherigen Ausgaben), wo in dem Verlauf der Weltgeschichte zunächst der Gegensatz von Hirten und Heerden, Herrschenden und Beherrschten aufgefasst sey, das Buch geschrieben zu seyn scheine um 130—128 vor Chr., als in Jerusalem Johannes Hyrkanos während der ersten Jahre seiner Herrschaft in Folge der siegreichen Kriege Antiochus Sidetes und des Demetrius II. Nikator in schwere Bedrängniss, die ganze Makk. Erhebung aber noch einmahl in die gefährlichste Versuchung geführt wurde. Die Erwähnung der Parther in dem Buche widerspreche dieser Zeitbestimmung nicht, da eben in dieser Zeit durch die Theilnahme des Joh. Hyrk. an dem Zuge des Antioch. Sidetes gegen die Parther dieses Volk zum ersten Mahle in Judäa recht bekannt geworden. Obwohl mir dieser Punkt zweifelhaft bleibt, so nehme ich doch gern Dr. Ewalds nähere Bestimmung der Abfassungszeit des Hauptstückes des Buches unter Joh. Hyrk. an. Was die Vertheilung der 10 Wochen unter die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des apokalypt. Henoch betrifft, so ist auch meine S. 134 f. erörterte Ansicht, dass die sieben ersten Wochen der Vergangenheit des Verfassers angehören, die achte die Gegenwart des Verf. befasst und die beyden letzten die ideale

Zukunft desselben, welche aber zum Theil schon in der achten beginnt. Ich freue mich hierin im Wesentlichen mit meinem verehrten Collegen übereinzustimmen, nehme aber gern von ihm die Bemerkung auf, dass die neunte Woche die Vorstufe der Vollendung wesentlich dasselbe sey, was später das tausendjährige Reich genannt wurde. Die Woche wird von Dr. Ewald nach dem zum Grunde liegenden Danielischen Typus zu 490 Jahren gerechnet. Damit stimmt überein, dass der apokal. Esra (vrgl. meine Einl. S. 210.) VII, 28. die Mess. Periode zu 400 Jahren rechnet. — Die genauere chronologische Beweisführung von Dr. Ewald, namentlich die sinnreiche, aber mir nicht ganz evident gewordene, Erklärung der Leseart 35 Hirten (statt 37) Cap. 89, 1. und der 12 Hirten Cap. 89, 25., (wobey ich mit meinem Collegen übereinstimme, dass sie die auswärtigen Herrscher bezeichnen sollen), von den 12 Seleuciden von Antioch. d. Gr. bis auf Demetrius II. (zum zweyten Mahle), muss man bey ihm an den beyden bezeichneten Stellen nachlesen.

Zu S. 195. Anmerk. §. 12. vrgl. Ewalds Gesch. des Volkes Israel III, 2. S. 145. Anm. und S. 185. über das Ego Esra, dictus Sealthiel I, 1. Es gehört die chronol. Bestimmung im 30. J. nach Jer. Zerstör., also im Chald. Exil und die Identificirung des Esra mit Sealthiel zu der apokryph. Fiction, welche es liebte, die beyden grossen Männer, Esra und Nehemia auf alle Weise zu idealisiren, zu mythisiren.

S. 309. — 341. fehlt in der Columnenüberschrift auf der rechten Seite §. 18.

S. 471. Anmerk. 1. Z. 2. lies statt §. 34. — §. 35.

S. 518. in der Ueberschrift v. §. 35. Z. 2. liess statt Petrinische — Petrinischen.

S. 597. in der Columnenüberschrift ist statt §. 38 — §. 39 zu lesen.

S. 657. Z. 9. von oben ist hinter habe statt des Komma ein Punkt zu setzen und Z. 10 statt es — er.

Zu §. 83. S. 1036. vrgl. Dan. Brewster, the life of Is. Newton (1831) p. 296 ff. und Sterns Rec. in den Gölting. Gel. Anz 1834. Nr. 46—48. p. 471 ff.

Zu §. 12. S. 150. Die hier ausgesprochene Vermuthung, dass die von Dr. Thilo in den Act. Thom p. LXXXII sq. erwähnte handschriftliche Ἀποκάλυψις Ἐσδράμ ein anderes und späteres, von vorn heraus Christliches Apokryphum, von unserm 4 B. Esra verschiedenes sey, bestätigt Herr Dr. Tischendorf in seiner

mir eben so ehrenvollen als lehrreichen Anzeige der ersten Lieferung meiner Einl. in den theologischen Studien und Kritiken 1851. S. 420 ff. durch eine genaue Inhaltsangabe des Apokryphums aus dem Pariser Codex S. 423—431.

Zu §. 14. S. 232 ff. vrgl. die Notiz über die *Λεπτὴ γένεσις* und die *Ἀποκάλυψις Μωϋσέως* eben daselbst S. 432—439. Nach Dr. Tischendorfs Mittheilung aus seinen handschriftlichen Studien und Schätzen gehört die *Ἀποκ. Μωσ.* gar nicht zu den eschatologischen.

Zu §. 14. S. 244. über die Apok. des Paulus vrgl. eben daselbst S. 436 — 452. Dr. Tischendorfs Nachricht von einem in einer Italienischen Bibliothek gefundenen Codex dieser Apok., welche mit dem Berichte des Sozomenus H. E. VII, 19. über dieselbe zusammenstimmt.

Zu §. 17 S. 302 ff. über die apokr. Apok. des Joh. vrgl. ebendas. S. 452 — 455. Dr. Tischendorf besitzt in Abschrift 5 Handschriften derselben und theilt aus denselben den Anfang mit, welcher in einer Pariser und Venet. am kürzesten ist. Meine Klage über die Corruption des Birchschen Textes wird dadurch vollkommen bestätigt.

Ich wünsche, dass Herr Dr. Tischendorf recht bald im Stande seyn möge, den S. 456. versprochenen Theil seiner Ausgabe der apokr. Litteratur, der die apokr. Apokalypsen enthalten wird, aus seinem handschriftlichen Schatze in Druck zu geben. Die Geschichte der Apokalyptik wird dadurch bedeutend gefördert werden. Ich darf leider nicht hoffen, in einer neuen Ausgabe meiner Einleitung davon Gebrauch zu machen.

Druck der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner in Göttingen.)







